



ЕВГЕНИЙ
ТЕОДОРОВ

ДРЕВНО-
ТРАКИЙСКО
НАСЛЕДСТВО
В БЪЛГАРСКИЯ ФОЛКЛОР

АКАДЕМИЧНО ИЗДАТЕЛСТВО • Проф. Марин Дринов •



ЕВГЕНИЙ К. ТЕОДОРОВ

ЕВГЕНИЙ К. ТЕОДОРОВ

**ДРЕВНОТРАКИЙСКО
НАСЛЕДСТВО
В БЪЛГАРСКИЯ
ФОЛКЛОР**

Второ фототипно издание

**Академично издателство „Проф. Марин Дринов“
София • 1999**

Авторът разглежда как древнотракийската митология е проникнала в българския фолклор — единствената област, където откриваме сигурни следи от духовното присъствие на траките. Убедително е защитена тезата, че тракийският етнос не е изчезнал безследно, а е оставил отпечатък в нашите народни пролетни обичаи и обреди, като специално внимание е отделено на празника Гергьовден. Посочени са и древнотракийските черти в образа на героя конник в българските народни песни за св. Георги и Крали Марко. В труда са очертани някои характерни особености на духовната ни култура, свързани с наследството от древните траки, и така в голяма степен се обосновава правото ни да се смятаме за преки наследници на една от най-древните човешки култури.

ЕВГЕНИЙ К. ТЕОДОРОВ (1903—1980)

С изключителната си преданост към фолклористичните проучвания Евгений Константинов Теодоров застава пред нас като изследовател, избрал собствен път в науката. Направил просеки в слабо познати области на българския фолклор, той остава някакси самотен, без преки последователи и ученици. А всъщност става дума за значима личност в нашата наука, която респектира с огромната си ерудиция, с великолепно познаване на древни и нови езици, с интердисциплинарното и аналитичното си мислене, с широтата и дълбочината на знанията си в такива помощни за фолклориста дисциплини, каквито са историята, археологията, тракологията, религиознанието, литературознанието, лингвистиката. Впечатлява силата на теоретичните му изводи и обобщения, дръзновението, с което навлиза в онези пластове на фолклора, в които досега поне малцина са се осмелявали да проникнат — историческата достоверност на песенния материал, етническият субстрат на българските народни обреди, обичаи, вярвания, предания, представи за действителността и т.н.

В дълг сме към много наши фолклористи от по-близкото или по-далечното минало, в това число и към Евг. Теодоров. Наистина, публикувани са отзиви за неговите книги и идеи; в периодичния печат попадаме на кратки статии за научното му дело, част от които се появяват при смъртта му, други — по повод 90 години от рождението му. В никакъв случай той не е бил пренебрегнат или омаловажаван като учен; напротив, още приживе става авторитет, цитиран от наши фолклористи и етнографи. За съжаление, цялостна оценка на неговите научни приноси все още не е направена. Този предговор към фундаменталния му труд „Древнотракийско наследство в българския фолклор“ (второ фототипно издание) има за цел именно това — да очертае мястото му в нашата фолклористика, основните идеи и постановки, с които той я обогати, главните методи и принципите, които разработи и въведе в своята работа като учен. Вярна е констатацията на Пл. Бочков, „че по едни или други причини фолклористичното дело на Е. К. Теодоров не е бивало предмет на тълкуване поне в националното пространство на науката, че не е включено активно в проблемния контекст на нашата фолклористика“ (1992, 38—39). Това ненормално положение трябва да бъде преодоляно! И нека с настоящото по-цялостно представяне на научното наследство на Евг. Теодоров се направи първата крачка в тази насока!

ISBN 954-430-498-3

- © Евгений Константинов Теодоров 1972, 1999
- © Валентин Ангелов Ангелов — предговор, 1999
- © Емил Томов Станкулов — художник на корицата, 1999

Евгений К. Теодоров е роден на 22. XII. 1903 г. във Враца в семейството на учители. Бащата е преподавател по рисуване в девическата гимназия на града, а майката — начална учителка в близкото село Згориград, днес квартал на Враца. Духовната атмосфера в семейството отрано формира литературните интереси на сина и предопределя жизнения му път. Любовете му към фолклора е захранена оттогава с песните на майката. След неколкогодишно учителстване във Враца семейство Теодорови се премества за постоянно във Варна — град, с който са свързани младежките години на Евг. Теодоров. Още като гимназист той печата литературнокритически материали, публицистика, преводи и свои стихотворения (в „Литературен преглед“ — 1921 и 1922 г., сп. „Изгрев“ — 1921 г. и др.). През 1922 г. (януари — юли) издава три книжки на сп. „Литературен лист“ от името на литературното дружество „Пенчо Славейков“ във Варна. Поради парични затруднения, присъщи за учителско семейство, а може би неудовлетвореност от кариерата си на учител-художник, бащата (добър живописец, като се съди по картините му) настоява синът му да следва във Висшето търговско училище (академия) във Варна. Завършва го през 1925 г., но интересите му остават в кръга на литературата и изкуствата. Като противодействие към нелюбимите му търговски учебни предмети започва да издава сп. „Модерно изкуство“, на което е главен редактор. То е замислено като двуседмично издание за изкуство, литературна критика и култура, но от него излизат общо 7 книжки в периода януари — септември 1923 г. На страниците му печатат автори като Людмил Стоянов, Теодор Траянов, Николай Ракитин, Николай Дончев, Борис Георгиев, Иван Радославов и др. Там намират място преводи от Е. А. По, Ар. Шницлер, Х. Х. Еверс, също литературна критика, статии за изобразителното изкуство, музиката, театъра. Публикуват се и преводи, направени от Евг. Теодоров, на творби на Есенин (за първи път превеждан у нас), на Блок, Еренбург, Каменски. По концепция списанието е ориентирано към преодоляване на консервативните гледища за същността, възможностите и ролята на изкуството и категорично застава в защита на модерната поезия.

Увлеченията, макар и младежки, по Гьоте и Шилер, изобщо към немската литература, предопределят решението му да следва и завърши през 1931 г. немска филология в Софийския университет. Както повечето български интелектуалци от това време, Евг. Теодоров започва кариерата си с учителско място по немски език: през 1931 г. в Плевен, през учебната 1932—1933 г. в Кюстендил. В Плевен издава в. „Златоструй“, в Кюстендил — в. „Ученическа мисъл“. През есента на 1933 г. заминава за Мюнхен със стипендия на фондация „Александър фон Хумболд“ (1933—1934). Завърнал се в София в края на 1934 г., той спечелва конкурс за постоянно място за учител във Втора мъжка гимназия — София. През 1937—1938 г. е отново на специализация в Мюнхен, където защитава докторска дисертация на тема „Немски влияния върху Пенчо Славейков“ във Философския факултет на университета „Лудвиг Максимилиан“.

От края на 1938 до 1947 г. Евг. Теодоров е учител в Трета образцова мъжка гимназия в София; същевременно е ръководител на привлечените за класификация гимназиални учители по немски език в Стажанския институт към същата гимназия. Съвместно с германистите Люба Драмалиева и Борис Николов издава два учебника по немски език за VI и VII клас на средните училища (по новата образователна система съответно X и XI клас), и двата претърпели по 5 издания между 1945 и 1950 г. Като германист-методист публикува „Методика на новите езици“ (1948 г.) — ръководство за преподаване на западни езици у нас, а по-късно и следните учебни пособия: „Deutsche Lesestoffe für Studierende an der Hochschule für Leibeskultur in Sofia“ (1950 г.) и учебник по немски за Висшия химико-технологичен институт (към Политехниката) с 4 издания (от 1956, 1959, 1962, 1966 г.). Наред с педагогическата и методическата си дейност той издава първите си две книги: „Немската лирика на български. „Немски поети“ на П. Славейков“ (1941 г.) и „Проблемът за държавно-националната общност у Хайнрих фон Клайст“ (1942 г.). С тях Евг. Теодоров извисява ръст като германист с широки интереси не само от езиково естество, но и по проблемите на немската литература и класическа философия, както и за характера на преводите на немска поезия у нас. Първата книга е критически обзор на антологията „Немски поети“ в превод на П. П. Славейков от 1911 г. В нея се коментират подборът на направените преводи, техните форма, ритъм, рима, език, стил, съдържание, възсъздадената (адекватно или не) емоционално-мисловна атмосфера на поетичното произведение. Въпреки че П. Славейков му е любим поет от ученическите години, посочено е неоправданото отсъствие на такива имена като Шилер, Брентано, Фонтане, Мьорике. Преводите говорят за индивидуалното аз, за личностните предпочитания и светогледа на преводача. Неговият ярко изразен индивидуализъм „не му е позволил да се вживее в чуждата мисъл и в чуждия начин на мислене и изказ“ (1941, 72). А всъщност всеки превод означава „да се възсъздава на друг език мисловният и емоционалният свят на даден поет“ (1941, 72). Доколкото ми е известно, това е първата книга, посветена на превода на художествена литература, където се посочват обективни критерии, на които преводачът трябва да се подчини, за да намери смисловоемоционален и езиков корелат на другоезична творба.

Твърде личен е поводът Евг. Теодоров да се обърне към Х. фон Клайст и идеята му за осъществяването на личността чрез националната държава. На първо място, това е възможността да се постигне вътрешна независимост на аза без разразяване на конфликт с правото, държавата и морала. Правното съзнание вълнува българския автор през целия му живот; това се потвърждава от някои материали от личния му архив. Книгата, посветена на Х. фон Клайст, е отговор на тези интригуващи въпроси, макар че са проектирани върху творчеството на немски романтик. След като изминава сложен, изпълнен с перипетии идеен път, Х. фон Клайст, който се причислява към антинаполеоновското крило на немските романтици, застъпва идеята за държавно-националната общност и националната държава. В нея „личността може да постигне своето пълно осъществяване“

(1942, 86); тъкмо в нея законът не смазва човешкото аз, а го превръща в свободна личност. „Човек, който носи закона на държавата в себе си...“ (1942, 78). Това са думи, отнасящи се за Хомбург, един от героите на Клайст, но те са и ключ към високите нравствени императиви на Евг. Теодоров, към които той се придържа неотстъпно като учен и човек. Впрочем твърде крехките и деликатни зависимости между държавата и личността занимават многократно европейската мисъл — още Данте и Макиавели, после класицистите (Боало), след това Монтескьо и Русо, както и немските романтици. Евг. Теодоров е единственият наш хуманист, за когото тези идеи имат актуалност през целия му земен път.

В този период (преди, по време и след войната) той разработва теми в много широк регистър: статии за театъра, за художници (Борис Георгиев и др.), езиковедски проучвания, включително по немска фонетика за български и т.н. Интересът му към фолклора вече е пробуден, за което говори публикация на немски от 1942 г. („Песента на нибелунгите“ и българският героичен епос“), както и последвалите статии за Крали Марко и спортните състезания, отразени в народната песен (вж. библиографията).

От 1948 до 1952 г. той работи във Висшия институт за физическа култура (ВИФ) като преподавател по немски език, а от есента на 1952 до 1966 г. (пенсioniрането му) — във Висшия химико-технологичен институт. Съществен дял от научната му работа се пада на немската фонетика, ортография (правопис) и синтаксис; подготвя съпоставителна граматика на немския език (отпечатването ѝ е предстоящо), изследва вътрешното единство между отделните фонетични, морфологични и синтактични правила. От 1951 г. е нещатен сътрудник на БАН. Парадоксално е, че през целия си живот той изкарва насъщния си хляб като германист и въпреки че от 50-те години насам е признат като фолклорист, нито една институция, включително и БАН (впрочем дала подслон на несъизмерими с Евг. Теодоров научни работници), не го привлича на работа — в колектив или по самостоятелни разработки — в тази област на знанието, в която той оставя най-трайни и най-значими следи, — във фолклористиката.

Това е най-продуктивният период във фолклористичните изследвания на Евг. Теодоров. Преподавателската му работа във ВИФ е подтик и повод за проучване на спортните състезания в средновековна България, отразени в народната песен. На тях той посвещава значителен брой статии и студии, както и монография от 1963 г. („Същност и произход на българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания“). Впоследствие вниманието му се пренася върху Гергьовския празничен комплекс с неговите обичаи, обреди и вярвания, в които той открива плътен древнотракийски субстрат, проникнал дълбоко в българския фолклор. Тези изследвания завършват с основния му научен труд „Древнотракийско наследство в българския фолклор“ (1972 г.). Още от края на 30-те години Евг. Теодоров започва усърдно да проучва българския героичен народен епос, на първо място песенния цикъл за Крали Марко. Чрез съпоставка с епоса на други народи той достига до заключението, че не би

могло да се говори за някакви чужди влияния в нашия епос, тъй като той е епическо творчество, в което са отразени, но и преосмислени в съответствие със спецификата на народната художествена образност реални исторически събития от различни периоди. От 50-те години насам датира интересът му към културата на малцинствени групи от Лудогорието и Добруджа, каквито са алианите (казълбашите) и гагаузите. Благодарение на теренни проучвания Евг. Теодоров разкрива запазени елементи от прабългарския субстрат сред турскоезичното население от тези региони на България. Така се попълва богатата и многообразна „картина“ на народната култура от този ареал, за която дотогава разполагахме с малко и фрагментарни данни.

Едва ли бихме могли да си съставим достатъчно пълна представа за интелектуалните и научните търсения на Евг. Теодоров, ако не хвърлим и бегъл поглед върху личния му архив. Той включва около 40 папки от ръкописи, принадлежащи към различни периоди от неговия живот и обхващащи доста разнообразни теми и проблеми. Част от тях са в чернова, друга част в машинопис; има ръкописи в завършен, окончателен вид. Освен публикуваните проучвания върху немската литература тук се намират ръкописи като „Герхард Хауптман“, „Хьолдерлин“, „Шилер и гражданската драма“, „Гьоте — реалист“ и т.н. С литературна насоченост са ръкописи като „Леонид Андреев“, „За лириката“, „Романът като художествена творба“. Отделна и внушителна по обем папка е посветена на „Българският национален характер“; обстойни са студиите „Правното съзнание“, „Религия и изкуство“ и „За интелигенцията“, показателни за широтата на неговите интереси и за изостреното му чувство за гражданска позиция. Като нереализиран замисъл остават бележките за образа на Святогор Богатир от руския героичен епос и паралелите му с митични персонажи от Балканския ареал. Някои ръкописи не са озаглавени. В една бъдеща и цялостна публикация върху живота и делото на Евг. Теодоров би могло да се отдели повече място на този архив, останал до днес непознат за интелектуалната ни общественост, а и за специалистите.

Отпечатаните и архивните материали, взети заедно, дават отговор, защо духовното наследство на Евг. Теодоров не е включено в активен научен оборот. Става дума за интелект, чиито концепции, теоретико-философски обобщения и фолклористични постановки не се побират в рамките на все още доминиращата у нас фактологичност. Неговата евристична мисъл и ерудиция внушават уважение, но заедно с това дистанцират поради смелостта на идеите му и дръзкото проникване в досега едва-едва докоснатата проблематика.

Но нека пристъпя към фолклористичните му трудове и развитите в тях схващания, идеи и тези, чийто кратък обзор е прицел на настоящия предговор!

В монографичната си книга „Същност и произход на българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания“ (1963) Евгений Теодоров очертава магистралния път на фолклористичните си проучвания. Заедно с това поставя основите на оригинална, досега неразработена методология. Не образният строй и художествените средства в народната песен са във фокуса на изследователския му интерес, а реалните исторически събития, които прозират зад поетическата измислица, хиперболите и метафорите. Проблемът за историческата достоверност на песенния материал не е нов в нашата наука, но никой досега не му е отдавал приоритетно значение, за разлика от Евг. Теодоров. С право той нарича своите изследвания „песенни разкопки“ (1981, 53). Подобно на археолога, фолклористът би трябвало да разкрие полистадиалната, исторически многопластовата структура на народния епос. Така той ще достигне до онези обществено-политически събития, които са го породили, а впоследствие са послужили като подтик за едни или други промени в него — отнотно името на персонажа, мястото на събитието и т.н. „Основните проблеми на нашия героичен епос и на песенното ни народно творчество могат да бъдат разширени не чрез пренасяне на изводи въз основа на други епоси и на песенното творчество на други народи, не и чрез сравнителното проучване на сходни сюжети и мотиви в нашите песни и в песните на други народи. Истината за нашите епически песни се крие в самите тях. Но нужни са цялостни аналитични изследвания на отделните ни песни. Нужни са *песенни разкопки*“ (1981, 53).

Оттук не следва, че Евг. Теодоров подценява сравнителната методология. Напротив! И това добре проличава във всичките му публикации — книги и студии, в които той привлича текстовете от германския епос „Песен на нибелунгите“, от френската поема „Песен за Роланд“, образци от сръбското народно творчество, от древногръцките митове, разказани в Омировите „Илиада“ и „Одисея“. Чрез тези съпоставки по-релефно изпъкват отличителните черти на българския героичен епос, обособил се като „крепост на народността самосъзнание“ (1981, 8). Но когато трябва да се потърси произходът на дадена песен, ученият е длъжен да разкрие историческите факти, които са я породили и са намерили отзвук в нея. Това е възможно чрез т.нар. „песенни разкопки“, по същество диахронен (историко-генетичен) метод.

Успешното им завършване изисква от фолклориста широка ерудиция, тънък анализ не само на художественообразните особености на песента, но и задълбочени познания върху историята, проучване на всички достигнали до нас варианти от един и същи мотив, езикови сравнения, голяма хуманитарна култура. Обединил в себе си всички тези качества в едно възхитително единство, Евг. Теодоров впечатлява с вложения в публикацииите си неимоверен труд и теоретична дълбочина. Реконструирайки историческата събитийност в народната песен, той прибягва и към хипотетични построения (при отсъствието на археологически и историограф-

ски данни и документи), които остават в кръга на максималната вероятност. Но този, който иска да прекрачи безкрилата емпиричност и да пресъздаде цялостната картина на епохата, е длъжен да предложи хипотези, съставна част от един концептуален научен подход. Защото такъв е пътят на голямата, теоретично окрилената наука.

Със своята книга от 1963 г. Евг. Теодоров си поставя съвсем конкретна задача: да разкрие в каква степен нашите юнашки и хайдушки песни „се явяват отражение на действителни състезания“ (1963, 6), провеждани в средновековна България и по време на османското иго. Става дума за състезания по скачане, по хвърляне на камък, на копие, боздуган и топуз, по борба, по стрелба с лък (по-късно и с пушка) и атлетически трибой. Народното творчество изобилства със сведения за тях, но ако те не са само плод на въображението на народния певец, към коя епоха би трябвало да ги причислим? Поставената проучвателска задача е трудна. С нея Евг. Теодоров се справя, привличайки широк кръг от знания — литературно-филологически, исторически, фолклористични. Така той съумява да възкреси една неизследвана област от старата ни култура. Авторът ни уверява, че тези песенни мотиви са въведени не просто защото са любим похват на народния певец, за да изтъкне ума, храбростта, смелостта, ловкостта на героите си (1963, 6), но преди всичко те са художествено отражение на „състезателни прояви у нас в миналото“ (1963, 139). Състезанията били неотделима част от празници (борбата при сватби, конните надбягвания на Тодоровден и т.н.), от панаири и тържища. По време на османското иго те влезли в ежедневното на хайдушките дружини като средство за придобиване на бойни умения — състезания и упражнения по стрелба с пушка, хвърляне на камък, висок или дълъг скок. Засвидетелствано е и участието на жени (моми), чиято ловкост и сила съперничели на мъжете.

Интересът към състезанията от близкото или далечното минало не е самоцелен. Така Евг. Теодоров разкрива социалната основа на спортната култура в средновековното българско общество. Има състезания, практикувани изключително от феодалната аристокрация във връзка с военната ѝ подготовка; има други, упражнявани от народа за премерване на силата и сръчността, като развлечения или спортни игри.

В анализите на народното песенно творчество с отразени в него състезателни мотиви се поставя актуалният въпрос за времето на възникване на съответната песен. Например в конните надбягвания на Тодоровден Евг. Теодоров открива моменти, които „представляват старинни предхристиянски чествания на коня и показват ясно особеното място, което е заемал той в живота на българина“ (1963, 129), „култова обредност с магически характер“ (1963, 130) и т.н. За първи път в нашата фолклористика се издига и защитава идеята, че времевата граница на българския героичен (юнашки) епос трябва да се отмести с няколко века по-рано. До неотдавна за такава граница се приемаше епохата около падането на България под османско иго. Колко е плодотворна и съвременна тази идея, проличава от факта, че днес, четвърт век по-късно, Иван Венедиков я възприема и доразвива в „Златният стожер на прабългарите“ (1987). Тя е крайъгълният ка-

мък в посмъртно публикуваната морфологична монография на Евг. Теодоров „Български народен героичен епос. Кралимарков цикъл — произход, развитие, специфика“ (1981).

Именно тук тази идея приема плът и кръв, придобива необходимата пълнота и конкретност чрез песните от Кралимарковия цикъл. Три исторически слоя характеризират развитието на българския народен героичен (юнашки) епос: 1) *митичен слой*, който е най-древен; „формиран в древността, отразява духовната култура на един ранен етап от развитието на човека, когато неговите представи са били населени със свръхестествени същества“ (1981, 20); 2) *феодален слой*, който съвпада с времето на Първата (681—1018) и Втората българска държава (1186—1393); 3) *народностно-борчески слой*, който се формира по време на петвековното османско иго, когато „на преден план излизат отношенията между поробен и поробител“ (1981, 97—98). Общо взето, тези три слоя съответстват на три големи исторически периода, но синорът между тях е трудно определим, на места той се размива и губи. Следователно пластовата историческа структура на народната песен е подвижна, тъй като мотиви от един слой проправат в друг или се наслагват един върху друг, образувайки сложно и динамично единство.

Кралимарковският цикъл е великолепен пример за срастване на различни слоеве. Към митологичния слой принадлежат онези песенни мотиви, в които се разказва за свръхестествените сили на героя, придобити, след като е бозал самодивско мляко. А когато Бог му ги отнема, Вида самодива отново му ги възвръща чрез чудотворно биле. Пак със самодивски билки бива възкресен мъртвец и т.н. „Митологичният слой съставя първичното ядро на българския народен епос“ (1981, 34), но е съхранен векове наред и отзвучава при по-късни мотиви от героичния епос. „Този слой, създаден при силитането на древнотракийското със славянско и прабългарско, е може би остатък от по-цялостен древен митичен епос, в който митичният герой е бил по-късно исторически конкретизиран“ (1981, 35). Разбира се, той е възникнал далеч преди историческия Крали Марко и появата на неговия образ в народната песен. Народният певец е свързал „древнотракийските предания и Крали Марко“ (1981, 50). Направил е това съгласно т.нар. „*принцип на историческата конкретизация*“, който Евг. Теодоров формулира и отстоява в анализите си. Преданията за свръхестествени сили, придобити чрез самодива (а нейна прародителка е древнотракийската нимфа Траке), за чуден кон, за необикновен меч и пр. — това са отломки от древнотракийски предания, пренесени и пресадени върху фигурата на прилепския владетел, т.е. исторически конкретизирани чрез него. Името на древния митичен герой (вероятно от един обширен епос) не е стигнало до XIV в., потънало е в забрава. Над нея се въздига името на Крали Марко — име, с което се обвързват много от подвизите на древнотракийския митичен образ (1981, 50—51).

Евг. Теодоров предлага интересни анализи, прилагайки принципа на историческата конкретизация. Един такъв пример се отнася до песента за Крали Марко и дете Дукадинче, чиито основни мотиви принадлежат към

втория (феодалния) слой. Авторът доказва, позовавайки се на различни сказания, хроники и жития, че тя „е изникнала във връзка с историческото събитие ...убиването на Йоан Владимир от Иван Владислав“ (1981, 68), датирано около 1016 г. Това убийство е типично за средновековните борби за власт и по някои моменти напълно съвпада с гибелта на дете Дукадинче, разсечено през сърцето от Крали Марко. Мотивите за двуборството обаче нямат нищо общо с разприте сред феодалното болярство, разпалвани от властолюбиви стремежи. Следователно „песента не ще е създадена в средите на феодалната аристокрация, а извън тях, всред народа“ (1981, 75). Тъкмо народът възпява юнаци, тръгнали по света да премерват силата си и в двуборство да докажат юначеството си. От друга страна, подчертавайки, че песента е „отражение на конкретна историческа действителност“ (1981, 90), Евг. Теодоров посочва и региона, където тя е възникнала — областта Дукадин в Северна Албания. В следващите векове тя се разпространява в различни варианти по „пътищата, по които е вървяло преселническото движение“ (1981, 91) на т. нар. „арнаути“. Това е още едно, макар и косвено доказателство, че първообразът на песента за Крали Марко и дете Дукадинче е възникнал през XI в. (при конкретен исторически повод и в определен регион от Балканите).

Съвсем друга характеристика притежава третият епичен слой от песенните напластявания. Тук образът на прилепския васал, убит през 1395 г., се преизгражда в годините на робството чрез вписване в него на чертите на героичното. А героичното вече се разбира като противоборство срещу поробителя, срещу социалното и политическото безправие, като закрила на поробените. „В резултат на тая преработка образът е даден вече върху една народностно-борческа основа“ (1981, 116), т.е. той е преустроен съобразно с робската участ на християнското и най-вече на българското население и с оглед на обществено-политическата действителност през XVIII—XIX в. По нов начин (със силен верско-църковен акцент) е мотивирано юначеството на Крали Марко, готов да брани не толкова собствените си владения, а „българската земя“ и да стане закрилник на народа и християните.

Парадоксът не е в това, че фолклорният Крали Марко напълно се разминава с историческия си прототип, а в жизнеността на образа, останал в центъра на значим по обем юнашки песенен цикъл. Обяснението на Евг. Теодоров заслужава внимание: образът на Крали Марко присъства в едно постоянно историческо настояще — петвековното иго; той остава жизнен поради своята мисия — „образ на герой, който поема разрешаването на една дълготрайна историческа, обществено-политическа задача и по тоя начин остава непрекъснато жизнен със своето петвековно присъствие“ (1981, 98).

Вярно е, че Евг. Теодоров разглежда юнашкия епос от необичаен за българската фолклористика ракурс. Така той проправя собствен път в науката, неоспорен от никого, по който обаче нашите фолклористи не тръгват, тъй като вниманието им е съсредоточено върху поетиката и специфичната художествена образност на народната песен. А може би широта-

та и дълбочината на неговите постановки, както и смелостта на хипотезите му шокират, тъй както шокира всяка нова, отхвърляща рутинните разсъждения научна мисъл. Тъкмо евристичната сила на тезите му предизвиква голямото обаяние и респект пред Евг. Теодоров. С нея той се изправя пред своите съвременници и днес пред нас като оригинален мислител, чиито трудове ни заварват неподготвени за неочакваните истини и новите перспективи на фолклористичното изследване.

В продължение на близо две десетилетия у него изкрystalизира идеята за Кралимарковия цикъл като български народен героичен епос. Това го подтиква към съставителство на един цикъл от 31 песни за Крали Марко, излязъл посмъртно (1983 г.). Тук той „е направил опит да довърши онава, което не са успели да завършат народните певци“, пише Дочо Леков в предговора. С оглед на вътрешните закономерности и специфика на фолклора, както и на историческите фази, през които е преминал, Евг. Теодоров прави единствен досега у нас опит да възстанови целостта на документирания песенен материал, защото той е твърдо убеден: „Въпреки че български народен епос като завършено произведение не е съществувал, в епическите ни песни при едно вглеждане прозират очертанията на нещо цялостно“ (1983, 10). Тази цялостност отличава преди всичко песните за прилепския владетел. В тях образът е един, както и при завършени епоси на други народи: Ахил в „Илиада“, Зигфрид в „Песен за нибелунгите“, Роланд в „Песен за Роланд“ и т.н. Съставителството, с което се наема Евг. Теодоров, не означава дотворяване или доизграждане, а само „подбор и подреждане на песните за Крали Марко, чрез което ще се изяви вътрешното им единство според народното виждане. Така ще се открие един внушителен паметник на българския творчески гений“ (1983, 11). А подборът е направен съобразно: 1) социалната мотивировка, емоционалната и мисловна наситеност на песните; 2) вътрешната връзка между историческите наслоявания; 3) езика на песенния материал. При възстановяването на епоса са включени основните песни, но очистени от диалектизми, нарушения на ритъма и т.под., т.е. „от случайното, страничното, малоценното“ (1983, 14). Това прави възможно „да се възприеме българският героичен народен епос в неговото сурово, първично величие“ (1983, 14).

Би могло да се дискутира върху тази „реставрационна“ работа. Би могло да се възразява срещу „филтрирането“ на събрания песенен материал, но предприетият опит от страна на Евг. Теодоров не е произволен; той се основава на научни принципи, формулирани и защитени от него във фолклористичните му публикации. Прав е Дочо Леков, като коментира „съставителството“ в посочената книга: „Ако не искаме да наречем предложените текстове една народна епопея, то не можем да оспорим, че това е своето рода антология на най-ценното от българския песенен фолклор, отнасящо се до Кралимарковия цикъл“ (1983, 7). И този цикъл справедливо бе наречен „национална поема“ (1983, 9) поради присъщата му вътрешна „логика“ и единство (дори ако отделните песни не са фрагменти от един цялостен епос, а самостоятелно възникнали и развили се песенни сюжети).

Идеята за древнотракийския субстрат в българската култура (материална и духовна) не е нова; изказвана е нееднократно от специалисти, работещи в различни области на знанието (Б. Дякович, Г. Кацаров, Ив. Коев, Ив. Венедиков, Р. Сефтерски и др.). За разлика от тях Евг. Теодоров изгражда цялостна и обоснована концепция за наличието на следи (отломки) от древнотракийски култове, митологични представи и магични практики в нашия фолклор, която той конкретизира по отношение на пролетната (Гергьовската) народна празнична обредност. На тази проблематика е посветена изцяло монографията му „Древнотракийско наследство в българския фолклор“, отпечатана със съкращения през 1972 г.

Какво е останало от най-старото и най-многобройното население по нашите земи — траките? Отчасти елинизирано или романизирано, то бива претопено от славянските племена, заселили се в Мизия, Тракия и Македония, и загубва в края на VI и през VII в. етническата си идентичност. Но означава ли тази асимилация безследно изчезване на всичко в неговата култура, създавана в продължение на векове? Дали „асимилаторите“ (славянските племена) не са възприели нещо от неговата митология, делничен и празничен бит, представи за света? Освен художествени произведения, някои названия на градове, реки и местности, тракийски обреди, обичаи и вярвания са се втели във фолклора на славяните, а впоследствие и на възникващия български етнос, станал приемник на древнотракийското културно наследство. И тъй като народната култура е изключително устойчива, консервативна, възпроизвеждана от всяко следващо поколение съобразно традицията при слаби, почти незабележими промени, тук именно най-добре би могло да се регистрира „завещаното“ от траките.

Богата на обреди и обичаи, Гергьовската празничност е представена тъкмо в този ракурс. При нея магичното начало има приоритетна роля. То изпълва празничната нощ с различни, извършвани от жени обреди, чийто произход се губи в древността: окъпване с роса; окичване на къщата с коприва; наливане в менците на „мълчана“ или „лява“ вода, даряваща жизнена сила; „ляво хоро“ с характерни подскачания; голота при извършване на някои обреди, като начин за сливане с природата и нейните сили; бране на билки не с лечебна, а с магична цел — като защитна магия или магия за въздействие и т.н. Характерно за славянските племена, населили Балканите, е това доминиращо магично отношение към действителността — отличителна черта в светогледа им още през дохристиянския период. Поради това южните славяни не са успели да си изградят добре развит божествен пантеон, т.е. свой собствен Олимп (1972, 69), защото магията предполага пряка връзка между човек и природа без посредничеството на божества. И докато „у източните и западните славяни се развива един ясно изразен култ с немалък брой богове“ (1972, 70), при южните славяни този процес е възпрепятстван, тъй като те населяват „среда с по-силно утвърдена, по-богата магична обредност“ (1972, 70). „Само с едно тракийско влияние би могло да се обясни обстоятелството, че у българите се пресича процесът,

който в своето възможно развитие би ги довел подобно на източните и на западните славяни до религиозен култ с обожествяване на различни природни и обществени сили“ (1972, 70). Разбира се, богатата магична обредност е един от факторите, обясняващи отсъствието на божествен Олимп при южните славяни, ввели се по-късно в българския етнос. Има обаче и други фактори, още по-ясно разкриващи мощните древнотракийски инфилтрати в българския фолклор. Тук на първо място се очертава кръвната жертва на Гергьовден — задължителна жертва, извършвана в семеен кръг, най-често при огнището като фамилен олтар. Чрез нея се установява, от една страна, връзка с мъртвите, а от друга — с митичния семеен покровител, стопанина или сайбията на дома (1972, 109). Гергьовското кръвно жертвоприношение разкрива сродни черти с други обреди, като „служба“, „стопанова гостба“ и „наместник“, пряко свързани с благополучието на дома; „следователно по същина и произход е било също посветено на семейния покровител — стопана“ (1972, 111). Култът към стопанина, обхващащ целия кръг от обичаи и вярвания, е особено важен в българската народна обредност. На митичния стопанин, явяващ се ту като дух, ту като домашна змия или смок, се възлага опазването на къщата, домочадието, нивата, реколтата, гората, добитъка, та дори и на гробовете — „гробовни змии“, т.е. на всичко, което има стойност в живота на патриархалната общност. Колко е прав в изводите си Евг. Теодоров проличава от това, че змии-закрилници на сакралното храмово пространство се извайват по каменните блокове на немалко църкви при стрехи, прозорци, врати, през които биха могли да проникват нечисти сили. Нещо повече, змии (лами) охраняват немалко владишки тронове, иконостасни двери, проскинитарии, аналои, понякога хоругви и напестолни кръстове. А стопанинът е прадед, който след смъртта си е запазил връзки с потомството си, присъстващ почти като физическо същество сред него. Освен домашното огнище неговият олтар би могъл да е и под открито небе (оброчище с камък или дърво). Но този култ е отглас на древнотракийския култ към хероса, чиято функция не се различава от тази на стопанина в българския фолклор.

Поверията за домашния дух при източните и западните славяни потвърждават, че разглежданият култ е израснал върху древнотракийски митични и магични представи. Нему не се принася кръвна жертва, а и той няма власт над здравето, живота, благополучието, продължаването на рода, както това е при култа към стопанина в българския фолклор. Липсва „здрава вътрешна връзка между домашния дух и семейството у източните и западните славяни“ (1972, 140). Това не е култ към предците като родоначалници. „Домашните духове у източните и западните славяни, у немци и литовци, в Дания и в скандинавските страни са някакви анекдотични същества от света на фантастиката; в много малка степен могат да се открият в тях черти на култови образи“ (1972, 142). По-нататък Евг. Теодоров проследява различията спрямо елинския култ на хероса, който няма родова принадлежност, както и спрямо римските лари — домашни закрилници, но без връзка с първичния култ към прадеда.

В тази първа по рода си монография Евг. Теодоров показва дълбокото

вътрешно родство между култа към тракийския конник (херос) и култа към стопанина, чието християнизирано съответствие е образът на св. Георги-Победоносец. И тъй като този култ е основен в българската фолклорна обредност, обяснимо е защо Гергьовден „народът счита за най-голям“ (1972, 6) сред всички останали календарни празници. Извършен е сложен процес на сливане и вращаване: тракийският херос преминава в образа на стопанина от българския фолклор, а християнизацията го отъждествява със светец-покровител, един вариант на който е св. Георги. Честването на св. Георги е празник, прикрепен „към деня на древноезичния празник в чест на семейния покровител“ (1972, 205) — една метаморфоза, извършена от църквата. Св. Георги в легендата дублира тракийския херос. „Изображението на св. Георги и легендата за убиването на дракона са възникнали върху една и съща основа — тракийските вярвания за хероса-закрилник... В жилите на св. Георги от „Чудото с дракона“ тече кръвта на тракийския херос, изобразяван с копие в ръка. Затова и неговият образ тук се отделя рязко от образа на светците през IX—X в. В легендата той не е мъченик или отшелник..., а воин, приказан герой с рицарска готовност за саможертва и с воля да се спасят хората от страдание“ (1972а, 126).

Но срастването на митични тракийски представи за хероса в българския фолклорен персонаж не се изчерпва единствено с образа на св. Георги. „Митът на тракийския конник, достигнал до южните славяни като устно предание от асимилираните траки, образува първичната ядка на героичния им епос. Под каквото име и да се явява, епическият герой е конникът, непобедимият воин, който поражда всяка враждебна сила“ (1972, 252). Образът на Крали Марко е друг вариант на същите влияния. Ето защо и двата образа (на св. Георги и на Крали Марко) се срещат в песни с еднакво съдържание: те противоборстват на чудовищна ламя, даряват вода, с това и плодородие на хората, освобождават изпаднали в беда. Така атрибутите на тракийския херос преминават върху св. Георги, но като култов образ той остава непроменен; те преминават и върху Крали Марко, но като образ, откъснат от религиозния култ, той е подложен на развитие съобразно с нов, по-късен исторически материал, напластил се върху него.

Гергьовден е празник, изпълнен от обреди, съдържащи заклинания за плодородие, здраве и живот. Във втория ден от неговото честване се намесва и друг, органично слят с него празник — Ранополия или Храниполе. След като разкрива обредно-магичната обвързаност на двата празника, слети в един, Евг. Теодоров описва Ранополия като празник, останал извън християнския календар, несъпричастен с християнски светец или друг образ, но в същината си насочен към земята-майка и скритите в лоното ѝ продуциращи сили. Отнася се до първичен култ към земята, възприемана като безлична, неназована същност, тъй както са я почитали траките. „Култът на земята е бил култ на женското начало в света, на майката, на плодовитостта, на онова, което ражда, което създава и пази живота“ (1972, 260—261). Храниполе е погълнат изцяло от Гергьовския празник, посветен на рода и семейството. Това пък обяснява защо и при двата празника обредите се извършват предимно от жени. Празникът е отириал още през

XIX в., но за него има писмени свидетелства, както и текстове от народни песни.

Проучванията през 80-те години върху митологично-фолклорния пласт в нашата иконостасна дърворезба от края на XVIII и през XIX в. потвърдиха постановките на Евг. Теодоров. Попаднахме на малко на брой, но оригинални мотиви, олицетворяващи земята-майка като символ на плодородие и жизнени сили. Най-често това са женски фигури, повечето от тях без загатнати черти на лицето (1992а, ил. 45; 1986, ил. на с. 64), т.е. каквато е и представата за земята като раждаща и плодоносна материя. Те са с вдигнати от лакътя нагоре ръце (жест „оранта“), хванали китки свежи и сочни растителни клонки, цветя или придържащи гирлянди със смокини и срян нар (древни символи на плодоносната земя). Тяхната връзка с Ранополия, с култа към раждащата земя е неоспорима. Тяхната езическа същност — също. А това, че ги намираме само тук, на Балканите, подсказва древния, предхристиянския им произход.

Ако другите публикации на Евг. Теодоров са посветени предимно на народната песен, в тази книга неговото внимание е съсредоточено върху обреди и обичаи, магични действия и заклинания, съпровождащи пролетната (Гергьовската) празничност. Методологията обаче е същата — търсене на онзи древен митологично-обреден слой, влял се по-късно в българския фолклор.

В първоначалния си вид този труд обхваща две папки от общо 666 машинописни страници. По тях са извършени корекции; на места са вмъкнати сини листове с текстове, съдържащи нови факти и сведения от различни информатори. При отпечатването на ръкописа са направени немалко съкращения: някои с цел да се намали фактическият материал, макар че той е ценен като непосредствено събран от автора, други вероятно поради вечния недостиг на хартия. Най-значителни са съкращенията на XV глава — „Легендата за убиването на дракона от св. Георги“, публикувана, но пак в съкратен вид, като студия в сборника „Проблеми на българския фолклор“ (1972 г.), и XVI глава — „Образът на героя-конник в българските народни песни за св. Георги и за Крали Марко“. За специалистите сигурно ще представлява научен интерес да прелистят тази страници от ръкописа. Вярвам, че един ден, когато фолклористичното наследство на Евг. Теодоров бъде цялостно преиздадено, този ръкопис ще бъде отпечатан в първоначалния си вид, включително и със съкратените страници.

IV

От 1952 г. Евг. Теодоров започва теренни проучвания върху културата на алиантите, за които се предполага, че са се заселили в Североизточна България далеч преди османското нашествие и са били в пряк допир с тюркски говорещите прабългари (1981а, 6). Въз основа на достатъчно събрани факти и сведения той достига до извода, че при алианската общност са оцелели важни моменти от прабългарската традиция. Това е възможно

и защото контактите на тази общност с прабългарското население продължили и след заселването ѝ в района на Лудогорието. Авторът дори е уверен, че „старинните български обреди, обичаи, вярвания алианите са опазили даже в по-голяма пълнота“ (1981а, 6) поради самоизолирането на тази общност от духовното развитие на останалите българи. В този смисъл прабългарският субстрат е бил буквално консервиран в културата на алианите за столетия наред. Съпоставени са обреди и вярвания при казъл-башите (по верски признак определяни като алиани) и чуващите (родственици на волжките българи) не само заради голямата им близост, но и защото това е надежден ключ към прабългарското начало в нашия фолклор — вж. посмъртната публикация на Евг. Теодоров „Прабългарски елементи в обреди, обичаи и вярвания на населението в Североизточна България“ (1981а).

Друг резултат от тази изследователска работа са събраните, проучените и отчасти публикуваните предания и легенди за Демир баба, чийто образ не само се доближава, но и на места се покрива с образа на Крали Марко. Демир Баба е не собствено, а нарицателно име (Железният); поради това е необосновано да се твърди, че тази митологизирана фигура има нещо общо „с един алиански монах от едно лудогорско теке“ (1980, 37). Върху един „първичен образ на дарител на вода и убиец на ламя“ (1980, 37) са се напластили по-късни мотиви, включително и от по-ново време, поради което в легендите има немалко анахронизми, например алианският герой употребява едновременно оръжия от различни епохи — лък и пушка, и т.н. От една страна, Евг. Теодоров посочва аналогичните процеси, които протичат в народното мислене при създаването на легенди и предания: героичното и при Крали Марко, и при Демир баба се свързва с обществено-полезен подвиг (двуборство с чудовищна ламя, даряване на вода, с това и на плодородие, и т.н.). От друга страна обаче, той е уверен, че героиката на Демир баба, щом като не може да бъде свързана с някакъв дервиш, ще трябва да е асоциативно възникнала в „отношение към мемориалния комплекс, въздигнат в чест на някакво политическо лице“ (1980, 38). Защитена е идеята, че текето на Демир баба е изградено върху основите на търсената гробница на хан Омуртаг. Това заключение се опира на едно ново тълкуване на търновския надпис на хан Омуртаг, както и на анализ на литературните източници, отнасящи се до Разградското теке.

Има резон това теке да бъде издигнато върху руините на един старобългарски мемориал поради културната и духовната близост между алианите и старобългарското население. За съжаление немалко паметници от нашето минало са били напълно разрушени и днес само по пътя на логиката могат да се правят заключения за тяхното местонахождение или външен вид. От научна гледна точка такива заключения си остават проблематични. Но при наличието на толкова бели петна от българската история такива догадки, съдържащи най-висока степен на вероятност, не са лишени от смисъл, а имат и насочващо значение при една бъдеща изследователска работа.

Приносът на Евг. Теодоров в българската фолклористика не се изчерпва с проучването на тракийския и прабългарския субстрат в нашия фолклор с идеята за историческите слоеве в народния епос, с въвеждането на генетично-аналитичния метод, чрез който се достига до историческите събития и факти, отразени в народното песенно творчество. Аз виждам принос за му в един по-широк, теоретико-методологичен план, а именно:

1. Евг. Теодоров подхожда към фолклора като към *отворена система* в която непрестанно прониквали влияния от културата на различни етнически общности — влияния, включени в преработен вид като органична съставка от българската народна култура. Най-характерни са примерите от тракийския субстрат, проникнал в нашия фолклор.

2. След като митологичната концепция изпадна в немилост в международен план (у нас тя също беше компрометирана още при Г. С. Раковски и Цани Гинчев), интересът към митологичния слой в народния епос и изкуство беше силно снижен за години наред. Заслугата на Евг. Теодоров е, че той реабилитира този най-древен слой като надежден критерий в етническата характеристика на съответното фолклорно явление. В търсенето на тракийския и прабългарския субстрат вниманието му е насочено главно към *митологичния слой* като най-сигурна водоразделна линия в етническата характеристика на обреди, обичаи и вярвания.

3. За Евг. Теодоров фолклорът не е просто тип художествена образност и специфична поетика. Той го възприема като *сложно съставно явление* което не може да бъде изчерпано единствено с художествената му характеристика. В него се оглеждат и други съставки: отразени исторически събития и обществено-политическата реалност на дадена епоха, представи за героичното, ценностната система на епохата, моменти от живота на различни обществени групи и т.н. Това обстоятелство предопределя *интердисциплинарния подход*, свойствен за всички публикации на нашия фолклорист. Върху такава стабилна методологична основа той провежда комплексен анализ на фолклорните факти, благодарение на които народният героичен епос е поставен в пряка връзка с породилите го обществено-исторически събития. При проучването на тракийското наследство нашия фолклор той за първи път разкрива процеса на превръщането на тракийския херос в образа на св. Георги и разливането на негови черти в върху други епични образи, какъвто е Крали Марко.

4. Евг. Теодоров проправи път към една „фолклорна археология“, която все още очаква следовници. Трудностите тя да бъде развита по-нататък са големи; тя предполага не тясноспециализирания поглед на емпирика, а широк интелектуален кръгозор, огромна ерудираност, евристично мислене, дълбока аналитична способност. Бъдещите последователи на Евг. Теодоров ще са преди всичко културолози, способни като него да обгърнат и огледат сложния и многосъставен контекст на народната култура, движещи се компетентно и в помощните за фолклористиката дисциплини.

5. Може да се оспорва и отрича идеята на Евг. Теодоров, че Кралимарковският песенен цикъл съдържа елементите на цялостен, но незавършен български национален епос. Но заслужава внимание причината за тази незавършеност, подсказана чрез съпоставка с „Песен за Роланд“ и „Песен за нибелунгите“. Германският епос отразява „живота на феодалната аристокрация и рицарството през XI в.“ (1981, 163), а френската поема „е произведение на стоящ под неотразимото влияние на църквата човек с теологична култура“ (1981, 187). Тук е обяснението за тяхната завършеност и цялостност, постигнати вероятно от разказвачи или певци, чиито меценати са били рицарите и аристократите. Съвсем друг е случаят с песните от Кралимарковия цикъл. Те всички битуват сред народа, пеят се векове наред, подложени на непрестанна промяна съобразно с обществено-историческата действителност, възжеленията и надеждите на българския народ. Тъкмо поради това не се достига до оформянето им като един завършен цикъл. Върхътната връзка между отделните песни обаче беше убедително разкрита от Евг. Теодоров.

Валентин Ангелов

ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА:

- 1941: Немската лирика на български. „Немски поети“ на П. Славейков*.
- 1942: Проблемът за държавно-националната общност у Хайнрих фон Клайст.
- 1963: Същност и произход на българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания.
- 1972: Древнотракийско наследство в българския фолклор.
- 1972а: Легендата за убиването на дракона от св. Георги. — В: Проблеми на българския фолклор.
- 1980: Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България. — Български фолклор, 1980, № 1.
- 1981: Български народен героичен епос.
- 1981а: Прабългарски елементи в обреди, обичаи и вярвания на населението в Североизточна България. — Български фолклор, 1981, № 3.
- 1983: Песен за Крали Марко.
- 1986: Ангелов, В. Възрожденска църковна дърворезба.
- 1992: Бочков, Пл. Е. К. Теодоров като фолклорист. — Български фолклор, 1992, № 2.
- 1992а: Ангелов, В. Българска монументална дърворезба.

*Всички заглавия без посочване на автора са публикации на Евгений К. Теодоров.

БИБЛИОГРАФИЯ

на научните публикации на Евг. К. Теодоров

І. ЕЗИК, ЛИТЕРАТУРА, ЛИТЕРАТУРНА КРИТИКА, ПЕДАГОГИКА И МЕТОДИКА НА ЧУЖДОЕЗИЧНОТО ОБУЧЕНИЕ, ИЗКУСТВО И КУЛТУРА

1. Върху същността на театралното изкуство. — Философски преглед, 1932, № 4, 1—7.
2. Deutsche Einflüsse auf Pentscho Slawejkoff. Leipzig, 1938.
3. От безнадеждност към жизнерадост (Пенчо Славейков). — Училищен преглед, 1941, № 3, 279—291.
4. Немската лирика на български. „Немски поети“ на Пенчо Славейков. С., 1941.
5. Произношението в обучението по чуждите езици. — Училищен преглед, 1941, № 8, 1059—1064.
6. Проблемът за държавно-националната общност у Хайнрих фон Клайст. С., 1942.
7. Предаване на чуждите имена в български език. — Училищен преглед, 1946, № 5—6, 314—329.
8. Методика на новите езици. С., 1948.
9. Изучаването на западните езици в неезиковите висши учебни заведения. — Език и литература, 1954, № 1, 65—70.
10. Към методиката на западните езици в неезиковите висши учебни заведения. — Годишник на ХТИ, 3, 1956, № 2, 145—151.
11. Някои основни особености на съвременната немска фонетика. — Годишник на ХТИ, 6, 1959, № 2, 109—132.
12. Характеристика и проблеми на съвременния немски правопис. — Годишник на ХТИ, 7, 1960, № 1—2, 329—347.
13. Същност на строежа на немското изречение. — Годишник на ХТИ, 9, 1962, № 2, 235—250.
14. Немски заемки и термини от химията и химическата технология в българския език. — Годишник на ХТИ, 11, 1964, № 2, 251—252.
15. Заемки и чужди термини от химията и химическата технология в българския език. — Годишник на ХТИ, 11, 1964, № 3, 227—238.

ІІ. БЪЛГАРСКИ ФОЛКЛОР И ТРАКОЛОГИЯ

1. Das Nibelungenlied und die bulgarische Heldenepik. — Die Weltliteratur (Leipzig), 1942, № 7, 146—152.
2. Песните за Крали Марко. — Език и литература, 1946, № 3—4, 52—56.

3. Спортните състезания в българския народен епос. — Годишник на ВУФ, 1950, № 1, 301—333.
4. Наслоявания в една българска народна епическа песен. — Изв. на Етнографския инст. с музей, 1953, № 1, 203—240.
5. Произход на песента за дете Дукадинче. — Изв. на Етнографския инст. с музей, 1955, № 11, 347—394.
6. Народните конни състезания у нас в миналото. — Въпроси на физическата култура, 1957, № 2, 174—180.
7. Състезания по стрелба. — Въпроси на физическата култура, 1958, № 9, 567—570.
8. Борбата с мечки в народните песни. — В: Изследвания в памет на Ст. Романски. С., 1960, 813—828.
9. Същност и произход на българските юнашки и хайдушки песни във връзка с отразените в тях състезания. С., 1963.
10. Физическата култура в Първата българска държава. — Въпроси на физическата култура, 1965, № 10, 585—591.
11. Един неотбелязан вид народни песни. — Език и литература, 1969, № 5, 17—28.
12. Древнотракийското наследство в българския фолклор. С., 1972.
13. Altthrakische Erbschaft in der bulgarischen Folklore. — В: Thracia. С., 1972, 315—325.
14. Легендата за убиването на дракона от св. Георги. — В: Проблеми на българския фолклор. С., 1972, 103—126.
15. Древнотракийски черти в образа на героя-конник в народните песни. — Език и литература, 1972, № 2, 61—73.
16. Произход на някои предания и легенди в Лудогорието. — Език и литература, 1973, № 2, 45—56.
17. Български народен епос. — Език и литература, 1975, № 4, 1—16.
18. „Песен на нибелунгите“ и българският народен епос. — Български фолклор, 1976, № 2, 10—26.
19. Тракийски елементи в старинни български предания. — Език и литература, 1978, № 4, 61—71.
20. Остатъци от прабългарски фолклор в Североизточна България. — Български фолклор, 1980, № 1, 25—39.
21. Български народен героичен епос. С., 1981.
22. Прабългарски елементи в обреди, обичаи и въоръжени войни на населението в Североизточна България. — Български фолклор, 1981, № 3, 5—14.
23. Ein wahrscheinlicher alter Prototyp im bulgarischen epischen Volkslied. — Paleobulgarica, 1981, No 3, 53—67.
24. Митичен слой в българския народен епос. — Език и литература, 1981, № 4, 37—46.
25. Вероятен древен първообраз в една българска народна епическа песен. — В: Фолклор и история. С., 1982, 118—128.
26. Песен за Крали Марко. С., 1983 (съставителство и предговор).
27. Отразени ли са плувни състезания в българските юнашки песни. — Български фолклор, 1987, № 4, 55—65.

ПУБЛИКАЦИИ ЗА ЕВГ. К. ТЕОДОРОВ

1. D a m i a n i, Enr. Ewgenij K. Teodoroff. „Deutsche Einflüsse auf Pentscho Slawejkoff“. Leipzig, F. Meiner, 1939. — Bulgaria. Revista di cultura, 1941, No 3—4, p. 22.
2. Б а б е в, Д. „Немската лирика на български“. — Мир, № 3, 31 юли 1941; № 4, 7 авг. 1941.
3. К у е в, К. Ewg. K. Teodoroff „Deutsche Einflüsse auf Pentscho Slawejkoff“. — Училищен преглед, 1941, № 7, с. 890.
4. J i l e k, H. „Deutsche Einflüsse auf Pentscho Slawejkoff“. — Zeitschrift für slawische Philologie, 1942, No 1, p. 235.
5. П е т р о в, Р. Принос към историята на физическата култура у нас. — Въпроси на физическата култура, 1963, № 8, 504—507.
6. Български юнашки епос. Раздел II: Публикации и проучвания на българския юнашки епос (Р. Ангелова, Ст. Стойкова, Цв. Романска). Т. 53. С., 1971, 153—154.
7. Б р и з о в, Кр. Една нова монография. Е. Теодоров: „Древнотракийско наследство в българския фолклор“. — Език и литература, 1975, № 2, с. 93.
8. К о е в, Ив. Евгений К. Теодоров (1903—1980). — Български фолклор, 1980, № 4, с. 109.
9. Ч а к ъ р о в а, Й. Д-р Евгений Теодоров. — Научен живот, 1980, № 3, с. 24.
10. З л а т а р с к и, Д. Един български фолклорист. — В: 100 години Първа мъжка гимназия — Варна (1880—1980). Варна, 1980, с. 50.
11. Б р и з о в, Кр. ...И все пак загадка. — Орбита, № 11, 30 май 1981.
12. Т е о д о р о в а, Св. Биография на творчеството. — Полет (Варна), № 8, 15 ноем. 1981.
13. С о л о м о н о в, Из. С изгрева на слънцето. — Учителско дело, № 8, 20 ян. 1981.
14. Х о л е в и ч, Х. В света на „песенните разкопки“ — В: Евгений К. Теодоров. Български народен героичен епос. С., 1981, 3—6.
15. Речник на българската литература. Т. 3. С., 1982, с. 441.
16. И в а н о в, Кр. Д-р Евгений К. Теодоров на 80 години. — Научен живот, 1983, № 5, с. 34.
17. С в и н т и л а, В. Археология във фолклора. — АБВ, № 6, 6 дек. 1983.
18. Л е к о в, Д. (уведен текст) — В: Песен за Крали Марко (съставител Евгений К. Теодоров). С., 1983, 5—7.
19. Т е о д о р о в а, Св. С вяра в своя народ. — Полет (Варна), № 5, 9 ян. 1984.
20. Б е р б е р я н, Е. Трайната диря на учения. 80 години от рождението на д-р Евгений Теодоров. — Отечествон зов, № 4892, 10 февр. 1984, с. 9.
21. Т е о д о р о в а, Св. Баща ми. — Учителско дело, № 5, 13 юни 1984.
22. С в и н т и л а, В. Люлката на българския епос. — Народна младеж, № 11, 5 авг. 1984.
23. Д е л я н, Д. Героят конник — стопанин и победоносец (Доживял ли е до наши дни основният тракийски култ, за да стане епос?). Интервю с Евг.

- Теодоров. — Наша родина, 1984, № 10, 20—21.
24. Б р и з о в, Кр. Нов труд върху българския фолклор: Д-р Евгений К. Теодоров. Български народен героичен епос. — Език и литература, 1984, № 6, с. 119.
25. Енциклопедия България. Т. 6. С., 1988, с. 633.
26. Б о ч к о в, Пл. Е. К. Теодоров като фолклорист. — Български фолклор 1992, № 2, 38—41.
27. А н г е л о в, В. Евгений Теодоров — виден фолклорист (1903—1980). — Зов (Враца), № 5, 18 авг. 1993.
28. А н г е л о в, В. Евгений Теодоров — един оригинален фолклорист (90 години от рождението му). — Литературен форум, № 3, 3—9 ноем. 1993

Траките са най-старото население на нашите земи, както може да се заключи въз основа на известните досега лингвистични, исторически и антропологични данни^{101 102}. Заселващите се в Македония, Мизия и Тракия в края на VI и в началото на VII в. славяни асимилират дошлите в края на VII в. прабългари и главно оцелялото след опустошителните варварски нашествия и чумни епидемии тракийско население, елинизирано и романизирано отчасти предимно в градовете, и така се създава основният тип на българите. Следователно българите по кръв и с оглед на земите, в които се установяват, могат да се смятат за преки наследници на най-старото население на Балканския полуостров. Заселилите се на Балканския полуостров славяни се обединяват както поради системните усилия на Византия да ги покорят и превърне в поданици на империята, в която са влизали и много други племена, така и благодарение на усета за държавно устройство на водените от Аспарух и Кубер прабългари. Така се създава българската държава, която не само издържа натиска на Византийската империя но и към средата на IX в. при хан Пресиян успява да включи в границите си голяма част от полуострова и почти всички някогашни земи на траките.

Най-големият брой изследвания върху траките са имали за предмет отделни паметници и предмети на тяхната материална и духовна култура и са се появявали непосредствено след находките, откривани случайно или при предприети нарочно разкопки. Проучванията се насочват по-късно и към тракийския език, и към по-цялостно изследване на траките, за да се хвърли светлина върху важна област от историята на древността и на нашите земи в частност. И в тези изследвания най-значителен принос са дали българските учени в миналото и днес и без извършената досега изследователска работа този труд не би бил възможен. Но ако поради оскъдния археологически и исторически материал все още не са намерили отговор редица основни въпроси относно траките, създали в миналото своя култура и станали част от човешката история в течение на няколко хилядолетия, изследванията не са се насочвали към проблема, дали и доколко съществува тракийско наследство в културата на българите — техни наследници по кръв и земя, — един колкото актуален и наложително поставен пред науката ни, толкова и труден проблем. Този труд е опит да се отговори на тая

назряла задача върху една по-широка научна основа, за да могат да се направят и по-цялостни изводи относно нашата духовна култура в миналото и се обяснят някои основни проблеми, свързани с нея.

Насочих се при това към народните празнични обичаи и обреди, тъй като в тях духовната култура на един народ в миналото е намирала най-характерния си израз. Старинният празник, по своята същина едно обществено явление, е оня момент в живота на един народ който свързва отделните съзнания чрез общата вяра и воля и настоящето с миналото, като потапя отделната личност в потока на вярванията и преданията, на култовите и магически действия — поток, извиращ из самите недра на древността. В емоционалния заряд на празника с неговата тържественост и неповторимост по съдържание се приемат традиционните форми, завещавани от поколение на поколение, от век на век, които в историческото развитие на народа се изпълват с ново жизнено съдържание и се преосмислят, ако не отмират напълно. Тъкмо затова народните обичаи и обреди крият най-ясни и най-многобройни следи от миналото и са били свързани поради своето естество най-непосредствено с основните черти на народния мироглед, с начина на виждане и тълкуване на явленията на природната и обществената среда с оглед да се изменят в една или друга посока действащите в тях сили.

При проучването на народните обичаи и обреди с цел да се разкрие в тях онова, което българославяните са приели като културно наследство от завареното и асимилирано тракийско население, изпитало непосредственото влияние на най-значителните култури в древността — гръцка и римска — и оказало влияние върху тях, ние се насочихме към празника Гергьовден, защото в този празник, който народът счита за най-голям и за който липсва едно цялостно проучване, установихме богата, наситена с древна култова и магическа обредност традиция, елементи на която са достигнали почти до наши дни, и то в цялата страна. В тези елементи, проникнали в бита на народа, макар и загубили понякога своя първичен смисъл, които говорят за дълбоката утвърденост и за голямата жизненост на празника в миналото, откривахме и най-много следи, които напомняха за някои особености на тракийския бит и култура, и това ни убеждаваше все повече, че всяко изследване на тракийското наследство в нашата духовна култура би трябвало да се насочи на първо място към Гергьовден, като се обхванат и пролетните обичаи и обреди, сходни с тези, които се извършват на този празник. А доколкото непълно и погрешно е виждан Гергьовден досега, и то и от изтъкнати наши фолклористи и етнографи, се вижда от твърдението, че този ден бил „празник, посветен изключително на овцата, т. е. на стадото, и около това стадо се извършват обреди, придружени с религиозни обичаи и песни“¹⁰³. А това мнение се е наложило и до наши дни. Този труд е опит да се разкрие в пълнота и вътрешна връзка многообразието от обичаи и обреди, целият кръг от представи, които далеч надхвърлят известното досега за празника, и като се отдели тънкият слой от по-късни преосмисляния, да се посочат неговата същност и произход, нямащи нищо общо с живота и де-

лото на светеца Георги, чието съществуване е недоказано, а с това и приетите от траките моменти, доразвити и преосмислени в една или друга степен от народа ни. Прави се опит и да се посочат тракийски представи и схващания в някои гергьовски песни, приказки, легенди, както и в юнашките ни песни.

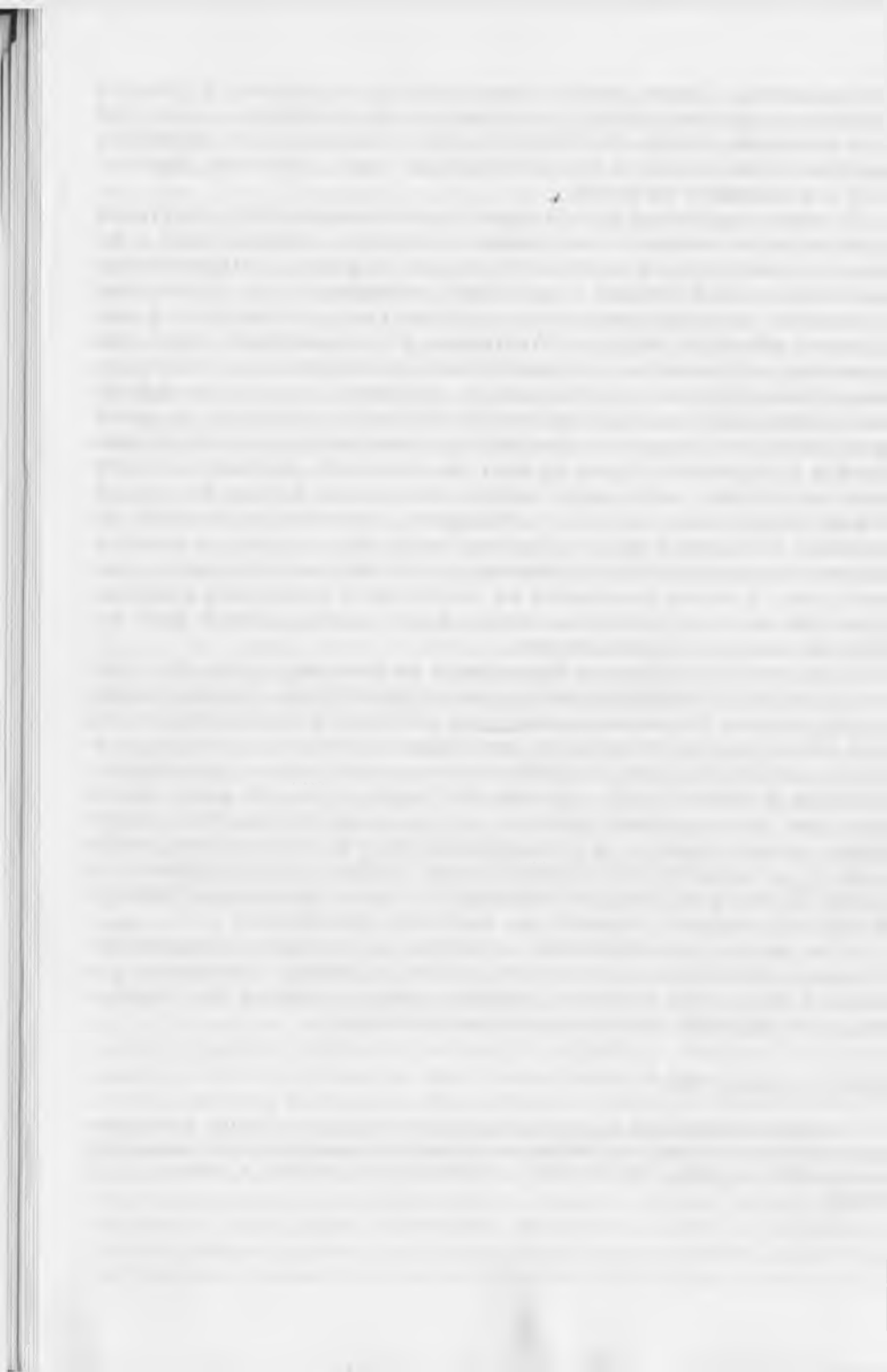
В хода на работата при разкриване на сходните общи очертания на гергьовските обичаи и на главния български езически култ с основния тракийски култ, засвидетелствуван от редица археологически паметници, се получаваше и все повече възможност да се изпълнят очертанията на тракийския култ с някои ясно изразени моменти в разгледаните обичаи и обреди у българите. С това изникна една нова страна на изследването — фолклорният и етнографският материал позволи да се хвърли светлина върху проблема за култа на тракийския конник, който проблем не е могъл да бъде окончателно разрешен досега само въз основа на археологични, лингвистични и исторически данни и тълкувания. Прави се опит да се хвърли светлина и върху култа на Дионис, който ни е познат главно въз основа на гръцки писмени източници и вазови изображения, отразяващи формите на този зает от траките култ в Гърция, който все още не е изяснен в неговата народно-тракийска същност, в неговите основни черти у самите траки. А някои посочвания на дионисовски елементи в наши народни обичаи не са почивали даже и върху онова, което е било известно за култа на Дионис досега.

Народните традиции са богатството на един народ, но те не могат да се продължават и да се възраждат като форма, ако са лишени от съдържание, близко на новия човек. Точното възпроизвеждане на един обичай не ще направи от него една възкръснала традиция, а само зрелище. И задача на фолклористи и етнографи е да разкрият основното в един обичай и да посочат онова, което би могло да се продължи като народна традиция, защото само оня празник и оня обичай, в които може да се влее душевността и на новото време, които могат да се преосмислят от новия човек, трябва да продължават да живеят. В труда се разкрива народната същност на редица празнични обичаи, смятани погрешно за църковно-християнски.

Във връзка с набелязаните проблеми е изследван фолклорният материал, обнародван в излезлите досега сборници; използван е и обширен неизвестен материал, събран лично от автора при обиколките му из страната във връзка с тези проблеми.¹

София, 22 декември 1969

¹ Събраните от автора сведения са посочени с номера от 1 до 100, като данни относно лицата, от които те са събрани, и относно мястото и времето на събирането им са дадени в глава „Осведомителни“; литературата е посочена с номера от 101 нататък.



ХАРАКТЕР И НАРОДНО СХВАЩАНЕ НА ПРАЗНИКА ГЕРГЬОВДЕН

И днес през април се втурва с пълна сила в нашите земи — в някогашните земи на траките — южнякът. И когато широките вълни на вятъра от юг, понесени над равнините, започнат да заливат със свежа светлозелена пяна и хълмовете, и склоновете на планините, на първия ден от последната седмица на месец април (на 23 април по стар стил) се е празнувал от незапомнени времена по цялата наша земя един празник, наречен по-късно Гергьовден, свързан с вярването, че мистерията на пролетното събуждане се извършва на самия ден:

Ни прела гора, ни ткала —
са зима болна лежала.
Кога ми дойде Гергьовден,

сама се гора облекла,
се во зелена долама,
се во зелено кадифе.

(Шапкарев, ч. III, стр. 729)

Хората с особена възбуда очаквали празника, който в народното съзнание се отделя от всички останали празници по своето значение. В Северозападна България, в селата Железна⁴¹ ⁶⁶ и Копиловци²¹, смятали, че от петте най-големи празника (Гергьовден, Великден, Спасовден, Никулден и Коледа) най-големият празник е Гергьовден. А и един век по-рано в тоя край „Гергьовден се е ползвал у българите с особено уважение“¹⁰⁴. В Югозападна България, в Багрени, Кюстендилско¹⁰⁵, Гергьовден е бил свързан с най-много обичаи. И в Каменица¹⁰⁶ той бил „важен празник главно с обичаите, които се извършват тогава“. В Родопите, в Пещера, допреди 70 години Гергьовден е бил у българите най-големият празник¹⁶, в Широка лъка се радвали най-много на празниците Гергьовден, Великден и Илинден, но св. Георги бил тачен повече от другите светци²⁶, а в Смолян — Райково⁷ и в селата Варвара⁹ и Върбово⁴⁸ смятали за най-големи празници Гергьовден и Великден. Българите мохамедани в Смолян празнували Гергьовден като байрама⁵², а тези в Гоцеделчевско — и „повече от байрама“¹⁰⁴. За българите мохамедани в Девин³⁴ най-големите празници били рамазан-байрам, курбан-байрам (70 дни след първия) и Гергьовден, а по-малки — Димитровден и Петровден. За куцовласите в Родопите най-големите годишни празници били Гергьовден, Велик-

ден и Петровден, но от тях „най-тежък“ бил Гергьовден и даже да се намирали на път, спирали се, за да го отпразнуват^{35 36}. Някои куцовласи ми казаха, че имали Гергьовден за много голям празник, но те не знаели защо⁶⁴. Това отношение към празника е отразено и в редица народни песни. От тях се вижда, че най-пълнокръвно и масово се чествувал всред народа Гергьовден и че този ден се е чувствувал като празник по-голям и от деня, който единствен в календара се нарича „велик“. Така в една песен, записана в Русокастро, Бургаско през 1898 г. (СБНУ, кн. XXVIII, стр. 407), която се пее при това през великденските пости, на танца боенец, се казва:

На личен ден съм роден,
на личен ден Великден.

а ош'по на личен кръстена,
на личен ден Гергьовден.

А в друга песен, с непосочено място на записване (СБНУ, кн. XXVIII, стр. 439), се казва:

Хубав ден Великден

ощ по-хубав Гергьовден.

Показателна е характеристиката на двата празника в песен от Копривщица (СБНУ, кн. XIV, стр. 7):

Днеска е свети ден, Великден,

ощ по-хубав Гергьовден.

Като се има пред вид, че от църковно-християнско гледище се явява много по-съществен и изключителен по значението си денят, в който се чествува „възкресението“ на основателя на тая религия, отколкото денят, определен за чествуването на един от по-късните борци-мъченици за утвърждаването ѝ, за какъвто се смята светецът Георги, можем съвсем определено още тук да открием първите следи, които ни отвеждат извън кръга на схващанията, които са могли да се зародят в религиозните среди. Можем още тук да почувствуваме повей, който идва от дълбочините на една езическа древност. А силен път на първичност и на хилядолетна древност идва и от самите обичаи и обреди, които показват при най-беглото запознаване с тях, защо Гергьовден се е смятал за изключителен празник. Тези обичаи се изпълвали още нощта срещу празника, а някои от тях започвали една седмица преди това.

До нас са достигнали по-малки и по-големи късове живот с изbledнели багри от времето, от историческата съдба и от една религия, която в името на отвъдното е отричала онова, което е имало дъх на плът и земя. И по тия късове и отломъци, част от които са се превърнали в прах или са били преоцветявани, трябва да се възстановява великолепието на някогашната ваза, в която са трептели свежите тонове на един пълнокръвен и далечен живот.

НОЩ НА ОСНОВНИТЕ ГОДИШНИ ОБРЕДИ

Срещу Гергьовден и на самия празник се извършвали много обреди, които по своя характер са основните, свързани с човешкия живот, и са ставали само на този ден или са били свързани по-късно с него. В своята съвкупност те представляват една величава служба на човека, населявал оня кът от земната твърд, където, както никъде другаде, едно толкова малко пространство природата е изпълнила с толкова много разнообразие и красота, и са били завещавани от поколение на поколение с неотменността на неотмиращите вярвания. И тази служба се извършвала под огромния купол на небето през нощта — извън селището, по полето и височините, на поляните в горите и в реките. Нощта срещу Гергьовден се изпълвала по цялата наша земя с шум от стъпки и със сенки, плъзнали извън селището, към реките и изворите, към горите и поляните.

ОБРЕДНО КЪПАНЕ И ИЗМИВАНЕ С РОСА

През нощта срещу Гергьовден се извършвали обреди с роса, тъй като според народното вярване тогава всичко било „повито с блага роса“²⁴. При този обред най-напред излизали от къщи жените, още преди да са пропели петлите, и се отправяли в тъмното към ливадите или към някои поляни, близо до реки и извори. Тук, неудържимо повлечени от тъмната вълна на вековния обичай, момичета и жени са сваляли дрехите си, хвърляли се върху покритата с роса трева и се изкълпвали, като се търкаляли в нея. Къпането с роса се правело за здраве и хубост¹⁵, „за да бъдат здрави и весели“¹⁴.

Обредът е бил запазен до наши дни, особено в Родопите: в Смолян²⁹, в Райково—Смолян⁸ и в Чепеларе²⁴. В Чепеларе той се е запазил у християни и у българи-мохамедани⁵². В Девин⁵⁵ окъпвали с роса малките деца, а се валяли голи в росата „само краставите“. В Раднево, Старозагорско, тръскали крушовите дървета преди изгрев слънце и ръсели с росата, която пада от тях, малките деца, за да растат и да бъдат здрави⁴², или пък търкаляли децата под фиданките³². Запазил се е обичаят до наши дни и в Шипка, където болните и особено краставите се търкаляли голи из ливадите, защото вярвали, че „непременно оздравяват“, но ходели и здравите да се търкалят

по росата, за да не ги лови краста, и са се заразявали понякога, та им казвали: „Нямал краста, а отишъл, та я донесъл“¹⁰⁸. Това трезво отношение към обряда напомня едно изказване на Хермин, комедиен поет на старата атическа школа, съвременник на Перикъл (490—429 пр. н. е.), който според съобщение на Атеней установявал връзка между споменатото заболяване и заетия от траките култ на Дионис¹⁰⁹, и показва произхода на обичая у нас да се търкалят в роса.

По-рано обредът с роса е обхващал търкалянето с голо тяло в тревата. Засвидетелствуването му до наши дни, макар и на по-малко места, ясно доказва това. По-късно обаче поради обществените услужливости и по-трезвото отношение към обряда той се запазва в изменени форми: започват да се търкалят в росата с дрехи или само да си измиват лицето, ръцете или косите. Запазването му обаче и в тези форми говори за силата на първичния обичай. Така търкаляли се с дрехи в росата в Кара Ризово, Неврокопско⁵⁹, и в Кривня, Разградско¹¹⁰, а в Багреници, Кюстендилско, са правели това в ечемичена нива, за да не ги боли кръст през годината¹⁰⁵. За валяне в росата и за оздравяване след това съобщава и Л. Каравелов¹¹¹. Ходели някои по ливадите и само си измивали с роса лицето, очите и ръцете в Смолян²⁹, в Райково—Смолян^{7 30}, в Широка лъка⁵³, в Преслопа махала, Широколъшко⁴⁸, в Чепеларе²⁴, в Девин⁵⁵, в Кривня, Разградско¹¹⁰, и в Шипка¹⁰⁸. Във Върбово, Широколъшко, с роса миели лицето, ръцете и краката си¹⁴. А в Устово—Смолян младите не само се валяли в близките ливади, но и пиели роса¹⁷⁰.

Къпането с роса преди изгрев слънце ни разкрива обред, в който намира израз волята да се пренесе силата на пролетта чрез росата върху човека.

ОБРЕДИ С ВОДА: КЪПАНИЕ И ИЗМИВАНЕ В ИЗВОРИ И РЕКИ

В обредите, които се извършвали срещу Гергьовден, а и на самия ден, значително място заемала изворната и речната вода. Един от обредите е бил къпането или измиването в течаща вода преди изгрев слънце. Този обред е бил извършван главно от жени и там, където е бил запазен старинният му характер, те са отивали на изворите и реките също сами. Това се правело след изкъпването с роса. Мъжете са излизали от къщи едва след завръщането на жените, което ставало и след като наберат цветя и начупят разлистени клонки. Но малко от обредите с вода са отбелязани, защото, както се изтъква, „женските обичаи са се почти забравили, а и на времето не са били записвани“¹¹³.

Отбелязано е, че в Чипровци, Михайловградско¹¹⁴, всички жени, които имали овце при един общ овчар, тръгвали заедно, след като се мръкне, за егрека (кошарата, саята) и преспивали там, а като наближало да се разсъмне, отивали най-напред на реката и едни се

окупвали, а други само се измивали, за да не ги хващат болести. Мъжете чакали жените да се завърнат и тогава отивали на егrecите. Този обред по поречието на Струма е запазил и друг, навярно по-старинен смисъл, свързан с плодovitостта на жената и с любовта. В Багреници, Кюстендилско, преди зори момите се миели в реката там, где то се върти водата, за да се въртят ергените около тях¹¹⁵. В Бобошево, Станкедимитровско, момите се събирали на групи, тръгвали нагоре или надолу по Струма и като намерели някъде по-притулено място, засуквали дрехите си до пъпа, влизали в реката и се потапяли три пъти¹¹⁶. В затътеното родопско село Стойките, Широколъшко, отивали на реката само момичетата и тук се миели и играели¹⁹, така че реката е била предоставена на тях. Подробности обаче относно характера на игрите им не можахме да узнаем.

В Беломорска Тракия, в Дедеагачко^{86 87}, момичетата могли да излизат сами преди изгрев слънце само срещу Гергьовден. И тук те отивали да се къпят, а момчетата ги причаквали скрити, когато се връщали. Отглас от обичая намерихме и у мохамеданите в Глоджево, Кубратско³. Тук момичетата на групи в тъмни зори ходели сами по полето и в гората. Те пеели старинни песни, чието съдържание не можаха или не искаха да ни кажат, удряли с ръце дайрета или тави, вързани за дръжките о дърветата. И младежите ставали в тъмно и се разхождали из гората и полето отделно от девойките. За къпане не се споменава, но песните и звуковете от ударните инструменти са извънредно интересен момент, напомнящ Дионисовите мистерии.

Наистина обредното къпане с роса и вода трябва да е имало много дълбоки корени във времето и земите ни, за да се опази до наши дни. Само една извънредно силна традиция е могла въпреки обществените норми на поведение, църковните догми и страха от поробителя да премине през вековете, за да кара младите жени и девойки сами в нощта да се къпят и мият с роса и вода по ливадите и поляните, в реките и изворите. В по-ново време се запазва из цялата страна къпането или измиването на Гергьовден преди изгрев слънце за здраве на мъже и жени като общ обред за здраве. В Перущица и Брестовица, Пловдивско, всеки гледал да се окъпе в реката, за да не го тресе през лятото¹¹⁸. За здраве се къпели в реката преди изгрев и в Тревненско¹¹⁹. В Шипка си измивали само лицето или се къпели в реката и в друга течаща вода¹⁰⁸. В Каменица болни хора отивали предния ден там, където се сливали две реки, за да се омият и да пият вода преди изгрев слънце¹²¹.

Най-пълно до наши дни са се запазили обредите с вода във вътрешността на Родопите, където успяхме да ги установим с повече подробности, доколкото те са се извършвали за здраве. При това в селищата със смесено във верско отношение българско население те са повече запазени у българите-мохамедани, защото потурчването ги е извело от кръга на раята, подложена на своеволията на поробителите. Така в някои родопски селища с българи-мохамедани и християни, като Девин, на реката са отивали само жените от българомохамеданските семейства²².

В Девия жени и момичета са измивали ръце и лице, а някои се хвърляли и цели за здраве, като търсели ляв вир или наляво въртяща се вода, каквато имало при водениците с въртящ се наляво камък. Някои болни прехвърляли с чаправ вода три пъти над глава^{27 55}, а други пък прехвърляли над главата си вместо вода речни камъни²². В Райково—Смолян^{8 30} е продължила съвместно традицията отпреди мохамеданчването и на извора Св. Иван, който се намира всред селото, се измивали и българи-мохамеданки, и християнки от околните села, като някои изминавали по десетина километра. Водели с каруци и болни. По-късно се къпели и мъже, и жени, като отивали до по-далечните места заедно. В Смолян^{10 29 40 52} на Гергьовден, преди да са пропели петли, всички българи-мохамедани тръгвали за изворите в местността Грашица, като се изпреварвали, за да стигнат и се изкъпят по-рано. След като се измиели с роса⁴⁷, къпели се цели — и здрави, и болни, и особено болните и онези, които имали рани по тялото си. Смятали при това, че ако човек е грешен, водата забоботвала и го плашела. Някои само измивали ръце и лице. Освен това миели ръцете и лицето си и на аязмото — в заграденото в параклиса изворче. В Смилен, в местността Камен Дука, минавали през дупка и излизали при водата, за да се изкъпят⁵². В Долно Райково отивали на извора Бралото, който бил заграден, и влизали един по един, за да се изкъпят цели, и мъже, и жени — за здраве и за берекет⁴⁰. В Асеновград ходели рано сутринта на реката, миели се за здраве и къпели болните¹²². В Петково, Смолянско¹²³, жените на Гергьовден непременно се къпели в течаща вода — река или поток, а хората, които постоянно боледували, окъпвали в „лява вода“, каквато се образувала във вировете под малките водопади, там, където бързо течащата вода се връщала малко назад, и то наляво, или там, където водата се втичала стремително от едната страна на вира, а после се извивала и движела в противна на течението посока. И на други места в Смолянско¹²⁴ жените и децата ходели да се къпят в реката, за да бъдат здрави до другия Гергьовден, а болните водели и окъпвали в лява вода или в мочурища. Лява вода търсели и в други селища. В Широка лъка^{26 57}, макар че реката тече през самото селище, ходели на 15 км далече от него, за да се мият на едно място, където имало ляв завой на реката и се образували въртели наляво, та имало лява вода. Там отивали и жени, и мъже и при миенето, за да не ги хваща болест, прехвърляли по три пъти⁵⁷ вода над главата си, а някои пък прехвърляли водата два пъти през лявото и един път през дясното рамо³¹. В махала Стикъл, която отстои на 5 км от Широка лъка, се миели също с лява вода⁴³. Служели си с лява вода винаги при баяния⁶¹ и в случаите, когато трябвало да се развали направена магия от магьосници²⁶. И тъй като човек ставал ненормален поради някаква магия, измивали го и изпирали с лява вода и „имало много слу- чай, когато положението се подобрявало“⁴⁶. С лява вода се миели и в други дни, особено при болни очи и при екзема³⁸. В Чепеларе³³ на Гергьовден (Адрилез) българите мохамедани след измиването с роса отивали преди изгрев слънце на извора Св. Георги, за да се измият

(българите не ходели¹⁵), а някои се къпели цели голи в извора, като влизали един по един. Освен това ходели и на реката, където имало ляв вир, за да се измият. Тук, обрнат срещу течението, всеки прехвърлял с ръка три пъти вода над главата си, така че прехвърлената вода да потича след него, като казвали: „Каквото има у мене (болно) — всичко да изчезне, тука да остане.“ Прехвърляната вода — като че ли цялата река минава през човека — е трябвало да отнесе зад гърба му всичко, което е очистила, снела от него. Самата Фатмя³³, която ни разказваше това, добави напълно уверено и искрено, че тя една година лично е изпитала силата на водата на Гергьовден: била й посиняла ръката, но след като се измила, й минало, като останала само една болка в лакътя.

Твърденията, че се получавало изцеление след изкъпването или измиването, трябва да се приемат за лекувания чрез самовнушение и да се разглеждат като указания за силата на това внушение, а оттук и за силата на народното вярване в чудодейната сила на водата този ден. Високата степен на масово внушение говори също за дълбоката, вековна утвърденост на празника.

Що се отнася до търсенето на лява вода, никое от разпитаните от нас лица не можа да ни даде някакво обяснение. Обяснения не са дадени и никъде другаде. Но предполагаме, че лявото движение се е схващало от българите като магичен знак за пролетното възраждане и за всяко възвръщане на силите и на живота и че това схващане се корени в представите за пътя на слънцето. Видимото движение на слънцето от изток към запад, където то, постепенно губейки силата си, изчезва, е ход надясно. Невидимият му път от точката, където то е изчезнало зад хоризонта, към мястото, в което се появява отново сутринта, може да бъде само ход наляво! Тези представи ще са определили схващането на пътя на слънцето и през годишните времена. На тях би съответствувала географска карта, на която изток ще е даден вляво, а юг — горе. От пролетта, която прилича на утрото, към зимата неговият ход е ход надясно. А от повратната точка, от която слънцето тръгва към изстиналата земя, за да й даде отново своята съживяваща топла светлина, движението му е ход наляво. Следователно обредът с лява вода ще е бил магия за пролетното възвръщане, за възвръщането на силата и живота в природата и в човека след зимата, магия за възраждане, за обновление. Лявото движение ще е било според първичното народно схващане, макар и днес то вече да не се съзнава, знак на възраждането, на пролетния обрат, на повратата към живота. По тоя начин търсенето на лява вода се съгласува напълно със същината на празника в разгледаните дотук обреди.

Но не само земната вода притежавала на Гергьовден чудодейна сила. Такава сила имал и дъждът. Той лекувал, той давал и плодородие на тоя ден. Ако на празника вали дъжд, в Петково, Смолянско, всички излизали по дворовете, за да се измият или окъпят с лековития гергьовски дъжд, а за нивите всяка капка от гергьовския дъжд носела жълтици¹⁰⁸. Много се радвали и в Широка лъка, когато вали дъжд на Гергьовден, защото той давал плодородие²⁶. А куцо-

власите смятали, че дъжд на Гергьовден цяла година хранел^{35 36}. Ак паднел дъжд на Гергьовден, той нямал цена — толкова бил бережел, — вярвали и в Нови пазар и Еньово¹²⁶. Старите вярвания за чудодейната сила на земните води и на дъжда през нощта и деня и пролетното възраждане много по-късно, след като на древния пролетен празник започва да се чествува един християнски светец, свързват с мисълта, че св. Георги давал роса и дъжд⁷⁰.

Изкъпванията и измиванията в извори и реки на Гергьовден, които са отбелязани на много места, не са очистителен обред. Тези изкъпвания и измивания не могат да се разглеждат и като остатъци от някакъв самостоятелен култ към водата, както Каниц отбелязва без убедителни доказателства у славяните в Балканския полуостров, особено в местата около отдалечените планински клисури¹²⁷, а са моменти от цялостен гергьовденски култ, както може да се заключи от свързването на обредите с вода с редица други действия, извършвани същия ден. Към същия извод ни води и вярването, че водата получава особена сила, която дарява живот, здраве и плодovitост само на празника, което значи, че действието на водата на Гергьовден е подчинено на един ритмичен прилив на силата на възраждането. Тъкмо затова и изкъпването на Гергьовден е било първото, а може би за някои и единственото къпане през годината. Къпели се за пръв път през годината на Гергьовден и в Бобошево¹¹⁶, и в Бесарабия, където къпели за пръв път и добитъка¹²⁸. И в самото обосноваване на това първо къпане се долавя същият смисъл. Според народното вярване на този ден се къпела за пръв път и мечката и това вярване намираме и в Кривня, Разградско¹¹⁰, и в Перушица, и в Брестовица¹⁰⁹ и другаде в Пловдивско¹²⁹. При обосноваването на този обичай се изхождало, разбира се, не от някакво наблюдавано на Гергьовден събуждане на мечките, а от мисълта, че тези животни, които са претърпели зимата в сън, е трябвало да се събуждат именно на този ден за нов живот, да се възраждат на този ден с окъпването си, защото водата е получавала тъкмо на празника особена сила.

Къпането с роса по ливади и поляни и във водата на извори и реки през нощта срещу най-големия пролетен празник, в която хората не са спели, разкрива една неудържимо бликаща първичност, изваща от тъмнината на хилядолетията. Само един могъщ жизнен заряд е могъл да запази под булото на традицията векове наред обредите, които не се вместили в рамките на обикновения селски бит в миналото, бит на хора, обвързани не само от обществените условия и от една религия, която е потискала жизнените пориви, но и бил смутен от седемвековен политически гнет. А като се вземе пред вид, че те са се извършвали от жени, които за известно време през нощта се явявали едва ли не пълновластни господари на реките и поляните, имаме достатъчно основание да се насочим определено към тракийския култ на Дионис, свързан с действията на вакханките. Най-важният извор за този култ, зает и от гърците, е трагедията „Вакханки“, чийто автор е гръцкият трагик Еврипид, живял от 483 до 406 пр. н. е. и прекарал последните години от живота си, когато и написал

споменатата трагедия, при двора на цар Архелой в Македония. Тук култът на Дионис е бил още запазен в първоначалната си сила и във вакхическите празници участвували „всички жени“¹³⁰. Плутарх твърди, че македонските жени били предадени на орфическите и дионисовски оргии и че вършели обреди, подобни на тези, които вършели жените, живеещи около Хемус¹³¹, а от трагедията на Еврипид „Вакханки“ действието на която се разиграва в Македония, узнаваме, че вакханките имали свои свещени планински поляни при извори, където извършвали своите дионисовски обреди и където ставали техните хора, и че те жестоко наказвали всеки, който дръзвал да отиде в техните места и да ги безпокои. Достигналите до нас сведения за вакханките могат да обяснят прекарването на част от нощта срещу Гергьовден от жени и момичета у нас извън селищата сами, за да извършат някои обреди — къпания, валяне в роса и др., както и опазената през вековете традиция мъжете в селата да предоставят тогава на жените реките, изворите и поляните, за да извършват те необезпокоявани своите обичаи.

Но има и изображения върху оброчни плочи, посветени на нимфите, които са явно оформени с черти на вакханки. В тези оброчни релефи намираме изобразени три нимфи, понякога голи, заловени за ръце в хоро, като често до тях е даден съд, от който изтича вода, което предава изразително култовите места на вакханките около течащата вода на изворите, техните къпания, характерните им групови събирания и танци—хора. И това ни води до мисълта, че траките са започнали да почитат някои от вакханките под образа на нимфите. А оттук, обърнем ли поглед към южнославянските вярвания, изправяме се пред образи, които странно и напълно съчетават черти на вакханките, на нимфите и на жените от обредите, извършвани у нас през нощта срещу Гергьовден — образите на самовилите и самодивите.

Както почитателките на Дионис, вакханките, се събирали всяка година в групи на своите планински поляни край извори, така и самовилите, които владеели „планинските рудини и езера“ (СбНУ, XXVIII, 204), се къпели и играели на своите хоролища „на групи“ (СбНУ, XXVIII, 202). Подобно на вакханките и вилите те носели риза (цяло облекло като небридите, макар и полупрозрачно) и венец на главата си. Както нимфите и вакханките били господарки на своите извори, и вилите владеели изворите и могли да ги „заклучват“. Според народните предания и песни самовилите, преди да се къпят, снемали самовилските си ризи и самовилските венци и тогава ставали „моми като всяка мома и могло да се грабят“ (СбНУ, XXVIII, 204). И ако някой юнак или овчар успявал да издебне и да грабне ризата и венеца на някоя увлечена в пляскането и играта къпеща се самовила, той можел да си я отведе в къщи, да заживее с нея и да има от нея и деца. Тези предания разкривали близостта между самовилите и вакханките, които са били именно обикновени жени извън оргиастичните си обреди, без своите дионисовски атрибути. Тези предания разкриват и близостта между вакханките и българските жени през време на гергьовските обреди и отразяват навярно и кон-

кретни случаи, вплетени на българска почва в мита. А до каква степен самовилите напомнят вакханките като физически същества, може да се заключи и от обстоятелството, че те са единствените митични същества, които биват назовавани по име, с обикновени женски имена — Стана самовила, Радка, Дена, Магда и др. Само името Гермеруда се отклонява от познатите имена, но това име може да се изведе сигурно от тракийски език — поне в първата си съставка. Жените у нас през време на гергьовските обредни къпания напомнят самовилите и с това, че те се къпели през нощта, преди изгрев слънце, и напускали поляните и изворите при зазоряване. Подобно пък на вакханките, които напускали селищата си и отивали в планините само през известно време — през дните на чествуването на Дионис, и самовилите не живеели постоянно в своите поляни, където играели хората си и се къпели в изворите. Те идвали там от своето село („Змейково“) през пролетта и се връщали в селото си през есента (СБНУ, XXVIII, 206). От описанието на Еврипид се вижда, че вакханките жестоко наказвали всеки, който идвал в техните места и ги смущавал. В същата връзка вероятно се е зародил и митът за наказания на младеж, видял къпещата се Диана¹³². А това сближава също вакханките със самовилите, които „се сърдят, когато спят на игрищата им. . . под дърветата им. . . , когато ходят нощем, додето не са пропели петлите, на извора им да гребат вода и да ги безпокоят, когато се къпят в него, и който направи това, те го събхтват или го уе-мат. Събхтаният повече, а уегият осакатява“¹³³. Самовилите „оградисват“, т. е. наказват с паралич. Но, както могли да дават болести, самовилите могли и да лекуват. Това те правели особено през русалските празници, които ще разгледаме по-нататък, и когато бъдат призовани или задължени да върнат към живота някой юнак. За тази цел те си служели с билки, които познавали и употребявали, както си служели българските и тракийските жени и особено магьосниците през нощта срещу Гергьовден. А нека споменем и това, че ако вакханките след своите танци падали на земята и пиели от там (?) мед, и самовилите се хранели с мед, като събирали и „бяла медовина от сърцето на овошките“ (СБНУ, XXVIII, 205).

У самовилите намираме и някои моменти, които не ни са засвидетелствувани нито у вакханките, нито у техните култово преизградени образи — нимфите. Имаме пред вид, че самовилите си служели със стрели, че яздели елени (СБНУ, I, 55) и че отивали, яздейки елени, при луната (Трем, 128). А някои от самовилите били и страстни любителки на музиката. Но тъкмо тези моменти могат да станат изходна точка за установявания, които да потвърдят връзката на самовилите с тракийската религия, а и връзката в тракийската религия между образите на нимфите и образите на Котито и на Бендида почитана по-късно от траките под гръцкото име Артемида и под римското име Диана. Котито, чествувана с оргастични танци, била закрилница и на музиката, а Бендида (Артемида), закрилница на лова и на нощта, е била изобразявана възседнала сърна, с колчан стрели, с факла, а и с лунен сърп над нея.

Свързването на самовилите с вакханките и нимфите, а и с Котито и Бендида е напълно приемливо с оглед и на това, че образът на самовилите е създаден у южните славяни след заселването им на Балканския полуостров, че този образ е минал именно от тях и у русите, както посочват някои автори¹³⁴. Трябва при това да се отхвърли митологичното обяснение на Х. Махал, че самовилите били първоначално „водни деви, олицетворение на небесните облаци, като към облачните явления се прибавили подземни, в резултат на което възникнали водни и земни вили, русалки и пр.“¹³⁵, и да се изтъкне правилното насочване на Ив. Венедиков към тракийската религия в неговата статия за самодивите¹³⁶. Опитите да се обяснят думите самовила и самодива^{136 137} ни изглеждат все още неубедителни. Някои от тези опити не са съгласувани с принципите на южнославянското словообразуване, а в някои от тях личи стремежът да се изтъкнат у самовилите черти, които не са най-характерни за тях. Ние смятаме, че неудачите се дължат на желанието да се изведат от славянски и латински език имената на образи, които са заети от траките, и сме склонни да мислим, че думите самовила и самодива са етимологизувани тракийски думи или техен може би и не съвсем точен превод. И от тая гледна точка има нещо примамливо в обяснението на Миклошич¹³⁸, който извежда вил-а от вил-нея = лудувам, беснея и по този начин свързва думата вила с гръцката дума менада (*μαιαδῖς* от *μαίωμαι* лудувам), както са били наричани вакханките, които са според нас първообразът на самовилите поради своите оргиастични обреди. Ние не знаем тракийските думи за вакханка и нимфа, за да можем да определим дали менада е от своя страна превод от тракийски език, но мнението на Миклошич свързва според нас самовилите с техния истински първообраз — вакханките.

В южнославянските вярвания и предания за самовилите и самодивите отзвучават древнотракийски представи, свързани с вакханките и нимфите, с Котито и Бендида. А моментите, които свързват обредите на българските жени през нощта срещу Гергьовден с вакханките и нимфите, от една страна, и със самовилите, от друга, разкриват не само връзката между някои български обичаи и тракийските култове, но и хвърлят светлина върху процеса на създаването на култовите образи у траките, който ще бъде разгледан по-основно във връзка с техния култ на хероса.

НОСЕНЕ НА ВОДА И РОСА В КЪЩИ

На празника носели вода и в къщи. Но това не е било обикновеното носене на вода, вършено всеки ден, а е имало обреден характер. Преди всичко водата се носела преди изгрев слънце, както в Родопите^{33 40 47} и в Беломорска Тракия^{86 87}, така и в Северозападна България¹⁴⁴, и се вземала от местата, където жените се къпели или миели. Затова тя била обикновено лява речна вода, както в Широка лъка²⁶, в махала Стикъл, Широколъшко⁴², и другаде, или изворна вода, както в Чепеларе³³, или пък вода от аязмо, както в Смолян²⁹. Някъде во-

дата се носела и от по-далече: от оброчището при Пещера вземали вода на Гергьовден не само жителите на града, но и жителите на околните села⁶². Когато вземали вода, както в Devin, от обикновено място на реката, пълнели стомните с обърнати отвори по течението, а не срещу него²⁷. Тук може да се долови първичният смисъл на онова, което днешните жители вършат само по навик: при това положение на стомните водата влиза в тях с обратно движение на течението на самата река и се образува, така да се каже, изкуствено „лява“ вода. Котлите, с които момичетата носели вода от извора или от реката, напичвали със зелена трева в Стойките, Широколъшко¹⁹, с коприва и здравец в Кривня, Разградско¹¹⁰, със зелени клони в Широка лъка⁵⁷.

Подчертава характера на обред и това, че през цялото време, докато стигне в къщи, она, който носи водата, мълчи. Затова и тая вода се нарича „мълчана“⁵⁷ или „нямска“ вода¹²². Това се правело навярно за да не се лиши водата от магическата си сила: да не бъде извадена чрез човешкия глас от състоянието, в което е взета и в което има чудодейните си свойства, и да не дойде по гласа зла сила. Освен това, ако той, който носи водата, срещне по пътя си някого, отлива три пъти от нея⁵⁷. И това никой не може да обясни днес защо се прави. Този момент от обряда представлява обаче даряване на вода, което се е срещало у древните гърци и което е било привичен обред у тях в култа на мъртвите¹³⁹, а навярно не само у тях. А връзката на празника с култ, изграден върху култа на мъртвите, ще разкрием по-късно. С донесената вода пълнели всички съдове в къщи, като изхвърляли преди това водата, останала от по-рано¹⁹. С мълчаната вода извършвали редица обреди през деня, а я пазели и през цялата година против болести, защото тя не се разваляла³³.

Освен вода носели в къщи и роса, която обирали от тревата и от посевите преди изгрев слънце. В Обручище, Старозагорско, стопанинът, докато обикалял нивите си на празника преди изгрев, мокрел една кърпа с роса и когато се върнел в къщи, изцеждал напоената с роса кърпа в един съд⁴. В Гела, Широколъшко, след като се измиели с роса на ливадите, събирали я в шише и я носели в къщи, където я пазели за лек¹¹. В Широка лъка събирали за лек роса в съд³⁸ или „хващали“ роса с брадва и лекували с нея през годината струпей, ранички и екземи⁵⁷. В Кремена, Смолянско, събирали роса в чашка или чинийка³⁹. А в Чепеларе някои жени (посочиха ми една от тях и поименно) ходели голи из тревата яхнали гръбач—ръжен, т. е. уред от огнището, и с него обирали роса²³. Този начин на събиране на роса, който успяхме да отбележим само в Чепеларе, сигурно се е прилагал и другаде и ни пренася в една изпълнена с древноезически обреди нощ, през която българската жена застава пред нас в един образ, различен от очертания в народната песен и познат от всекидневния бит — в къщи и на нивата. Този неин образ ние виждаме през пролуката на празничната нощ, когато тя е извършвала своите странни обреди, преобразена от внушението на традицията и от вярата в своите тайни сили и възможности поради предаден ѝ от по-раншните поколения „опит“. И трябва да е бил наистина твърде мощен той

глас от древността, който я е извеждал през нощта от къщи и я карал да извършва сама гола този обред.

Голотата при този обред е различна по своя смисъл от заголването в реката и от голотата при окъпване с роса и вода. Голотата при този обред е средство за премахване на всичко, което може да пречи на свободното и неограничено осъществяване на едно магическо действие. Поради това и магьосниците са извършвали своите обреди с разпуснати коси, с дрехи без възли, без пръстен и колан, а понякога и съвсем голи в древна Гърция, където впрочем голотата в култовете е била рядка и нехарактерна за гърците¹⁴⁰. Това обстоятелство ни насочва към тракийска традиция и поради многобройните обреди, извършвани у нас с голо тяло. Може да се приеме обаче, че в разглеждания случай голотата е и средство за защита от зли духове¹⁴¹ въз основа на някакво схващане, че голото тяло, което се слива с природата, по същината си е недосегаемо за тях.

БРАНЕ НА ТРЕВИ И ЦВЕТА, ОТКЪРШВАНЕ НА КЛОНКИ И ОБРЕДНИ ЗАКИЧВАНИЯ

Срещу празника преди изгрев слънце в цялата страна пръснатите изливадите и поляните, край реките и изворите млади жени и момичета, излезлите за тая цел от къщи възрастни жени берели треви и цветя и чупели разлистени и разцъфнали клонки. И защото почти всички обреди на празника се извършвали всред цветя и цвят, оня, когото чествували, бил наричан от народа ни не свети, а цветен:

Тръгнал ми е цветен Георги сутрин рано на Гергьовден.
(СбНУ, XXVIII, стр. 457)

Някъде младежите и девойките, а отделно от тях и младите невести тръгвали на групи из гората и по полето, за да берат цветя и треви. Самото бране е запазило ясно следите на обредност и се придружавало от хорово пеене. С цветята и тревите се извършвал първият обред — закичването, още там, извън селището. От цветята момите виели венци и китки и ги слагали на косите си, младите невести втъквали цветя в украсените с везба пазви, а младежите — под калпаците и в поясите и в силяхите (кожените пояси, в които поставяли оръжието си). Това се посочва и в песен, записана във Врясово, Айтоско, и в Желязково, Елховско (Къзклизе, Казълагачко) (СбНУ, XXVIII, 439). Девойките си слагали някои треви и цветя по дрехите, като се ръководели от символиката на наименованията им или от някои техни особености. В Бобошево, Станкедимитровско, момите късали лепич (малките бодливи топчета на едно високо широколистно растение, които се полепват, когато бъдат докоснати) и сами ги хвърляли върху дрехите си, за да се лепели и младежите така о тях¹⁴². В Багреници, Кюстендилско, слагали лепич непосредствено върху тялото си и върху главата, пак за да се лепят ергените о тях¹⁰⁵. Ясно

е, че чрез закичването с лепич и павит трябвало да се възбуди у лица от другия пол действие, подобно на онова, което съответствува на характерното качество на това растение — да се прилепва плътно и мъчно да се отделя. Следователно самото закичване може да се определи като магия с еротична насоченост. Момите българки-мохамеданки в Чепеларе, след като се изкъпели, ходели по ливадите и търсели „любовното биле делидилен“ (трева с нарязани листа и благоуханни корени) и се закичвали с него, за да бъдат търсени⁵². Било за пренасяне на силата на някои треви и цветя върху тялото, или за възбуждане на определено желание у младежите, момите зашивали в пояса си по малко от билките топоче, гориче, врткавче, свртика, горочвет, незабравки, уста има, език няма и др. в Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵. Но особено много се използвало действието на тревите и цветята при люлеенето и затова ще разгледаме някои обичаи с треви и цветя във връзка с него.

В закичването с треви, които трябвало да направят младите да бъдат желани, в къпането или миенето на места, където водата се върти, за да се въртят така и младежите около девойките, прозвучава ясно един основен мотив в празника — мисълта да се свържат на този ден младите в любовта и в брака. Тази насоченост на разгледамите обреди очертава още по-определено, че празникът е бил посветен по начало и на любовта и брака и с това на продължението на рода. Това обяснява и защо при по-късното свързване на празника със св. Георги последният бил изобразяван по женските накити (по тепелъците и пафтите)¹¹³.

Накичванията с треви и цветя са се вършели също така за здраве, а и за запазване от зли сили. Така на Гергьовден жените кичели главите си с клонче от глог и със стрък от коприва в Церова кория, В. Търновско¹⁴⁴. В Хасково слагали коприва на главите си и на кръста си „за здраве“ и „за да не ги боли кръст“¹⁴⁵. Затъквали се с набраната от някой член от семейството коприва мъже и жени, млади и стари в Глоджево и в Севар, Кубратско, за да не ги боли глава^{44 45}. С коприва и босилек се накичвали циганите от квартал Луковица на Пещера²⁸. За да расте по-буйно косата, слагали си селим във Вердикал, Софийско⁷⁶.

През нощта срещу Гергьовден берели и билки за през цялата година, защото вярвали, че тъкмо през тази нощ те получавали своята чудодейна сила. А някъде, както в Нови пазар и Енево, това вярване е било толкова силно, та смятали, че и всяка събрана трева срещу празника била лековита¹⁴⁷. Тъкмо мисълта, че лековитата билка трябва да се бере през нощта срещу Гергьовден, е карала жените в Митровци, Михайловградско, да отбелязват вечерта, докато е още светло, с конец желаната от тях трева-билка, за да я познаят в тъмното, когато трябвало да я откъснат⁵¹. Куцовласите берели преди изгрев слънце на празника тревата „спреж“ (по влашки „спинджо“) заради корена ѝ, който пазели за лек главно на добитък: ако се подуело животното от ухапване, забивали парченце от коренчето в раната и животното „непременно“ оздравявало³⁵. Някъде, както е в

Рупчоско, берели билки през деня на празника, сушили ги и ги папзвали, за да лекуват с тях хората и добитъка¹⁴⁸. А другаде, както в Каменица¹²¹, берели билки през цялата седмица преди празника, а не само през нощта срещу Гергьовден. При това жените от една махала се уговаряли да отидат един ден за горски, а друг ден за речни билки. За тайни билки обаче ходели сами.

Нощта срещу празника е била нощ, в която магьосниците, вражаниците и врачките берели своите потайни билки, като ходели винаги сами. В Асеновград съществувало поверието, че магьосниците берели през нощта срещу празника бурените си¹⁵⁶, а в Чепеларе берели тогава нужните за любовни магии четиридесет цвята от „събирно и разделно“ биле³³. Същото правели и алиянците в Севар, Кубратско⁸⁹.

Закичванията с треви и цветя на Гергьовден представлява един обред за пренасяне на тяхната сила върху човека. Специфичната сила на тревите и цветята се е определяла от народа чрез преносни тълкувания и въз основа на външните белези, които са им дали и името. Така от дебеликата, която има дебели сочни листа, се пълнее, вратиката, която не изчезва от двора и около къщата, прави всичко да се свъртвява, да не изчезва, чрез лепавеца се свързват младите, като стават привлекателни, желани и т. н. Поради своята специфична сила билките бивали „събирни“ — такива, които събират младите, но и „разделни“ — такива, които отблъскват и ги разделят. Но тревите и цветята предават на оня, който ги носи, о чието тяло те се допират, и общата сила на природата, отключена тоя ден — силата, която е направила да бликнат цветя из мъртвата пръст и листа и цвят из голиите клони. Тъкмо в такова схващане може да се корени пък вярването, че всички треви и цветя стават срещу празника лековити. Тая сила на пролетното възраждане, пренесена върху човека, означава изблик на жизненост, на здраве, което в конкретните му схващания се определя като „да не боли кръст, глава“, „човек да не го тресе“ или пък като „да пълнее“, „да бъде червен“ и пр.

Обредите с треви и цветя са били свързани и с гадания, и то любовни. Така в Кремена, Смолянско³⁹, срещу Гергьовден момите намирали четирилистна детелина или сърпика, превързвали я със сребърен пръстен, навързвали всяко стъбълце с различни конци и го наричали на някой момък, като вярвали, че ще ги вземе оня, чийто стрък е пораснал най-много. В Бобошево, Станкедимитровско¹⁴², навечер срещу празника всяка мома отивала край Струма, за да търси треви с игло-видни листа. Тук тя превързвала няколко стъбла с разноцветни конци, като наричала всяко стъбло на някого от ергените, в които „е умът ѝ“, и след като превържела стъблата, отрязвала ги наравно до края. Сутринта на Гергьовден тя отивала да види над кой конец тревата е израсла и вярвала, че оня, на когото тоя стрък е бил наречен, ѝ е „късметът“.

Но ако Гергьовден е бил свързан като средпролетен ден с брането на треви и цветя, как да се обясни, че у нас е съществувал обичаят да се берат треви и цветя и на 24 юни, известен всред народа под името Еньовден (Яновден), като даже някои смятат, че на този ден „би-

любербата е обредна и повсеместна¹⁴⁹. Във връзка с това трябва да се изтъкне, че денят 24 юни, считан от римляните за ден на летния поврат на слънцето, за начало на лятото, по-късно бива установен от църквата като ден на раждането на Йоан Кръстител сигурно тъкмо поради съществуващите езически обичаи да се къпят на този празник. Денят 24 юни, както се вижда от обстоятелството му сравнително разглеждане от М. Арnaudов¹⁵⁰, се е празнувал от ранни времена и до наши дни в цяла Европа и в Африка. Основните обичаи, свързани с този празник, са били бране на билки, къпане главно в лековити извори и палене на огънове¹⁵¹. На 24 юни в Рим ежегодно се стичали поклонници към двата храма на богинята на щастието Фортуна, единият от които е бил основан от Сервий Тулий през VI в. пр. н. е. Денят 24 юни е бил и общославянски празник. На този ден, известен в Русия под името Ян Купало, „славяните заедно с другите родствени племена запалвали огънове, миели се в реките и събирали лековити билки“¹⁵². И в писмени паметници от XVI в. в Русия, като сборника Стоглав, се посочва с възмущение, че през нощта срещу празника и на самия празник Ян Купало имало езически песни, игри и танци и прескачане на огънове и че призори с виковете като бесни всички се измивали с вода.¹⁵³ И в Полша този ден е празнуван под името Собутка (Sobótka) с песни, танци и огънове през цялата нощ срещу празника¹⁵⁴. И нашите съседи, румънците, на този ден берели по полето лековити билки, които помагали много против самодивите и техните болести¹⁵⁵. И у гърците се е запазила средиземноморската и римската традиция, свързана с 24 юни.

При своето идване на Балканския полуостров славяните са носели като своя традиция празнуването на 24 юни, свързано и с брането на треви и цветя, с къпане и палене на огънове, но тази традиция се е сблъскала тук със сходна местна традиция, прикрепена към поранна дата. Твърдението, че в Западна и Южна България някои обичаи, които на изток стават по-често на Еньовден, са се прикрепили към Гергьовден, чиято „притегателна сила е расла в християнско време успоредно със значението му“¹⁵⁶, не обяснява защо само в част от България е расло значението на Гергьовден, защо собствено е трябвало в християнско време да расте значението на св. Георги над това на Йоан Кръстител и защо пък това е трябвало да става само на Балканския полуостров. А има известна разлика между брането на треви и цветя на Гергьовден и на Еньовден както по отношение на онова, което се бере, така и по отношение на обредите, които се извършват с тях. На Еньовден се берат главно билки за лек, те се подбират главно с оглед на прилагането им в народната медицина. На Гергьовден се берат треви и цветя главно като средство за пряко магическо действие и затова с тях се окичват, а с тях, както ще се види по-късно, и накичват различни предмети в къщи. Но има ли основание да се предполага съществуването на някаква силна местна традиция в брането на тревите и цветята на Балканския полуостров, която е могла да упражни влияние по отношение на деня, в който това се е извършвало, а и на самия му характер. Такова основание има. Тра-

ките в древността са се славили като лечители с билки. Така римлянинът Плиний Стари, живял през I в. от н. е. (23—79 г.), разказва: „Траките са открили бялата трева, която, както казват, спира кръвта не само когато е открита жилата, но и когато е срязана“¹⁵⁷. А от Теофраст, живял от 372—287 г. пр. н. е., който става глава на философската школа на Аристотел след смъртта му, узнаваме навярно за същата билка: „Разправят, че в Тракия има и една, тъй да се каже, много мощна билка, бузалък (*andropogon ishaemum*), която спира кръвоизлива според едни, когато е прободена вената, а според други — и когато е разрязана дори по-дълбоко“¹⁵⁸. Същият автор съобщава и за други известни на траките растения: „чийто корен и сок е лечебен, като чемериката (*veratrum*), дива краставица (*ecbaliun elaterium*), поветица (*convolvulus scamonia*). Корените на всички тия растения се събират“¹⁵⁹. Едно растение е било свързано и пряко с Дионисовите празници. Според Псевдоплутарх, живял по всяка вероятност през III в. от н. е., „от течащата му кръв (на Орфей) се родило растение, наречено китара. Когато се празнуват Дионисовите празници, то издава звук на китара“¹⁶⁰. Тракийците са познавали добре качествата на много растения. Псевдоплутарх съобщава и следното: „В гореказаната река (Марица — б. а.) се въди едно растение, което много прилича на ориган. На това растение тракийците откъсват върховете, хвърлят ги в огъня и като вдишват издигащите се пари, омайват се и се унасят в дълбок сън“¹⁶⁰. Тоя интерес към билките и навярно масовото им използване създават легендата за Траке, която ни съобщава Ариан, живял около 95—175 г. от н. е.: „Траке била нимфа, веща в баянията и билките и могла, от една страна, да отлъчва страданията чрез билки, а, от друга — да ги причинява... По името на тая Траке, изглежда, да се е нарекла и страната, която по-рано се назовавала Перке“¹⁶². Изтъкването на способността да се „отлъчват“, а и „причиняват“ „страдания“ чрез билки и наред с това на баянията показва според нас, че се е касало преди всичко за една магична употреба на билките от жените. А думата нимфа във връзка с казаното по-рано ни навежда към култа на Дионис и свързва с него и обредите с треви и цветя.

Но ако траките са били вещи в подбора и употребата на билките, те са ги също и брали през пролетта и навярно през определен ден на пролетта и най-вероятно когато е „зазвучавало“ растението „китара“. Спрем ли погледа си върху датата 23 април, ние нямаме никакви данни, които да свързват тази дата определено с някакво събитие от живота на св. Георги или с неговата смърт. За него изобщо сведенията са твърде оскъдни, за да може да се допусне, че е била известна някаква дата. Но денят 23 април, свързан с толкова пролетни обреди, нямащи нищо общо с живота на един светец, за да се приеме, че имат началото си от установяването на неговото чествуване, е бил определен сигурно от древни времена като пролетен празник на Балканския полуостров. И това е станало в тракийска среда, като се има пред вид, че на 23 април е бил празникът на Бендида и че римският празник Палилия, чествуван от римляните на 21 април, е

бил тракийски по произход, както може да се заключи от следното: 1. Съществуването на двете обозначения на празника — Палилия и Парилия¹⁶³ — говори за заемка на думата палилия, която по-късно, подхвърлена в латински език, по закона на дисимиляцията се превръща в Парилия, която се и налага в по-голяма степен. 2. Божеството Палес, което е чествувано на празника, вероятно е преминало в Рим от чужд култ. Иначе не би могло да се обясни това, че представата за него е била толкова смътна, че то бива считано „ту за бог, ту за богиня“¹⁶⁴, че е било познато в историческо време само по име, и то въз основа на самия празник¹⁶⁵, че е могло да се развие формата Парилия за обозначение на празник в чест на Палес и че „не може да се смята за задоволително нито едно от обясненията на името Палес чрез латински език“¹⁶⁶. 3. Трудностите, които се явяват от това, че божеството „покровителствува и пастирите, и града“¹⁶⁷, възникват на римска почва и са обясними чрез тракийския култ на херос. По-пълно обосноваване на гледището ни, че римският празник Палилия е бил зает от траките, ще дадем при разглеждането и на други моменти от чествването на Гергьовден.

С влияние на местната тракийска традиция, която заварват славяните на Балканския полуостров, може да се обясни и обстоятелството, че докато Еньовден е свързан с къпания, откъдето получава някъде и името си, у нас къпанията се извършват на Гергьовден, а в Югозападна България, в Кюстендилско, намираме даже вярването, че през нощта на 23 юни „всеки се пази да не прегази река, да не седи близо до извор, да не точи и да не пие вода от извор, река и вадичка, защото тая нощ се счита за „Великден“ на самовилите и сега, който „оградише“ от тях, нищо не може да му помогне“¹⁶⁸.

Но има и нещо друго — брането на трев и цветя на Гергьовден трябва да се вижда във връзка с друг един обред, който не се извършва на Еньовден и на който почти не се е обръщало внимание — чупенето на клонки и обредите с тях. Чупенето на клонки е бил един от съществените моменти на празника. То се е вършело почти навсякъде преди изгрев слънце от всички или само от някой от по-възрастните членове на семейството². Чупели клонки с цвят или само с листа от дюля, слива, глог или бук в махала Лазарци, Еленско¹⁶⁹, от круша и глог в Обручище, Старозагорско^{4 5}, от круша в Раднево, Старозагорско⁶, и в Райково — Смолян^{7 8}, от орех, круша или ябълка във Варвара, Пещерско⁹, от слива, круша, ябълка и други овощни дървета в Устово — Смолян¹⁷⁰, от сливи във Върбово, Широколъшко¹⁴, и в Чепеларе¹⁵, от орех, тополя и върба в Пещера^{16 17}, от върба и слива в махала Стикъл, Широколъшко⁴³, и от всякакви широколистни дървета в Пловдивско, в Перушица и Брестовица¹⁷¹, в Смолян¹⁰, в Кремена, Смолянско³⁹, в Широка лъка⁵³ в Гела, Широколъшко¹¹, и в Беглика, Баташко¹². Чупели клонки само от върба в Трънско¹⁷², в Кюстендилско¹⁷³, в Каменица¹²¹, в Багреници¹⁰⁵ и в Девин^{18 65 34} или от върба и бук — в Стойките, Широколъшко¹⁹, само от бук — в Дебнево, Троянско², и в Тревненско¹¹⁹ или само от глог — в Търновско¹⁷⁴, от дъб или люляк — в Глоджово, Кубратско³, от дъб, глог или габър — в Кривня, Разградско¹¹⁰.

От посочените обичаи в разни краища на страната се вижда, че за празника са откършвали клонки преди всичко от плодно, от „родовито“⁹ дърво. А след плодните дървета са били най-предпочитани върбата, букът и глогът. Върбата е била търсена навярно поради бързия ѝ растеж и ранно разлистване, в което се долавяла ярко бликналата мощ на пролетта. Подобен смисъл са имали според народното вярване и буковите клонки, като е бил извеждан според народната етимология от думата бук глаголът „бучи“. Глогът се търсел заради особеното му действие срещу зли духове, което вярване е засвидетелствувано почти повсеместно. А кършели клонки от дъб или габър, защото те били считани за „яки дървета“⁷⁰. Слагали и клонки върху телято си, както това правели с тревите и цветята. В Трънско всички се препасвали с обеления на ремъци по дължината му отсечен преди изгрев слънце ръжен, „за да са здрави“¹⁷². И върху поясите си слагали олющени върбови кори с ликото навън в Кюстендилско, за да бъдат „здрав и яки през годината“¹⁷³. В Каменица опасвали кръста си с върбови клонки или с кората на по-дебелите от тях, „за да не ги боли гръб при жетва“¹²¹. Жените, които ги боли кръст, в Широка лъка²⁶ се препасвали със зелени клонки, „за да им мине болката“. Опасвали с клонки кръста си моми и ергени в Дезин^{27 34}, за да бъдат живени и здрави. Кичели се с буксови клони в Тревненско¹¹⁹ или с клонки от върба циганите от кв. Луковица до Пещера²⁸. В Бобошево, след като се изкъпели, момите се препасвали с върбови клонки или с ластина от дива тиква, за да бъдат гъвкави и да не ги боли кръстът по време на копане или на жетва¹⁴². Или пък разлистените клонки държали просто в ръце. И една красива картина са представлявали жителите на Варвара, Пещерско, когато цялото село е отивало на манастира „Св. Георги“ и всеки е държал в ръцете си по едно клонче⁹ и всички от Гела, когато се връщали в село след събора във Върбово, Широколъшко, държейки в ръка зелени клонки, откършени по пътя¹¹. Първоначалният смисъл на това е бил да се пренесе плодовитостта и силата на разцъфтелите и на разлистените клонки върху човека и върху всичко, където те се поставят, да се пренесе силата, която, вечно подновяваща живота, е изпълнила със сокове сухите и мъртви клони през зимата и ги е покрила с листа и цвят — силата на растежа, на новия живот, който идва във вечния кръговрат с пролетта. Този смисъл се е и опазил някъде. Така според народното вярване в Пловдивско окичването със зеленина означавало „обновяване на времето, нов живот“¹²⁹. Вярата в магическото действие на първата зеленина върху човека намира израз и в това, че откършената шума на Гергьовден се пази за здраве през цялата година в Гела, Широколъшко¹¹.

Зеленият клон е употребяван в много древни култове, като е бил наричан различно. Понякога и като други свещени неща той е бил назоваван просто *βύβλα*, но и *αἵτακος*, *βύλλα* и *βίχκος*¹⁷⁵. Последното наименование посочва неговото особено значение в култа на Дионис. Известно е, че окичването със зеленина и разлистени клонки е характерно за вакханките. В своята трагедия „Вакханки“ Еврипид спомен

нава. „После си туриха венци от бръшлян, от дъб или от цъфна- тис“¹⁷⁶. А Плиний Стари съобщава: „И сега бръшлянът украсява тир- са на тоя бог (Дионис — б. а.) и шлемовете, и щитовете в религиоз- ните празненства на тракийските племена“¹⁷⁷. От това се вижда, че окичването със зеленина се е правело и от мъжете на празниците и че това е било у траките един общонароден обичай. Връзката между окичването с клонки на Гергьовден у нас и дионисовските обредни окичвания със зеленина е несъмнена.

ОБРЕДИ ЗА ПЛОДОРОДИЕ В НИВИТЕ И КОШАРИТЕ

На Гергьовден преди изгрев слънце се извършвал и друг обред с разлистени клонки. При него земеделските стопани обхождали пше- ничните си ниви и бодвали в тях букова пръчка в Дебнево, Троян- ско², и в Тревненско¹¹⁹, върбови клонки в Трънско¹⁷² и в Каменица¹²¹ или някаква зелена шума в Хасково¹⁷⁸. Забивали зелени клонки и в лехите, засети с лук в Дебнево, Троянско², и във всички градински лехи в Тревненско¹¹⁹. Клонките оставали, докато бъдат отнесени от вятъра, а понякога и до следния Гергьовден². Смисълът на този об- ред е ясен. Отделното клонче е представител на цялата растителност, в която се изявява действащата сила на природата, особено по вре- мето, когато се пукат пъпките.¹⁷⁹ Чрез живота, който пулсира в зеле- ното клонче, се е подтиквало плодородието на нивите и стадата, като тези обреди са били свързани по цял свят главно със земеделието¹⁸⁰.

Някъде вместо клонки заравяли в нивите яйце. То е трябвало да въздействува също така по магичен начин върху плодородието чрез зародиша, в който се крие силата на живота, тайната на плодовитост- та на земята, схващана като майка. Така в Раднево^{6'32'42} и в Оброчи- ще⁴, Старозагорско, заравяли „за берекет“ първото боядисано яйце на Великден в последната обходена нива. В Пещера стопанинът оти- вал сам да обиколи нивите си и в средата на една от тях заравял чер- вено яйце⁶. В нивата заравяли първото боядисано на Великден яйце и в Стамболово (в Родопите), и в Хасково¹⁷⁸. Заравянето на яйце ще е предхристиянски магически обред и само по-късно ще са почнали да наричат яйцата великденски. Към това предположение ни води както обстоятелството, че боядисването на яйцата в червено е съще- ствувало и в древността, така и това, че някъде са боядисвали яйца и на Гергьовден. Към тоя предхристиянски обред ни отвежда и на- чинът, по който някъде приготвяли отредените за Гергьовден яйца: слагали на „велики четвъртък“ две червени яйца в сито, постлали с ален плат, и ги поставяли на такова място срещу изток, че щом из- грее слънцето, „да ги види“¹⁸². Смисълът на това може да бъде само един — определя се за гергьовски обред яйце, чийто зародиш е бил оплоден от първите лъчи на слънцето.

Но прави впечатление, че обредът за плодородие със зелени клон- ки и яйца в нивите у нас не е повсеместен. Земеделските стопани не обикалят посевите си в Широка лъка^{31'53'77}, Стойките¹⁹, в Чепеларе²⁴,

в Райково — Смолян⁷, а в Смолян даже вярвали, че не бивало да обхождат нивите си на Гергьовден, защото на тоя ден „сайбията“⁴⁰ ходел там, един образ, който ще бъде по-подробно разгледан по-нататък. А някъде пък мъжете само обхождали нивите си, без да забождат клончета, както в Нови пазар и Еньово¹²⁶ и в Белица, Тутраканско²⁰. По-слабото проникване на този обред се дължи сигурно на по-късното населяване в него на аграрно-магически елементи. При това населяване мисълта за плодородието започва да се свързва само с желанието да се запазят посевите от враждебните стихии и започват да смятат, че и яйцето ги отпъжда. Така в Раднево, Старозагорско, заравяли яйце в нивата, за да не я бие градушка⁴². И клонките на някои дървета са отпъждали злите сили и затова са били поставяни не за да донесат плодородие, а за да го запазят. Такова действие имали клонките на върбата и особено на глога. Така в Каменица забождали върбови клонки в нивите, за да не ги бие градушка през лятото. Същото действие се приписвало и на церовото дърво¹⁸³. Но и тези обреди на Гергьовден са били малко.

Свързано с мисълта, че могъщата сила на растежа, на плодородието може да се пренася от зеления клон у човека и в нивата, е вярването, че може да се пренесе и силата на една буйно израснала нива върху друга, да се обере, да се примамат плодородието на чуждата нива в своята. В Обручище⁵, Старозагорско, ми разказаха, че през нощта срещу празника някои жени ходели голи и „обирали“ плодородието (берекета) на чуждите ниви. Затова мъжете излизали по нивите си и ги гонели. Някъде обирането на плодородието от една нива правели, като обирали тайно роса от нея; с тая роса омесвали хляб, който хвърляли в гумното си, когато вършеели, за да привлечат по тоя начин изобилието на нивата, от която е била обрана росата¹⁸⁴. Подобни обичаи са отбелязани и в Болярово¹⁸⁵, в Родопите и в Хасково¹⁸⁶ и в някои села в Пловдивско¹⁴⁸.

Обред за „обиране на житата“ е бил извършван в цяла Европа, познат е бил и в Германия¹⁸⁸. Той е ставал обаче и у славяните, както у другите европейски народи, на Еньовден. И у нас са обирали нивите също на Еньовден. А обстоятелството, че еньовденски обреди за ограбване на нивите почти не са преминали към Гергьовден, се съгласува с малкото обреди за плодородие на нивите на тоя ден.

За да се изясни по-пълно този въпрос, би трябвало да се разгледат и обредите за плодородие и за отнемане на плодородието на стадото. В тази връзка и във връзка с това, че тревите, цветята, клонките и яйцето заемат съществено място в обредите на кошарите, ще ги разгледаме тук, макар че част от тях поради това, че са непосредствено свързани с трудова дейност — единствената на този ден, — се извършват през деня, до обед, а не преди изгрев слънце, както всички други магически обреди извън селището. За да се пренесе силата на пролетния растеж върху стадото, за здравето и плодovitостта му слагали клонки, тревы и цветя на кошарата, котлето и овцете. В Северна България, в Марашки Тръстеник, Плевенско, овчарят слагал венец от крушово или ябълково клонче, приготвен от вечерта, на шия-

та на овцата, която излезе първа при отварянето на стъргата, и тоя венец стоял там, докато го раздърпат другите овце или докато сам паднел¹⁸⁹. От набраните цветя свивали китки и ги привързвали с червен конец към ухото на котлето, в което доят овцете, така че млякото да се стича по цветята — в Лазарско, Еленско¹⁶⁹. В Южна България, в Обручище, Старозагорско, връзвали на котлето, в което доят овцете, разлистено клонче от круша⁴. В Северозападна България, в Превала, Михайловградско⁴⁶, слагали по стъргата всякакви цветя, изплитали от тях венци и за първата и последната овца, а издоявали най-напред първата овца, която мине, като изцърквали мляко от всяко виме по три пъти в котела през дупката на колача, търкали вимето с гребен и с яйце, а след свършване на доенето гребена прибирали, а яйцето заравяли. В Железна, Михайловградско, окичвали с венец котела, в който издоявали овцете⁴¹, а в Митровци, Михайловградско, приготвяли два венеца от здравец и от друга зеленина, които поставяли на първата и на последната издоена овца^{51 66}. В тези две села прекарвали млякото на първата овца по три пъти през колача и през женски пръстен. В Трънско¹⁷² издоявали първата овца, като прекарвали първата струя мляко едновременно през пръстен и през дупката на великденски колач. При това поставяли един венец върху котела, в който се дояли овцете, и подсирвали млякото, втори — на първата овца, а трети — на агнето, което колят. А които имали кошери, слагали венец и там. Докато в Северозападна България яйцето е било в центъра на обряда за плодородие на стадата, в Родопите липсва, където основното са били пръстенът или гривните на невестата. Така издоявали първата овца или прекарвали само първата струя на млякото и през сребърен пръстен в Стойките, Девинско, като окичвали кошарата с букови, елови и борови клонки¹⁹, през сребърен или през златен пръстен в Чепеларе^{33 60}. Каракачаните от Беглика, Баташко, слагали в самото котле клонки от бук, чам и пара¹². Обреди за плодородие на добитъка намираме и в Югозападна България. В Кюстендилско¹⁴³ увивали венец от иглика, великденче, петлови гачи, джурджовденче, силина, желтурче, въртипоп и др., брани от момите и децата, и тоя венец поставяли над котела, в който ще доят овцете и козите, а след това го хвърляли във вода. На първата овца, която излезе, изцърквали млякото в котела през едно колаче, нарочно приготвено за случая, и през венчален пръстен, поставен над колачето. В Каменица¹⁹⁰ слагали върху котела, в който ще доят овцете, венец, изплетен от цветя, между които и джурджовденче (*galipsculus ficaria*) и растението дебелца, а след като занесели котела с млякото в къщи, премествали венеца върху съда, в който бият млякото (бутина). В Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵, върху котела, в който доят овцете, слагали венец от брани вечерта срещу празника различни билки, между които и въртипоп. Венец окачвали и на първата овца и така я водели на водопой. И в кърмата слагали черна коприва, млечка, листа от върба и малък пръст от мравуняк. Издоявали първата овца, след като се върнат овцете от паша, през колаче, върху което се държи венчален пръстен. Другите овце издоявали само през венеца, сложен на котела. Първо

то задойване извършвали в това село на Гергьовден до 1930 г., а по-късно този обичай се спазвал само от някои семейства. Тоя ден с върбови клонки подкарвали на паша овцете. В Бобошево¹¹⁶ окичвали преди изгрев слънце с венци от овчарски босилек ведрото и буталото, окичвали с венци от босилек, треви и цветя и кочовете и някои от сагмалиците, за да бъдат овцете млечни, както е млечно стъблото на набраните треви, а слагали и в триците овчарски босилек.

Наред с обредите за плодородие и за здраве на добитъка са били извършвани и обреди за предпазването му от лоши магически въздействия и за отпъждане на злото. За прогонване на болестите опушвали с дима на сушените билки кошарите, търлите, оборите, а също и кошерите за пчели¹²¹. Това опушване представлява едно предхристиянско обредно кадене, което се е извършвало с треви и цветя, с листа, корени и семки, с благоуханни миризми. За предпазване от зли духове и магии в Чипровци¹¹⁴, Михайловградско, след като жените преспели на егрека и се изкъпели на реката, набирали все още преди изгрев слънце цветя, приготвяли от тях венци, отсичали и две дълги къпинени пръчки, които занасяли на егрека и ги извивали високо над вратата така, че овцете, които минават под тях, да не могат да ги докоснат. А когато овчарят вкарвал в кошарата върналите се от паша овце, жените му помагали и викали в един глас: „Както не ви докосва къпината, да не ви лови и магия.“ И в Митровци, Михайловградско, слагали на портата на егрека къпинов клон, под който минавали овчарят и овцете⁵¹. Все със същата цел слагали навярно и шип (шипка) на егрека в Железна, Михайловградско⁴¹. Поради вярването, че чудодейната сила на пролетното възраждане избликва най-пълно на празника, в Медвен, Котленско, садели на Гергьовден преди изгрев слънце чесън и след като поникнел, слагали от него в кърмилката на добитъка, за да не могат бродници и мамници да примамват и обират млякото на овцете и кравите; разсаждали и пелин, върху който после изливали водата, с която са изплакнали овчарските ведра, за да не могат също бродниците и мамниците да обират млякото от стадото¹⁹¹. В Гела, Широколъшко, връзвали чесън на котела, в който издоявали овцете, за да не урочасват⁸¹.

Освен с клонки, цветя и треви и яйце обредите на кошарата се извършвали и с пръстен, и с гребен. Издояването на овцете през кръг — през пръстен или през дупката на колача — се е вършело с мисълта, че кръгът е нещо затворено, от което не може да се излезе, и следователно млякото ще си остане в кошарата, никой не ще може да го отнеме. Същият характер има и един магичен обред в Трънско, където, след като издоят и накармят овцете, едно голо дете обикаля стадото¹⁴² в кръг. Издояването на овцата през пръстена на невестата или в котел, в който са гривните ѝ, е имал и друго значение, вече с оглед на семейството и майчинството. Закопаното в кошарата яйце, както и заровеното в нивата е трябвало чрез силата на зародиша в него да увеличава плодородието на овчето стадо. Това предположение се подкрепя и от обстоятелството, че някъде заравяли „запъртък“, т. е. яйце с развил се вече зародиш. Но и тук яйцето е имало и прогонва-

що злото действие, както се вижда от съществуващите в някои места вярвания, че яйцето пази стадото от бродници и мамници, които биха се опитали да ограбят по магичен начин млякото¹⁹¹, защото според народното вярване е било възможно да се „обере“, да „се превземе“ млякото и да се прехвърли в собственото стадо. Такива магически обреди, извършвани пак от жени, са засвидетелствувани в много селища. Ще посоча някои неотбелязани досега. В Чепеларе през нощта срещу Гергьовден жена, „която се чувствувала, че знае много“, ходела да прави магии на кравите, за да превземе млякото им⁵². Интересен е тук изразът „която знае много“. Той ни отвежда към произхода на думата вещица (от *вѣдѣти*) и се корени в същия кръг от представи. В махала Стикъл⁴³ няколко дни преди Гергьовден още в тъмно някоя жена нарамвала две ведра на кобилица, отивала при чужда кошара, преди още да са докарали овцете, слагала ведрата там, където ги доят, и викала така, като че ли има овце. Старите хора вярвали, че ведрата ѝ се напълвали с мляко и по тоя начин тя обирала млякото на кошарата, в която е направила магията.

Като се вземе пред вид, че разгледаните обреди са били извършвани потайно и често от голи жени, съвсем понятно е, че са били и рядко разказвани някому и само случайно установявани. Заварени от християнството, те просъществували и три века след покръстването, та е трябвало през 1211 г. да бъдат и изрично анатемосвани: „На онези, които на 24 ден от месец юни, на рождество на Йоан Кръстител, правят баяния и обирание на плодове и вършат в тая нощ разни скверни тайнства, подобни на езическите служби — анатема!“¹⁹² Споменаването тук само на Еньовден като ден, свързан със скверните тайнства на обирание на плода, се дължи и на това, че тази анатема е била изказана в известна връзка с подобни анатемии в Русия и Гърция, където въпросните обичаи са били прикрепени само към Еньовден. Запазването на тези магични обреди и до наши дни въпреки борбите на църквата за изкореняването им показва колко жизнени са били те и колко дълбоки са били корените им. От приведените дотук случаи може съвсем определено да се заключи, че обредите за плодородие и за пренасяне на плодородието на стадата са ставали само на Гергьовден, и то в цяла България. Това дава възможност да се добави още една черта към общата характеристика на празника. Наред с връзката му с основните обреди за здравето на хората и с любовта и брака се явява и връзката му с овцевъдството. А оттук може да се направи изводът, че основната част от обредите на празника, стигнали до нас под името Гергьовден, са възникнали по време и в среда, където аграрните елементи в стопанската дейност са стояли на по-заден план, а е заемало първостепенно място овцевъдството.

ОБРЕДИ С ОГЪН

Разгледаните дотук обреди, които се извършват през нощта срещу Гергьовден, са свързани с водата и с растителността. Но през тая нощ са се извършвали и обреди с огън, макар че те са заемали ограничено място на празника. Обредите с огън са били извършвани у нас главно през зимните и ранните пролетни дни, а през другите годишни времена те са имали главно еднократен, а не календарен характер и към тях са прибегвали при даден случай, като избухване на епидемия. Някои особености има паленето на огън на Гергьовден в Югозападна и Южна България. Така в Трънско излезлите в горите моми и ергени палели огън със слама, оставена от Бъдни вечер, като вярвали, че така се стъписвала стоглавата ламя, която св. Георги гонел, за да не пие берекета¹⁷². В Перущица и Брестовица, Пловдивско, носели по могилите сламата, която е останала от Бъдни вечер, запалвали я призори и вярвали, че докъдето се виждат пламъците, няма да бие град през лятото¹²⁹. А в Бобошево¹⁴², Станкедимитровско, жените кладели големи огънове по близките височини, та да се вижда колкото може по-надалече, защото в цялата околност, докъдето се виждали пламъците, нямало да бие град. И докато горял огънят, жените, наредени прави, пеели една песен (СбНУ, XLII, 126), която започвала с думите:

Гергьова ле, бела Сабото,

развивай поли, покривай поле!

Ако разгледаме обичаите и песента, ще установим някои основни моменти, които са характерни за първичния смисъл на тези огънове. Преди всичко трябва да се отбележи, че те се кладат извън селището, и то на високи места, та да могат да се виждат пламъците им колкото може по-надалече. Следователно те са палени не за прескачане за очистване, но с друга цел. А като имаме пред вид, че в древността са били палени огънове и за да се осигури необходимата слънчева топлина, а чрез това — плодородие¹⁹³, бихме могли да определим тези огънове на Гергьовден, запалвани по-близо до небето, като магическо действие за предизвикване чрез подражание на по-голяма топлина и светлина от слънцето, като една слънчева магия. Обстоятелството, че тези огънове са палени не със съчки и клони, а със слама, която е носена по високите места извън селището, и то, както е в Трънско, със

слама, оставена от Бъдни вечер, когато гори бъдникът — дебелият пън, който се подклажда, почуква от време на време, за да пуща искри, и който се пази да не угасне през цялата нощ, защото символизира небесния огън, усилващ от тази вечер нататък своята топлина, ни отвежда също към мисълта, че паленето на огньовете на Гергьовден трябва да се разглежда като слънчева магия.

Към мисълта, че по своята същина огньовете на Гергьовден са имали характер на слънчева магия, ни отвежда и фактът, че у нас огньовете са били палени все във връзка с положението на слънцето. Така огньовете са палили в Раднево⁶, Старозагорско, през последната зимна нощ — срещу 9 март. Тази дата П. Р. Славейков посочва и като повсеместна: „Паленето на огньовете е у българите обред, който извършват на 8 март през нощта, срещу Св. Четиридесет, сиреч когато слънцето влиза в знака на овен.“¹⁹⁴ Тъкмо този факт би могъл да обясни и слабото разпространение на обичая да се палят у нас огньовете на Еньовден, който е бил широко разпространен в Европа. Това трябва да се обясни с местно влияние. За траките огънят ще е бил магическо средство и ще е бил употребяван преди всичко като слънчева магия. Не случайно до наши дни е опазен в Етрополе обичаят, свързан със зимното чествуване на Дионис, при който жителите му излизали на 31 януари през нощта на извисения над града Черни връх, палели там огньовете и окичени с бръшлян и здравец, посрещали с песни слънцето.

Гергьовденските огньовете, палени със слама, напомнят огньовете на римския празник Палилия, които били палени също „със слама и сено“¹⁹⁵, и това установява още една връзка между двата празника и сочи общ произход.

Върху този основен смисъл се наслоява по-късно схващането за едно магическо запазващо от злото действие — да се очертае чрез светлината на пламъците един защитен кръг около землището, който да не допуска да го преминат злите духове и стихии.

На основата на обряда като слънчева магия може да се разбере и вярването в Трънско, че по тоя начин се подпомагал св. Георги в борбата му срещу ламята, защото според народното вярване оня, който се бори с ламята, е огненият змей, с когото св. Георги се сближава.

Обредът с огън на Гергьовден преди изгрев като слънчева магия може да се свърже и с обичая да се прекара нощта на открито и да се посрещне по тоя начин или чрез нарочно излизане от къщи слънцето. Някъде този смисъл е съвсем ясно изразен. Така в Пещера почти всички излизали още в тъмно по високите места и там посрещали Гергьовден². В Поленинско пък момите се събирали на поляната, преди още да изгрее слънцето на Гергьовден, и пеели песни¹⁹⁶, което представлява посрещане на слънцето с песни. Паленето на огньовете като слънчева магия се съгласува с вярванията, според които празникът Гергьовден се свързва с новото слънце. Така в Райково—Смолян⁷ вярвали, че на Гергьовден „разцвета се деньоса“ (разцъфтява светът), че „оставяме зимата и тръгваме на лято“. В Широка лъка вярвали, че

на тоя ден започва лятото²⁶ и чакали Гергьовден, „за да лисне (да се разлисти) и да „торнат“ (тръгнат) нивите“³⁷. В Чепеларе смятат, че от Гергьовден почва пролетта²³. И циганите смятали, че на Гергьовден се излиза от зимата и се влиза в лятото²⁸. Според мохамеданите от добруджанското село Глоджово, Кубратско, на Гергьовден, който празник те наричат Едрилез, се празнувало от старо време идването на лятото³. А извънредно показателно за произхода на българите мохамедани е това, че в Чепеларе наричали празника „Адрилез“ „като на джумбуш“, а истински му казвали „Св. Георги“ и смятали, че „Адрилез“ значело „наедряване на деня“⁶⁰. И във Фустанен, Неврокопско, празнували „Едерлез“ като край на зимата и начало на лятото⁴⁵. И за куцовласите „с Гергьовден започва пролетта“^{35/36} и затова те пасат в балкана от Гергьовден (23 април стар стил) до Кръстовден (14 септември стар стил).

Тези вярвания за връзката на празника с пролетното пробуждане, с даряването не само на влага, а и на топлина са били отразени в рядка красота и в народното песенно творчество. В една песен, записана в Требиш (СБНУ, X LIV, 427), образът на св. Георги се свързва с изгряващото слънце:

Зора ми се зазорила.
Ни е зора, ни видело,
ами ми е свети Георги:

с очи трепка — бял ден чини,
с юзди треска — огън светка,
с душа диша — мъгла вдига.

И в коледарската песен, записана в Първомай (Хаджиелес) (СБНУ, I, 13), св. Георги се свързва със слънцето, с лятното слънце:

Свети Гьорги, свети Гьорги,
ще те питам и тевтишам,
ти ли сторил тая радост,

та огряло лятно слънце?
— Прости, боже, аз я сторих,
та огрея лятно слънце.

Но в тази песен, според която не бог, а св. Георги повелява пряко на слънцето, не може да се посочи никакво анимистично отношение към слънцето. Изникнала в по-ново време, тя отразява в народното песенно творчество и с неговите средства само развитието на някаква старинна представа за връзка между слънцето и празника. Иначе би трябвало да намерим моменти на обожествяване на слънцето в самите обреди. А единствените обреди, които можем да свържем със слънцето — огньовете, — не са израз на култ, а на магично действие. И това показва, че слънцето не е схващано като нещо одушевено.

Отбелязани са и други обреди с огън. Така в Родопската област на Сиропустна неделя (Сирни заговезни), която в някои години се пада на 23 февруари, в Еробас¹⁹⁸, Хасковско, палели огньовете и запалвали от тях факли. Младешите си приготвяли от чер клен още през лятото стрели и пръчки, които запалени хвърляли на Сирната неделя в дворовете на обичаните от тях момичета. Този обред наричали тук „пъления“, а момците пък — пълении. В бесарабското село Кохуло¹⁹⁹, в което живеели българи, преселени през 1791 г. от Рахмалии, на Сирни

заговезни момците кладели на кръстопътищата в селото огньовете и като запалвали от тях снопчета от свързана тръст, понасяли ги като факли към дома на момичето, което обичат. Този обред и тук наричали „пълелия“. И в разложките села също на Заговезни пеели и играели около запаления със слама огън „гаро“, а момците хвърляли и стрели в дворовете на момичетата, които обичат²⁰⁰. Това са били също пролетни обреди, които са били прехвърлени под влияние на църквата поради своя характер преди великденски пости. Това, което ги свързва със споменатите вече обреди, е, че и техният смисъл е магично заклинателен — чрез огъня е трябвало да се разпали или засили чувството у любимата девойка. Тези огнени обреди могат да бъдат остатък от древен местен празник, посветен на закрилниците на нощта и любовта, или празник, свързан и с нея. А в такъв случай трябва да се насочим към Бендидиите — празниците в чест на тракийската Бендида, закрилница тъкмо на любовта и на нощта, чието чествуване според описание на Платон е било свързано с факелни шествия. Тъкмо поради тази връзка и Бендида в някои тракийски оброчни релефи е била символизирана само чрез факла. Това, че те не са били извършвани у нас на 23 април, когато са били чествувани Бендидиите, може да се обясни, както вече споменахме, с по-късно тяхно прехвърляне. Но при тези обреди се натъкваме на още една следа — името „пълелия“. Произходът на името не е обяснен. А становището на Ц. Гинчев, че обредът е наречен по името на някакво славянско божество Полел, съответен на Купидон, и на женско божество Леля (съответна на Венера)²⁰¹, не може да се смята за научно обосновано. Ст. Младенов не споменава тая дума. Думата „пълелия“ не бихме могли да обясним и въз основа на принципите на българското словообразуване, защото, ако е създадена в българския език, тя е образувана от глагола паля и наставката — лия. Но няма нито една дума, образувана с тая наставка от глагол.

Връзката между факелните обреди и огъня, пален със слама у нас и в Рим, еднаквото звучене на римския празник Палилия и на името на огнените обреди — „пълелия“, при съвкупността на многобройните изтъкнати вече доказателства показват убедително произхода на българските обичаи, запазили в по-голяма пълнота и цялостност онова, което заемат и римляните от траките. Палилия или дума със сходно звучене е била тракийска дума — име на закрилница на нощта и любовта в Родопите — двойник на Бендида и на хероса. Тази дума, която няма латински произход, римляните заемат с част от празничните обреди и образуват от нея собствено име Палес(?), смятан от тях ту за бог, ту за богиня, без това име да бъде срещано у тях отделно от празника Палилия. У българите славяни обаче думата се запазва като име на самите факелни обреди може би под влияние и на народно етимологизиране.

ОБРЕДИ В КЪЩИ С ВОДА, РОСА, ТРЕВИ, ЦВЕТА И КЛОНКИ

Разгледаните дотук обичаи се извършвали през нощта извън селище-то: в гората, по поляните, на реката и изворите, из нивите и на кошарите. Една голяма част обаче от празничните обичаи, свързани с дома и семейството, се извършвали в къщи. От тях преди изгрев слънце били извършвани обредите с вода, роса, треви, цветя и клонки. Ето защо всички, които са прекарвали цялата нощ навън или са излизали след полунощ, за да се изкъпят в роса, в речна или изворна вода, за да наберат треви и цветя и да начупят клонки или за да донесат вода, освен онези, които са оставали да посрещнат слънцето, бързали да се приберат в тъмно!

ПИЕНЕ НА ЦВЕТНА ВОДА, ИЗМИВАНЕ И РЪСЕНЕ С НЕЯ

В къщи бащата и майката поемали донесения от момите или невестите окичен с цветя и клонки котел с „мълчана“ вода, която поради цветята наричали и „цветна“, и най-напред те, а след това и всички от семейството отпивали от водата и се измивали за здраве.

Така правели в Родопите. В Широка лъка⁵⁷ и в махала Стикъл⁴³ вярвали, че тая вода помагала при бездетство и била лековита: „имало случаи, когато болният, ако има такъв в къщи, ще се умие и оздравява“²⁶. В Широка лъка накусвали също във водата и клонки от дъб и пиели водата за лек³¹. В Девин с донесената от вечерта вода, в която са били накуснати китките за припвяването, се измивали всички, а пеленачетата изкъпвали^{27 55}. В Смолян с донесената от аязмото вода се миели всички за здраве²⁹. В Чепеларе се измивали с донесената от вечерта вода, която престоявала под трендафила „под звездите“ с накуснатите, събрани преди Гергьовден билки, а и пиели от нея, тъй като тя разваляла магните и пречиствала кръвта^{24'33}. В Пещера¹ на празника пиели мляко през стъблото на копър¹⁶, а в Перушица и Брестовица пиели тоя ден ракията през селим²⁰². В Югозападна България, в Бобошево¹⁴², Станкедимитровско, наливали донесената вечерта срещу празника вода в зелена паница, в която всяка домакиня слагала първото боядисано на „великия четвъртък“ яйце, пазено дотогава при кандилото, здравец и селим (наричан и дивисиџ). Сутринта на Гергьовден изваждали селима от паницата, откъсвали стъблото му и

през него всеки от домашните сръбвал по малко от „цветната“ вода, а след това измивал и лицето си с нея. В Бобошево слагали селим, пелин, здравец, седеф и други билки и в ракията, която пиели на празника¹¹⁶. В Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵, поставяли донесената вечерта срещу празника вода също в зелена паница, като натопявали в нея топиче, гориче, връткавче, незабравка, сврътика, гороцвет, уста има език няма и др., оставяли паницата с водата и тревите да пренощува под трендафил, а сутринта всички пийвали по малко. След това със същата вода си измивали и лицето за здраве. В Софийско донасяли вода от реката след обряда, „уврат вода“, слагали в нея набраните по пътя на връщане треви и цветя и я оставяли да пренощува под трендафил в двора, а сутринта, след като пуснели във водата и великденско яйце, се измивали за здраве, за да бъдат през годината бели и червени¹⁴⁸. В Панагюрище срещу Гергьовден момите слагали няколко стръка селим в паница с вода, като през това време държали въже и метла на главата си. С водата от паницата, която е пренощувала на открито, сутринта рано те поливали косите си и затъквали в тях по един стрък селим²⁰⁴. А през отрязаните стъбла на селима пиели на празника вода и вино²⁰⁵. Обичая намираме и в Североизточна България. С донесената вода сутринта на Гергьовден се измивали всички за здраве преди изгрев слънце в Кривня, Разградско¹¹⁰. В Нови Пазар и Еньово нахисвали набраните сутринта билки в донесената вода и с нея си измивали главите¹²⁶. В Тодьовци, Еленско²⁰⁶, сутринта се миели с водата от съд, в който са сложени тревите дивисил, зеленика, здравец, дебела мара, люляк и едно запазено червено великденско яйце, за да бъдат през годината здрави и червени. Миели се с водата, в която са натопени дивисил, зеленика, здравче, дебела мара, люляк и едно червено яйце, за да бъдат здрави и весели като цвете, в Търново²⁰⁷.

Извършвали и потайни магични обреди. В Перущица и Брестовица, Пловдивско¹⁷¹, ако в къщи имало болен, берели тревата богородична ръка, а и всякакви други цветя, треви и листа от дърветата, които срещнали на връщане по пътя си за село. Всичко това се слагало в котел и през нощта „в потайна доба се варяло от стара жена, която е водила само един мъж“. А докато се варели тревите, жената трябвало да бъде гола, тъй като само в такъв случай болният в тая къща щял да бъде непременно излекуван от болестта си, каквато и да била тя. А той трябвало да пие от водата всяка сутрин 40 дни.

Свързано с вярата в магическата сила на водата и в обновителната сила на зелената е и ръсенето на хората, жилището, стопанските сгради и добитъка с цветна вода. Този обред извършвали в Широка лъка⁵⁷ по следния начин. След като сръбвали бащата и майката от „мълчаната“ вода и след като се измиели всички с нея, потопявали във водата зелените клонки, с които е бил покрит котелът, докато го носели, и почвали да ръсят навсякъде в къщи, домашните, а и добитъка. Това се правело, за да не ги хваща магия, а и за здраве, и за плодородие, както се вижда от благословиите, които се казвали през време на ръсенето: „Да сме живи и здрави!“, „Живот

и здраве!“; „Здраве и берекет!“⁵⁷. Обредът ръсене се извършвал тържествено и е бил широко разпространен в Родопите, както установихме при обиколките си. В махала Стикъл ръсели навсякъде с върбов клон донесената от реката лява вода⁴³. В Чепеларе ръсели с донесената лява вода болния, ако имали такъв в къщи²⁴. В Смолян пръскали с вода, донесена от аязмото, стените в къщи²⁹. В Девин пръскали с вода от реката къщата, а със същата вода, запазена в шише, пръскали и добитъка, ако „урочаса“ през годината²⁷. В Стойките с донесената гергьовска вода булките пръскали всичко: къщата, стаите, обор и двора¹⁹. Обредът поръсване с цветна вода е наблюдаван и на други места в страната²⁰⁹ и е бил извършван от най-старата жена в къщи с китка от гергьовски и други цветя, а китката, свита от вечерта, престоявала в котела, с който донасяли сутринта водата. С тая вода след отделянето на една част, нужна за замесването на обредните хлябове, бабата поръсвала жените и децата, гумното, обор, къщата и всички постройки в двора.

ОКИЧВАНЕ С ТРЕВИ, ЦВЕТА И КЛОНКИ В КЪЩИ

С тревя, цветя и клонки се извършвали в къщи не само обреди, свързани с вода. Те се затъквали и направо на различни места или свивали на венци, които се употребявали също за окичване. Венците се виели от моми, събрани на групи в една от къщите на съседни или роднински семейства, в присъствието на младежи, невести и деца. Виенето на венците е било също обред и се е придружавало от песни²¹⁰. Окичването на различни предмети и места в къщи е отбелязано в цялата страна. Кичели с клонки и с коприва стрехите в махала Стикъл, Широколъшко⁴³, и в Раднево, Старозагорско⁶. С клонки окичвали пътната врата, а с коприва и тревя всички врати в къщи в Кривна, Разградско¹¹⁰. Окичвал с клонки, коприва и здравец къщата оня, който е станал най-рано и ги е донесъл, обикновено майката, в мах. Лазарци, Еленско¹⁶⁹. Слагали клонки и коприва по вратите в Севар¹⁵, в Глоджево, Кубратско^{3 44} и в Хасковско¹⁴⁵. Кичели с цветя врати и прозорци в Превала, Михайловградско⁴⁶, или вратните в Търново²⁰⁷. С тревя, цветя и клонки окичвали къщната врата в Пловдивско, като събраните около синорите тревя хвърляли в хамбара и около бъчвите за плодородие¹⁷¹. А в Пещера не само окичвали с клонки и цветя дворните врати, но и слагали пред тях изрязани парчета земя, покрити с трева — чимове^{16: 17}. Куцовласите пък слагали набраната преди изгрев слънце трева — главно коприва — по конете, товарите, чадърите, а я разхвърляли и чавсякъде^{35: 36}. Слагали и само клонки по всички врати в къщи в Широка лъка⁵³, в мах. Стикъл⁴³, в Чепеларе¹⁵, в Устово—Смолян¹⁷⁰, в Раднево, Старозагорско⁶, и в Дебнево², Троянско, по врати, прозорци и навред в Тревненско¹¹⁹, по вратите, плетата, нощвите и агъла (кошарата) в Обручище, Старозагорско⁴, по вратите и на обор в Каменица¹⁰⁶, в Трънско¹⁷⁹, и в Копиловци, Михайловградско²¹, по вратата на кошарата, плевника и търлата в Кю-

стендилско¹⁷³, и на кочината, егрека и курника в Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵. В Асеновград слагали клонки и по вратите на дюкяните¹²². Стрък от коприва и клонче от глог с по една свещ слагали на вратата на къщата, зимника, плевнята и кошарата в Церова кория, В. Търновско²¹⁴. Слагали зеленина и палели свещи вечерта срещу празника в Белица, Тутраканско²⁰. Слагали запалени свещи на вратите на къщата и на хамбара, както и върху ралото и копралята, т. е. върху онова, с което човек работи, в Раднево, Старозагорско⁴². Запелвали на всяка врата по една запалена свещ и в Еленско¹⁶⁹. Но за палването на свещи, установило се под църковно влияние, има ограничено разпространение. Клонките, затыкнати по врати и стрехи, оставяли там, докато изсъхнат и паднат сами с време или докато бъдат отнесени от вятъра, а понякога те дочаквали и следващия Гергьовден³. Окичването с треви, цветя и клонки в къщи се е правело за здраве. Това се вижда и от народните тълкувания и определения. Така окичвали с букови клонки в Дебнево, Троянско, „за да бучи, да расте и да се радва всичко“¹, в Тревненско „за да бучат, сиреч да виреят добре и да растат като бука“¹¹⁹. Върбови клонки слагали в Кюстендилско, „за да бъде на всекиго в къщи младо сърцето, да бучи като върбова мъзга“¹⁷³. Кичели с крушови листа в Райково, „за да са здрави и млади“⁷, и в Смолян „за здраве“^{29 30}. Като се има пред вид, че червеният цвят означава здраве, ясно е и защо куцовласите в Пещера слагали по вратите червена кърпа или в червено „вапцана“ къделя^{35 36}. Затова и у тях св. Георги се почитал преди всичко като дарител на здраве^{12 13 15}.

Окичването на къщата със зелени клонки е стар обичай. Той е засвидетелствуван и у гърците. Известно е от няколко места и забележки към текста у Аристофан, че лаврови и маслиненни клончета, поставяни на някои празненства при вратите (*εἰρεσιώη*), са стояли там, докато напълно изсъхнат²¹⁵. Тоя обред ще е бил още по-разпространен у траките, ако изхождаме от употребяваните от вакханките тирси и от закичванията на щитовете на празниците, които споменахме. Окичването на къщата, стопанските сгради и оръдията на труда с някои треви и клонки представлява несъмнено магичен обред за пренасяне на извильата се в растителността сила върху онова, с което се поставят в допир, за да се осигури за дома здраве и плодородие. Но употребата на треви и клонки с прогонваща сила има тук и някакъв по-друг смисъл, отколкото в разгледаните досега обреди. Докато в кошарата и в нивата глогът и къпината е трябвало да пазят от магическите действия на хора, на магьосници или от природни стихии, тук глогът, трендафилът и копривата трябва да прогонват свръхестествени същества, зли духове. Съвсем ясно се разкрива посоченото явление в обичая да се жули около кладенците, за да се изгонват оттам самодивите, който обичай е отбелязан в мах. Лазарци, Еленско¹⁶⁹. Все със същата цел заемал голямо място в приготвянето на цветната вода трендафилът. Под него трябвало да пренощува зелената паница с китките, с които се ръси и гадае, защото, както се вижда от една песен, записана в Устово—Смолян²¹⁶, той прогонвал юдите:

Пола ти майка набере
от деветуну градини
пелин, Стояне, вратика
от гороана гороцвет
и от равно поле — трендафил.
Да ти ги вшия в калпакана.

Ако е мома хубава,
че ще те близо наближи,
пак'ку е юда пиринска,
че ще ти отдалеко извика:
„Фарли, Стояне, калпакана
да си те близо наближам.“

Тази песен ни разкрива ясно схващането за трендафила, който заема толкова съществено място в обредите в къщи. Все за отпъждане на злите духове слагали глогови клончета с цвят на ушите на котлите, когато отивали за мълчана вода в Търновско²¹⁷ и на нощвите в Обручище⁴. Бихме могли лесно да си обясним защо според народното вярване запазват от злото копривата, трендафилът и глогът — това са растения, които са снабдени със силни защитни средства, които сами се бранят и прогонват от себе си с бодлите или с изпусчаната киселина. Това разкрива и реалната основа на народното вярване, което отразява тълкуването на нещата и на природните явления.

ОБРЕДИ ОКОЛО ДОМАШНИЯ ДОБИТЪК

Обредите на кошарите за плодородие и за отнемане на плодородието на овчите стада показва връзката на празника със скотовъдството. Такава връзка откриваме и в обредите, които се извършват в къщи. Вече самият обред ръсене обхваща дома и цялото стопанство: ръсят и хора, и добитък, и къщата, и оборите. И убедеността в силата на този обред се вижда от вярването в Широка лъка, че поръсената дойна крава давала двойно повече мляко²⁶. Други действия за здраве и плодородие на добитъка извършвали, като поставяли в храната му съответни билки. В Пловдивско тези, които имат млечен добитък, набирали из полето тревата „тлъста тиква“, увивали я около съда, в който доят добитъка, и после я слагали във водата, с която го поят, за да бъде тлъсто млякото¹²⁹. В Каменица¹²¹, където почти всички билки, събирани от жените през седмицата преди Гергьовден — вечер и сутрин преди изгрев, — били предназначени главно за добитъка, слагали нарязана на дребно в кърмата дебелица и други „дебеломесести треволаци“ „за мляко“, а навярно преди всичко за охранване, както може да се заключи от това, че от тези тревя давали и на „волете, и на недоините овци“. Закърмвал се добитъкът с млечка, с маслениче и с врътковец в Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵, за повече мляко и масло и за да се свърти — да се запази добитъкът жив и здрав. Същия смисъл влагали и в обичая да подкарват тоя ден добитъка с букова пръчка в Троянско². За да се увеличи млякото им, давали на кравите да пият вода, в която е нахисната желта китка, и възварявали млякото им със събраните от реката „плаовици“ (онова, което нанася реката) в Чепеларе⁵². Със същата цел тук кърмели и овцете с набраната на Гергьовден трева⁶⁰. Тук, за да бъдел добитъкът млечен, някои го поели с вода, в която слагали роса²⁹. И единственото по-късно църковно наслояване, което намираме в Багреници, Кю-

стендилско, е вземането на сол от клисаря срещу празника, за да се сложи в кърмата¹⁰⁵.

И в къщи се извършвали обреди за запазване на домашния добитък. На Гергьовден в къщи се извършвали и обреди за запазване на конете, овцете, кравите и другия домашен добитък от дивите зверове. В Чепеларе⁸³ при един такъв обред пеели песента:

Излеl ми е свети Гьорги
на ворх висока барчина,
та е развил милна троба,
та е сбрал жива гадина —
врют мече и мечетина

врют волче и волчетина,
та хми заключил чейнене
и хми заслепил учине
и хми е струшил нугине.

Докато се пеела тая песен, изпълнителят връзвал зад гърба си три възела, за да заключи по този начин устата на зверовете. След няколко дена се изпявала същата песен, но се развързвали възлите зад гърба, за да се развържат вече устата им, тъй като след обряда те вече нямало да нападнат домашните животни.

Във връзка с посочените обреди в къщи пред нас изникват отново някои римски обичаи, свързани с празника Палилия. Така на този ден пръскали оборите с натопен във вода лавров клон, окичвали ги с шума, опушвали ги с благоуханни билки²¹⁹, които обичаи са дали основание да се търси връзка между празника и скотовъдците²²⁰.

Отделни обреди около конете на Гергьовден са отбелязани малко. Но обстоятелството, че в Пещера Гергьовден бил празник на семерджиите², показва, че конят е заемал в миналото на този ден някакво по-съществено място. Към този извод води и фактът, че в Широка лъка конни надбягвания ставали на Гергьовден вместо на Тодоровден²⁶. А особено показателни са обичаите у каракачаните в Беглика^{12 13 35 36 64}, които на Гергьовден подстригвали едногодишните си кончета, правели им юлари от космите и им слагали „нишана“ — отличителния семеен знак. Обреди за плодовитост и здраве на конете намирам на Тодоровден, но съчетаването им с пожеланията за плодовитост и здраве на младите булки издава първична връзка с Гергьовден. А фактът, че чествуването на коня е могло да се отдели от това на конника, показва, че този култ не е възникнал от някакъв първичен култ на коня.

ГАДАНИЯ

Вече посочихме някои гадания чрез треви и цветя по поляните. Гадаели са и чрез хвърлени в реките венчета и клонки. Но и в къщи се извършвали гадания чрез треви, цветя, клонки и др. В Раднево, Старозагорско, на Гергьовден поставяли стръкове коприва на керемидите, като ги наричали на всеки член от семейството и вярвали, че ако стръкът на някого повехне, той щял да умре, а ако е „по-весел“, той щял да бъде здрав⁴². В Бобошево, Станкедимитровско, слагали вечерта на стряхата по една върбова клонка за всекиго от домашни-

те и сутринта отивали да ги видят „трепетни“, защото, чиято клонка е повяхнала, ще боледува през годината, а ако листата ѝ са се и сви-
ли — ще умре²²¹. В Еленско посаждали наречените за всеки член от
семейството стръкове здравец, след като те престоявали една седми-
ца на гредата на къщата, и вярвали, че ако здравецът се хване,
оня, на когото е бил той наречен, ще бъде здрав през годината, а
ако изсъхне, той ще умре¹⁶⁹. И в Търново смятали, че ако затъкната-
та някъде на празника дебела мара покара връх, това означавало дъл-
ъг живот за она, на когото е била наречена, а иначе — смърт през
годината¹¹¹. Гаданията за здраве и живот чрез треви и цветя са били
разпространени и у славяните и тоя обичай ще е бил познат и на
онази част от тях, която се заселва на Балканския полуостров. До то-
зи извод води обстоятелството, че в Русия на Св. Троица или срещу
Еньовден по затъкнати в стените на къщата цветя, наречени на всеки
член на семейството, предричали здраве (ако цветята останат свежи)
и смърт (ако те повяхнат)²²².

Голяма част и от гаданията в къщи са били свързани с любовта
и женитбата, като някои от тях напомнят онези, които са извършвани
по поляните. Така в Хасково¹⁴⁵ вечерта срещу Гергьовден момите се
събирали в някой двор, набирали коприва и оставяли направените от
нея китки под трендафил, като ги наричали: „Ако ме обича, да седи
росна китката; ако не ме обича, да повехне.“ И сутринта преди изгрев
слънце отивали да видят дали са китките росни, или са повяхнали.
В Багрени¹⁰⁵, Кюстендилско, момите прерязвали вечерта три стръка
от един корен шавар или перуника на еднаква височина, като нари-
чали двата стръка на „знайни“ (познати ергени, които им хресвали),
и един на „незнаен“. Сутринта те гледали кой стрък е покарал най-
много и вярвали, че ще ги вземе младежът, на когото той е наречен.
Ако най-много бил израсъл пък стръкът, наречен на „незнаен“ ерген,
това значело, че момата не познава още бъдещия си мъж. В същото
село всяка мома, преди да си легне, поставяла под възглавницата си
и три разноцветни кълбета вълнена прежда, като наричала двете на
познати и третото на още непознат младеж и вярвала, че ще я вземе
оня, чието кълбо тя извади, когато сутринта бръкне под възглавни-
цата. В това село момите поставяли под възглавницата си и първия
залък от вечерята, като вярвали, че ще ги вземе она младеж, който
им го подаде насън. Употребяваната в Багрени при гаданията преж-
да е предмет, свързан с дома и домакинството. Интересно е обаче,
че тук в гаданията в къщи се явява вече сънят като сфера, в която
може да се получи някакво предричане. Получаването на знак за
бъдещето през време на сън, срещано в Югозападна България, е по
своята същност нещо различно от другите гадания, в които знакът се
получава от природата — чрез растителността и водата.

Посочените дотук любовни гадания са лични, интимни, те се из-
вършвали от девойката или младежа насаме, тайно или се получавали
в съня им за разлика от гаданията за здраве, които ставали в кръга
на семейството. Има обаче любовни гадания, при които, както и при
гаданията с венчета в реката, се излиза в по-широка обществена сре-

да, която обхваща почти всички млади хора от съседни дворове, от махалата или от цялото село. Става дума за обичая, известен под името напявания на пръстени или на китки, който първоначално е бил изпълняван на Еньовден²²⁵ и който по-късно бива свързан на някои места у нас с Нова година, с Ивановден и с Гергьовден. Това е и накарало Д. Маринов да даде всички напевки на пръстени на Гергьовден при разглеждане на обичая на Еньовден²²⁶. Интересно е обаче, че обичаят „вадене на знаците“ („нишан чикардъ“), който установих през 1953 г. в Севар, Кубратско, е бил прикрепен само към Гергьовден. По-късното преминаване към Гергьовден на напяванията на китки, пръстени и др. не е станало случайно — характерните за Гергьовден магични обреди за свързване на младите в любовта и брака позволяват едно органично свързване на напяването с този празник.

ОБРЕДИ НА РАЗЛИСТЕНО ДЪРВО

ТЕГЛЕНЕ НА РАЗЛИСТЕНО ДЪРВО

Наред с обредите с разлистени клонки като представители на дървото и на пролетната зеленина изобщо се извършвали обреди и пряко свързани с дървото, вече през деня. Един от тях е претеглянето, което ставало само на Гергьовден, и то сутринта, преди ядене, с теглилка, окачена на разлистено дърво в двора на къщата. Обичаят е бил повсеместен. Той е отбелязан в Северна България — в Нови пазар и Еньово¹²⁶, в Търновско²⁰⁷, в Тревненско¹¹⁹ и в Троянско², в Южна България — в Шипка²²⁷, в Старозагорско³², в Пловдивско¹²⁹, в Станкедимитровско¹¹⁶, в Родопите — в Пещера¹⁶, в Асеновград¹²², в Чепеларе³³, в Райково—Смолян⁸, в Девин³⁴ и в Бесарабия¹²⁸. Теглели се на Гергьовден и каракачаните^{12 13}, и куцовласите^{35 36}. А в по-ново време, където вече се теглеха на децимали — окичваха самите децимали с разлистени клони. При тегленето е трябвало да се пренесе силата на растящото дърво върху телесното тегло на човека като показател за здравословното му състояние. Тъкмо този първичен смисъл е намерил израз у българите от Широка лъка, които за разлика от българите мохамедани не се теглели точно на Гергьовден^{37 38}, а когато месецът нараства³¹. С тегленето при растящ месец се е целело тъкмо да се пренесе силата, която го прави да расте до пълнолуние, върху човека, за да увеличава той своето тегло. Поради този основен смисъл на обряда се смята именно, че се теглят за здраве — в Раднево³² и в Асеновград¹²², в Устово—Смолян¹⁷⁰ и другаде. По-късно остава само мисълта, че се проверява здравословното състояние чрез увеличаването или намаляването на телесното тегло спрямо миналогодишния Гергьовден. А доколко дълбоко е бил вкоренен този обичай в народа, се вижда от това, че се е запазил до наши дни, и то даже в най-големите ни градове.

Обичаят в Шипка²²⁷, свързан също така с дървото, има по-друг характер. Тук запалвали по една восъчна свещ на дърво в двора и я оставяли да погори там известно време за здравето на челядта. При този обичай през по-късното църковно-християнско наслоение, изразено в паленето на свещ, прозира древно почитане на дървото в деня на празника.

ЛЮЛЕЕНЕ НА РАЗЛИСТЕНО ДЪРВО

На Гергьовден в цялата страна не само са се теглели, а се и залюлявали или люлеели на разлистено дърво. Люлеенето е започвало рано сутринта, някъде преди изгрев слънце, и е продължавало през целия ден. Първичният смисъл на люлеенето е бил да се пренесе, да се прелее в човека при движението чрез допира до дървото силата на пролетното възраждане, която във вечния кръговрат на слънцето го е изпълнила със земна кръв, за да покрие сухите клони с листа и цвят и да образува още един кръг дървесина около стъблото. Това е намислено най-пряк израз в залюляването на зелен клон, хващан с ръце. Така в Багреници¹⁰⁵, Кюстендилско, за да са здрави и яки, младежите се залюлявали по веднъж на дрян — дърво, което е яко, жилаво и цъфти най-рано. За да бъдат яки и здрави, се залюлявали на дрян преди изгрев слънце и в Смолян^{10 40}. Люлеели се на дрян или се провирали през разклоненията му за здраве и българите мохамедани в Чепеларе⁵². Залюлявали се пък на дюля по няколко пъти за здраве в Кремена³⁹, Смолянско. Люлеенето ставало обаче главно на нарочно направени тоя ден люлки, които по-късно започнали да правят от върже. Люлките се връзвали на върба или круша в Кривня, Разградско¹¹⁰, само на орехово дърво в Железна, Михайловградско¹¹, и в Глоджево⁴⁸, Кубратско, и предимно на орех в Бобошево, Станкедимитровско¹¹⁶. Връзвали люлките на високи, обикновено черничеви дървета в Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵, на круша или ябълка в Райково — Смолян⁸¹, на круша или на каквото и да е зелено дърво в Раднево, Старозагорско⁴². На каквото и да е зелено дърво връзвали люлките и на повечето места в страната, например в Троянско², в Тревненско¹¹⁹ и другаде. Люлеели се за здраве не само младите, а и всички в Новия пазар и Енево¹⁴⁷, в Тревненско¹¹⁹, в Кривня, Разградско¹¹⁰, в Троянско², в Багреници, Кюстендилско¹⁰⁵, в Чепеларе³³, в Пещера (куцовласите)^{35 36} и другаде.

Основният смисъл на люлеенето — да се предаде силата на дървото върху човека — се вижда ясно и от запазеното някъде старинно приготвяне на самата люлка. Така в Кривня, Разградско, младежите правели въжето за люлката дебело колкото човешка ръка, от суровите лика на обелените млади липи. Това те вършели няколко дни преди празника в липовата гора, и то обикновено нощно време¹¹⁰. И срещаната във Върбишко и Котленско люлка, наричана там ключ, правели от разлистени клони. Нейното устройство било следното: „На висок клон на някой бук, бряст, липа, явор или черница е окачено дълго здраво дърво, което непременно трябва да бъде зелено. Това дърво е на единия си край чаталесто и през двата чатала е прокаран клин. Клинът се поставя, когато ще се люлеят, та заклапва чаталите за клон на дървото. Самият чатал на ключа е положен между два чвора или клонове на дървото, за да не може да изскача настрана. Долу ключът е провъртян със свредел и през по-широките дупки има прокаран по-дълъг клин. На тоя клин или жегъл стъпва тоя, който се люлее. Той стои прав и се държи за дървото, а някой го люлее“²²⁸.

Все във връзка със схващането, че люлеенето е обред, чрез който се влива сила и здраве в тялото, е и слагането на билки и яйце на тоя, който се люлее. Така, преди да се люлеят, момите се опасвали с дебелика, за да бъдат дебели, гладели лицето си с червено яйце, за да бъдат здрави и червени, слагали в пояса и на главата си огойка и вратика, за да пълнеят. Но при люлеенето зазвучава и другият основен акорд на празника — любовта между младите, взаимно търсене, очаквания и надежди. Осъществяването трябвало да се постигне тук чрез люлеенето, свързано с действието на съответните билки. В Дедеагачко се люлеели и старите, за да станат по-млади, но се люлеели главно „за любов“^{86 87}.

Наред с магичното действие люлеенето е събирало младите и е създавало възможности за общуване чрез общата радост, припевките и закачките, които не са липсвали никъде. В Кривня, Разградско¹¹⁹, където в по-ново време се правели люлки във всеки двор, по-рано се правела голяма ергенска люлка из село или край село и на нея най-напред се люлеели младежите, а след това идвали и девойките. Младежите ги люлеели и се забавлявали, като ги карали да казват имената на тези, които обичат. В Железна, Михайловградско, младежите люлеели момите и момите — младежите⁴¹. В Багреници¹⁰⁵, Кюстендилско, докато се люлеела някоя мома, събраните около люлката моми и младежи я удряли с клончета, като я питали: „Кое момче искаш?“ И тя казвала едно име, за да се отърве от ударите. Така питали и младежите, които се люлеели. В Девин се люлеели до вечерта главно моми и ергени, като младежите люлеели тези, които обичали^{22 27 34}. Взаимно люлеене на онези, които се обичали, е наблюдавал и Д. Маринов¹⁹¹. У мохамеданите в Глоджево⁴⁴, Кубратско, се събирали младежите и девойките в един и същ двор, където имало в семейството младеж и девойка, макар и да се люлеели отделно и да са стояли там в две отделни групи. Но близки момчета и момичета се люлеели и тук взаимно, като след люлеенето се връщали пак в групата на младежите и на девойките. При люлеенето тук, което продължавало до късно през нощта, присъствували и майките на девойките. А в Севар³, Кубратско, у алиянците се люлеели понякога и през нощта, та и до сутринта на другия ден.

Люлеенето се придружавало навсякъде с песни, които пеели моми, застанали прави и наловени една за друга през рамо, недалечно от люлката²³⁰. По съдържание песните са любовни и завършват с отвеждане на момата в дома на момъка (СбНУ, XXVIII, 459, Сб. Илиев, 245, 246; Миладинови, 635, 636; СбНУ, VIII, 124, 125, СбНУ XIII, 25, 26, 27, 28; Сб Чолаков 38; СбНУ XXVIII, 458 и др.).

Люлеенето освен прякото си магическо действие за събиране на младите, като разпали и създаде у тях чувството, което ще ги свърже, запазвало младите според народното вярване и от свръхестествени същества, от онова, което може да ги раздели. Това е отразено ясно в схващането, че мома и момък, които не са се люлели на Гергьовден, ще ги да преживеят големи негоди и премеждия, опасности от само-щели, змейове, змеици и други лоши навети²³⁰. Тази черта се е опа-

зила и в люлеенията на Великден, един празник, към който са се прикрепили част от древните обреди, свързани с пролетта. Смятали даже, че те се устройвали „в чест на самовилите, змейовете и змеиците, постоянни ревници на хубавите моми и момци“²³¹. Отбелязаното в Кривня¹¹⁰, Разградско, вярване, че люлеенията се правели и за да израснат високо конопите — едно магично тълкуване на издигането високо над земята на оня, който се люлее, — трябва да се разглежда като по-късно аграрно наслояване върху обряда.

Свързаните с обредното люлеене моменти — взаимно люлеене на младежите и девойките, закачките, втъкването на лепавец, — мисълта за магическото действие на люлеенето срещу раздяла, предизвикана от намеса на свръхестествени същества, както и любовното и еротично съдържание на песните разкриват ясно, че този обред е трябвало да създаде и укрепи близостта между младите, чувството, което ще ги свърже за цял живот. А като се вземе пред вид, че тая насоченост е характерна и за голяма част от разгледаните дотук обреди, може да се изтъкне съвсем определено, че празникът има подчертано отношение към младите и към любовта, която ги свързва в брака. И това обяснява защо омъжените жени, както вече посочихме, са носели някога, а на много места, главно в Македония, продължили да носят тепелъци с изображения на св. Георги¹¹³, с когото се свързва празникът. Същевременно обаче трябва и да се отхвърли мнението на Ст. П. Костов, че любовта и бракът „са основата на всички женски поверия и обичаи около Гергьовден и на почитта към светеца“¹¹³. Такъв извод не позволяват голяма част от разгледаните вече обичаи, а и обичаите, които ще разгледаме по-нататък. Младежките веселия и обредите за свързване на младежите и девойките могат да получат своята пълнота и осмисленост в целостността на празника, в който заемат съществено място магическите обреди за здраве и плодородие и жертвоприношенията.

В Атина и Колофон люлеенето (*aîwpa*) е било познато; то се е придружавало от песни, наричани скитнически (*αἰγις*). Смисъла на люлеенето Нилсън²³² смята за „тъмен“, а обяснението му на името на песните е незадоволително. Не е убедително и тълкуването на люлеенето като изкупление. Но мнението, че то се явява магия за плодородие, изтъква правилно един негов по-късно наслоен елемент. Засвидетелствуването на люлеенето у нас в пълнота позволява цялостното му изясняване, което дадохме. И в светлината на това изясняване ние можем сигурно да определим, че прекрасното изображение върху съд за пиене от времето на Перикъл²³³, на което сатир люлее момиче на въжена люлка с дървена седалка, е свързано с Антестериите, което Нилсън и други автори също допускат²³². А вземем ли пред вид, че люлеенето се е превърнало у гърците още преди новата ера в проста забава, можем съвсем уверено да заключим, че у нас, където е запазило в пълния смисъл на думата обредното си значение почти до наши дни, люлеенето е проникнало пряко чрез траките заедно с култа на Дионис. Това пък от друга страна показва, че почитането на Дионис като бог на растителността гърците са могли да заемат пряко от

тракийските племена в пределите на Балканския полуостров, без да се търси фригийско-лидийско посредство.

* * *

В разгледаните дотук обреди дървото, представлявано и чрез разлистения и разцъфнал клон, заема средищно място. И това има толкова по-голямо значение, защото дървото не заема подобно място и не се среща изобщо в никой друг празник. А това вече позволява съвсем сигурно да определим и характера на празника Гергьовден, защото тъкмо дървото е било основен елемент в култа на Дионис. Връзката на Дионис с дървото като най-висша проява на растителността се вижда и от един от неговите епитети *δενδρίτης*, т. е. „този, който е свързан с дървото“, наричан така сигурно според прието от траките определение.

И почитането на дървото, изразено чрез прикрепването о него на запалена свещ, което се среща в Шипка, може да се разбере, ако се разгледа като обред, свързан пряко с култа на Дионис. Връзката и на този обичай у нас с древнотракийския култ е несъмнена, като се има пред вид, че на тоя Дионис Дендритес, както се съобщава, почти всички гърци са принасяли жертва²³⁴ и че гръцките селяни през последните години на езичеството са посаждали дръвчета и ги почитали като Дионис²³⁵. А тези обичаи гърците са могли да заемат само от траките, от които са заели и самия култ. Подчертава особеното място, което дървото е заемало, и самото име на Дионисовите тържества в Атина, наречени *Ανθεστήρια* по осмия месец в атинския календар *ἄνθεστηριών* (февруари — март), което име определя този месец тъкмо като месец на цъфтежа на дърветата. Несъвпадането между дните на Антестериите и деня на Гергьовден не само не отрича предположението, че се касае за един и същи култ, за култа на Дионис, но го и доказва, защото изтъква като определящ елемент на празника тъкмо развиването на дърветата. Докато траките са чествували пролетния празник на Дионис през април, гърците с оглед на по-ранното развиване на дърветата там са го отместили към по-ранна дата. Промяната на датата не е изменила характера на празника, но тя показва, че култът е бил зает у гърците от траките с основната представа за връзката му с разлистеното и разцъфнало дърво.

ОБРЕДЕН ТАНЕЦ

В цялата страна са ставали на Гергьовден хора, които започвали сле-угощението и продължавали вечерта до късно. Няма село, в което да не са отбелязани. Но за жалост няма и нито едно сведение за особеностите на тези хора, които трябва да са се отличавали с нещо, щом се посочва за някои песни, че по тях се играе само гергьовското хоро. И тъй като винаги подробностите в изпълнението на някой обичай е онова, с което той се отличава от другите, позволява да се хвърли светлина и върху същината му, поставихме си за задача при нашите обиколки установяването на всички елементи на гергьовското хоро, което ни се удаде през 1957 г. в Родопите, и то главно във Върбово, Широколъшко, на сбора, който става в околностите на селото Върбово отстои на около 5 км от Широка лъка и е разположено върху няколко могили навътре в планината, в едно притулено от възвишения място. А самият сбор на Гергьовден става на едно от възвишенията, което се издига над селото и над реката, по дола на който се стига до селото. Това възвишение господства над цялата околност и се спуска стръмно над дола и над падината, които го обграждат. На най-високата точка на това възвишение, издадена като някакъв нос, откъдето се открива широк изглед към далечни хълмове и върхове, се намира и днес един малък параклис. Тук до параклиса е имало много стара дъбова гора. От нея са останали сега двадесетина дънери и дървета, които според местните хора били 500 — 600-годишни. Някои от тях са обгорени от мълнии. Там, където е построен параклиси, имало развалини и това място било от незапомнени времена оброчище⁷¹. Встрани от параклиса има оброчен камък, на който заклаха агнето. На Гергьовден за събора се стичало някога населението и от далечната околност още от тъмни зори⁷⁰. На сбора хората се откривали с един особен танец, който в цялата околност се играел сам тук, и то само от определени лица^{70/71}. И едва след този танец, следвал от друго гергьовденско хоро, започвали обикновените хора, които могли да играят всички и които продължавали до късно⁶⁹.

Началният танец се играел само от женени стари жени, в чието семейство няма смърт, което е „целокупно“, като броят на членовете му е чифт³⁹. Предпочитат се при това жени, които са близнили. Бездетни изобщо не могли да участвуват в него. Играели и по-млади жени само ако са кърмачки^{11 38 70}. Жената, която водела хорото, държа

ла в ръката си разлистен клон⁶⁵, а в случай че по това време дъбът се е разлистил, клонът бивал винаги дъбов^{72 11}. Хорото се играело в Стойките, Девинско¹⁹, също от баби, всяка от които държала в ръка върбово клонче. Това хоро смятат за по-особено, „по-терсене“¹⁹ и не всеки можел да го играе⁶⁵. Затова и онези, от които исках да узная нещо по-подробно, ме насочваха все към няколко лица, които го знаели. Вече самите имена на този танец дават указания за неговите особености. Известен е главно като „лявото“ хоро, а го наричат и „своарното“ хоро в Райково — Смолян⁸ и в Кремена, Смолянско²⁹. Наричат го и „куцото“ хоро¹⁴. „Ляво“ хоро бива наричано то поради това, че за разлика от другите хора започва с левия крак и вляво, а „куцо“ хоро — поради вpletените в него подскачания на един крак¹⁴. Лявото, или куцото хоро имало четири стъпки, след това преставали да пеят и подскачали по три пъти на единия и на другия крак, като правели това по три пъти. Четирите стъпки на това хоро според В. Паева, която го е играела³¹, са следните: 1) започва се с левия крак, като се поставя той вляво; 2) поставя се десният крак зад левия; 3) поставя се левият крак до десния; 4) придвижва се десният крак вдясно. Останах с впечатление при разговора и с други жени, че тия стъпки са именно истинските. С посочените от В. Паева стъпки беше изиграно хорото при параклиса над Върбово и през 1957 г., когато беше заснето от Кр. Алушков, изпратен от Българска кинематография по моя молба пред тогавашния директор на Етнографския институт Ст. Романски.

Песента, по която се е играло на празника „лявото“ хоро, намерих в няколко варианта, които не са били обнародвани досега. Те всички изглеждат обаче доста непълни откъслечи от песен, която в своята цялост не е запазена никъде. Най-пълният от тези варианти, по който се е играло и хорото на сбора край Върбово, ми беше продиктуван и отчасти изпят рано сутринта на 6 май 1957 г. в самото село, преди да се отиде на параклиса, от жена от Гела⁷³, която я научила от майка си. Песента е следната:

Развивай, Добро, повивай!

Орях са с лъстъ развива
Орях са с лъстъ развива.

за зима зълен да бъди,

за зима зълен да бъди,

за ляту сенка да прави.

Пуд орешину имешъ

тързини ошъ златаръ

тързини съдла шняхъ

златаръ юздъ леяха

на нъвеста са готвиха

дури до фира планина.

Га на нъвеста торнаха

и вишнъчкинъ зреяха

и вишнъчкинъ зреяха

а миндалинъ цветеха

ага са назакъ ворнаха

и вишнъчкинъ капяха

и вишнъчкинъ капяха

и миндалинъ зрееха.

Деверъ вишнъ сбираха

и на невеста даваха

и на невеста даваха

да повнъ ощи да знаи

да повнъ ощи да знаи

га и уг тува мънола.

Почти същия текст бях записал три години преди това и в Широка лъка³¹, в Стойките⁶³, Широколъшко, в Кремена³⁹, Смолянско, и в Чепеларе¹⁵.

Вариантът от Чуриково, Девинско, научен от тамошна жителка и записан в Смолян, е по-кратък, но съдържа някои нови моменти:

Развивай, Добро, повивай.	от жълто злато пшеница.
Орех се с листе развива.	За невеста се готвеха
Под орешину имеше	с дванадесет девера
терзие, Добро, златаре;	със седем золви левтери.
терзие седла шиеха	Развивай, Добро, повивай!
с зелено сукно кроеха,	Орех се с листе развива.
златаре юзди леяха	Добра, невеста ще водят...

В записаните от нас варианти на песента се забелязват различни отклонения, а и противоречиви положения. Доста големите различия между вариантите на една толкова малка песен, записани при това в немного отдалечени едно от друго места, правят толкова повече впечатление, че песента се е знаела от малко лица и не е могла да бъде подхвърлена на преработки в една по-широка народна среда. Едно от възможните, а и най-вероятното обяснение би могло да бъде това, че първичната редакция на песента не е била ясна и еднакво схващана и това се е задълбочавало през един по-дълъг период от време. А може би е и потъмняла основната мисъл поради голямата старинност на песента. Съществен стих в песента трябва да е бил началният със своята ударност и лаконичност: „Развивай, Добро, повивай!“ Липсващите допълнения след глаголите са били някога ясни на пещите и навярно са били следните: „Развивай (листата), Добро, повивай (с шума) дърветата!“ Това тълкуване би могло да се подкрепи и от следващия стих, в който е изобразен резултатът от действията на Добра: „Орех се с листа развива“, и в които е употребен тъкмо глаголът „развива“.

Въз основа на различните песни бихме могли да установим следната първична редакция. Една митична песен е започвала с магична формула, която може и самостоятелно да се е употребявала като заклинание в някои обреди: Развивай, Добро, повивай! Може би Добра е остатък от определение към някакво име — „Добрата. . .“, което име е отпаднало по-късно, като е останало само определението, употребявано като съществително в значение на епитета и името. А за да се иска от Добра (Добрата. . .) да „развива“ и „повива“, тя трябва да е била почитана като дарителка и пазителка на живота. И не се ли корени в същата представа началното двустийе от песента, която се е пяла в Бобошево около западения по могили гергьовски огън (СбНУ XIII, 126).

Гергьова ле, бела Сабото, развивай поли, покривай поле!

Образът на Добра и на тая „бела Сабота“, която „развива“ навярно не „поли“ в първоначалния с потъмняло значение текст, за да покрие (с растителност) полето, изглежда сродни.

В песента, по която се е играл обредният танец край Върбово, могат да се установят въз основа на различните варианти извън магичната формула и свързаното с нея разлистване на ореха няколко момента. В нея е дадена картината на непрекъснато развиване на растителността в ритмичния ход от цвят до плод и на фона на това движение — образът на девойка, която готвят за бракосъчетание и вплетена в ритмичния ход на времето със своите „дванадесет девера“ и „седем зълви“. Очертан е в песента и като някакъв кръговрат дълъг път до митичните „Фира планина“ или „Перуш“, който трябва да се вземе на отиване и връщане. Намираме в песента и подготовка за пътуване с коне, за които шият седла и леят юзди терзии и златари, които се вплитат в картината на развитието на природата от цъфтеж до зреене с това, че се шият седла от зелено сукно и леят юзди от жълто злато — пшеница. И като последен момент е дадено в песента поднасянето на плод от родилите вече дървета. Тези моменти от неопазената до наши дни цялостна първоначална песен се свързват естествено със смисъла на обредния танец.

Мелодията на песента, по която се е играл и игра през 1957 г. на сбора край Върбово обредният танец, е бавна, монотонна, почти речитативна, с особена внушаваща сила! Тя се различава рязко от познатите хороводни мелодии и според нотирането на учителя по музика в Широка лъка Мурджев, което той направи по моя молба вечерта същия ден, е следната:



Песента за Добра е била заклинателна песен, по която се е играл на древния празник, наследен от Гергьовден, магичният обреден танец за събуждане на растителността и за възраждането на живота. Това се вижда и от обстоятелството, че в тая песен не се споменава св. Георги и че обръщението в първия стих е не към светеца, в чиято чест уж се играело хорото, а към Добра.

На сбора край Върбово след завършването на първия танец се играело хоро с обикновени стъпки, които започват с десния крак. Песента, по която се играе това второ празнично хоро и която започва вече с обръщението към светеца, е следната според жени от Стойките, от Гела и от Широка лъка, които разпитах заедно:

Стани Георги коня кове,
от тъмнина без борина
на яснъна месечина,
стани Георги коня кове
и ютиде в планинона

да обиди зимнинона
да обиди зимнинона,
зимнинона, летнинона
Свети Георги весел утиде,
весел утиде, тъжен дойде.

— Георги, Георги, свети Георге
що си, Георги, тъй кахорен!
— Майко, майко, стара майкс

зимниноно изгинало,
летниноно не никнало.

Вторият танец се играе по една съвършено различна от първия танец жива мелодия в 2/4 такт:



Установеният обреден гергьовски танец се е играл някога в целите Родопи. До такъв извод води и съществуването му в доста запазен вид във Варвара, Пазарджишко⁹. И тук, както узнахме, той се играел само от жени, като се водел от бременна жена, в чийто дом не е имало смърт. Втората жена до нея е могла да бъде и мома, но третата трябвало да бъде пак бременна. Тази, която водела хорото носела изображение на св. Георги, което е било по-късно наслойвано а другите жени държели зелени клони. Танецът се играел тук също по една бавна мелодия, която обаче не успяхме да чуем. Но с особена образна сила е изразен първичният смисъл на обредния танец в песента, по който той се е играл⁹:

Леле, Георги, свети Георги
обикаля синорето,
синорето, слоговето.

А, да станеш млада кума,
да си кръстиш небо, земя,
небо, земя, Шар планина.

В Пловдивско³³⁸, където обредният гергьовски танец е вече изчезнал, всички моми и ергени от селото играели хоро заедно от обед до вечерта по песента:

Свети Георги хоро води

по мегдан го разлюлява.

Били са запазени допреди около стотина години някои елементи на началния обреден танец и в Северозападна България²³⁶, където след гергьовденската трапеза се играело хоро най-напред от девойки, които държали свития в навечерието венец, а след това започвали да се улавят вече и млади, и стари, почти всички присъстващи.

Елементи на обредния гергьовденски танец, който се играе край Върбово, се съдържат в танците и в една сцена, с които се чествува Гергьовден от алиянците в Севар, Кубратско. Тук танците се изпълняват извън селото при гьола, който се намира в една падина с върбови и други дървета. Това красиво и заветно място било избрано според едни, защото там била градината на Демир баба, за когото съм писал другаде²³⁷, а според други, защото там „се нахранили тук светци, като оставили и остатъка от храната си, та затова обичай на Гергьовден на това място нямало да се заличат“^{45 56}. При гьола започнаха да се стичат още от обед момичета и жени и на следобед

ното тържество тук се изпълняват шест обредни танца, които се играят само на Гергьовден, а именно секмеджик, айбуаджи, кошмаджик, аяк-оюну, базиргян-оюну и алайлар-оюну, както и една гергьовска сцена, наречена „араджи“. Всички танци се играят с бавни ситни, почти ходови стъпки, единствените отклонения от които са накуцванията и подскачанията.

Тъй като тези танци не са били отбелязвани досега, ще ги обясним с някои подробности, които ни бяха дадени през време на игрите от тамошна жителка, подпомогната от преводите на учител от местното училище⁹². Те започнаха на 6 май 1953 г. с уведен танец, игран само от женени жени, и то без забрадка.

Уводният танец се изпълняваше от по една двойка, която се сменява последователно от друга след извършването на определените движения. Двете жени заставаха при танца най-напред една срещу друга, а след това правеха по три пъти полукръг, като по този начин разменяха местата си. Това движение правеха с накуцване — придвижваха единия крак и прибираха другия към него с леко навеждане на тялото върху първия. През това време ръцете им, стиснати в юмрук и отпуснати долу о бедрото, се вдигаха последователно след малки паузи до пъпа и отново се отпускаха надолу. Това се правеше след малки паузи по три пъти. След като сменяха по три пъти местата си, ръкуваха се и се разделяха. Танецът се играеше без песен, мълчаливо, сериозно и бавно и продължи около половин час. Танецът секмеджик (от секмек — подскачам на един или на два крака) се играе от две двойки, застанали една срещу друга. Той се играеше най-напред от моми, а после от млади булки с подскачания. Танецът базиргян-оюну (от базиргян — търговец) се играеше също с подскачания на един крак и с поставени на кръста ръце. При танца кошмаджик (тичанка) жените се движеха по две в кръг и пляскаха с ръце, като подскачаха на един крак и викаха алаф-алаф (бързо-бързо), което се отнасяло за израстването на тревата. Танецът алайлар-оюну (мегданска игра) се играеше в две редици, застанали една срещу друга, които накрая се залавяха в кръг по песен, чието съдържание е уговарянето на женитба между бащите на момата и на момъка, което завършва с взаимно съгласие. Този танец напомня и един танц, който се играе у българите мохамедани в две редици от по десет момичета, заловени за ръце⁵⁴.

* * *

Посочените дотук танци у българите са се играели само на Гергьовден, което вече само по себе си говори за техния обреден характер. В тях трябва да се включат и танците на алиянците в Лудогорието както поради обредния им характер, така и поради това, че съдържат основния елемент на родопските танци — подскачането като магическо действие.

С подробно установения от нас начален гергьовденски танец се е чувствувала появата на зеленината, възраждането на природата,

символизирано от разлистения клон, който се държи при играенето. Но това не изчерпва неговия смисъл. Името на танеца „ляво хоро“ и започването му с ляво движение ни отвежда към оня кръг от представи, в който се е зародила и мисълта за „лява вода“ като съществен елемент на магическите обреди на празника. Този смисъл на танеца се вижда преди всичко от съвършено точното определяне на лицата, които могат да го играят: жени, които са дали живот и които са близнили, и то стари жени, които са имали много живот поради скрита жизнена сила и в чиито семейства се е проявила същата жизнена сила, та и в тях не е имало до танеца смърт. Чрез жените, притежаващи най-голяма жизнена сила в селището и чрез силата на вече разлистения клон, който се държи в ръка и размахва високо, е трябвало и да се въздействува върху растителността в землището, за да се доразвие тя или да се направи по-буйна. Извършването на магическото действие в танец е в съгласие с древноезически схващания, че чрез самите танцови движения се възбужда и засилва вътрешната магическа сила у човека²³⁸. А това значи, че гергьовденският обреден танец е бил магическо заклинателно действие, една активно-подражателна магия, насочена към природните явления, към природата, каквато е по същината си и слънчевата магия чрез запалените огньове.

Подскачанията в танеца, който се играе на сбора край Върбово, и в танците, които намираме, запазени в Севар, Кубратско, трябва да се смятат за съществен елемент на гергьовденския обреден танц и могат да се свържат напълно с мисълта за едно магическо въздействие върху растителността, върху растежа. Те имат навярно старинен, тракийски произход, тъй като малкото, което знаем за тракийските танци, сочи тъкмо подскачането като характерна тяхна черта. Така Ксенофонт съобщава за тракийски военен танц, при който играчите „подскачали леко и високо“²³⁹. Същият гръцки историк съобщава, че при един танц самият Севт „заскачал ловко“²⁴⁰. А и Тацит разказва на едно място в своите *Анали*, че „най-буйните скачали... с песни и в такт по обичая на своя народ“²⁴¹. Смятам, че представлява тракийски танец и нашето пайдушко хоро, което Б. Цонев характеризира с „накуцващо“ изпълнение на стъпките във второто време, т. е. първата стъпка се изпълнява в 2/8 (2/16), а втората в 3/8 (3/16), така че „тялото се движи неравномерно, неустойчиво, криволичещо или кривоизвивно“ и „изпълнителите му сякаш накуцват с единия си крак“²⁴². Подкрепя мисълта ни и обстоятелството, че пайдушкото хоро е „най-разпространеното хоро у нас“ и че „се е наричало на много места „старо хоро“²⁴². Сигурно под тракийско влияние се е зародил и скокливият танец на сатирите *σκιρξ* в гръцката сатирическа драма. А и неправиленият такт на българските народни танци ще е бил обусловен от вмятаните в танцовите стъпки подскачания.

Изтъкнатият смисъл на обредния танц като танец магически въздействие върху растителността, за по-пълното събуждане на всички сили на растежа и на плодовитостта се е опазил и днес у някои, които ми казаха, че „куцото хоро“ се играе, „за да се развива всичко“³¹, „за здраве и за берекет“⁶¹.

Държаният в ръка разлистен вече клон е трябвало да упражни същото магическо въздействие върху закъснялата или по-слабата растителност в землището. Чрез него танецът се свързва в едно вътрешно единство и с цялата очертана дотук магическа обредност на празника, като се започне от прекарването на нощта извън селището, закичването и окичването на къщата с клонки, тегленето и люлеенето на разлистено дърво. Клонките заемат съществено място и в някои карнавални сцени, като сцената в Севар, която следва непосредствено след танците и която ще разгледаме по-нататък. А зеленият или обвит със зеленина клон е играл съществена роля и в Дионисовите танци. За хората на вакханките Еврипид разказва следното: „В определения час те започнаха да размахват тирсите (така се наричат тоягите на Дионис и на вакханките, които били обвити с бръшлян и лозови листа и завършвали с борова шишарка отгоре) във вакханическо хоро.“²⁴³ Заменянето на боровия клон с клон от друго дърво и отпадането на бръшляна и лозовите листа поради разлистеността на самия клон е могло да стане по-късно съвсем естествено. А ако жените са държали при гергьовския танец във Върбово винаги клон от дъб, щом това дърво е било разлистено по това време, това и пряко ни отвежда към вакханките, които според Еврипид „си виели венци от бръшлян, от дъб или от тис“¹⁷⁶. Трябва да се изтъкне също, че участието само на жени в обредния танец се съгласува и с това, че всички обреди се извършват тоя ден само от жени, както в Дионисовите тържества, които са били по начало празник на жените.

* * *

Обстойното проучване на кукерските игри от М. Арнаудов прави излишно едно по-подробно тяхно разглеждане от нас, но в кръга на нашата проблематика е необходимо да се анализират някои моменти в тях. Ще започнем с кукерските игри в Севар, Кубратско, поради това, че те съдържат едно богатство на отделни моменти в една вътрешна организираност и се впитат непосредствено в празничните обичаи на Гьргьовден. Ще ги разгледам при това по-подробно поради това, че не са били описани досега. Описаните вече гергьовски танци се следват непосредствено от шествие и от сцена, в които участвуват костюмирани и маскирани момичета. При тях се явиха през 1953 г. най-напред „бабите“ — облечени във фути момичета, на възраст от 14—15 години, със зелени клонки в ръце. В миналото всички момичета от селото на тая възраст се обличали като баби. Образът на бабите ни напомня старите жени от обредния танец в Родопите и сигурно има връзка с представата за дълголетие и за жизнена сила. „Бабите“ носеха зелени клонки в ръце, което съвсем определено свързва сцената, в която участваха, с Гьргьовден. След „бабите“ се зададоха тичайки също с клонки в ръце „момците“ — облечени в сини нови турски мъжки дрехи, момичета на възраст 15—18 години. Те бяха препасани с червени и зелени пояси и имаха праметнати през врата златни верижки. Момците трябваше да изобразят конници, както се виждаше от това, че по-късно отидоха при циганина, за да ги подко-

вава. Те спряха пред „бабите“, като размахваха люляковите клони и започнаха да играят с тях в две редици танца алайлав. След известно време се зададоха от височината и се втурнаха към тях „арапите“, облечени в кафяви шаячни кабаници, с гугли и с маски от крагунни момичета на 13—14-годишна възраст. Те държаха в ръцете си стръкове коприва, с които шибаха всеки, който им попадне, и най-вече децата и разтуриха танеца на „момците“ и на „бабите“. „Момците“ изчезнаха и след малко се появиха отново, но вече с „beşikli“ („кърмачето“), което те пазеха, като шибаха с люляковите клони онези, които бяха на пътя на шествието. За „бешикли“ избирали най-хубавото момиче от селото на възраст от 15 до 18 години, по възможност русо, със среден ръст и пълничко. То беше облечено със светли шалвари и антерия, имаше кръстосани на гърдите си през раменете колани с четири чапраза, с фес, украсен със сини синци, и с чибук в уста. О препасания колан бяха прикрепени при хълбоците по една пръчка, а от самите пръчки се спущаше до земята от двете страни на „бешикли“ платно, което покриваше краката. След шествието вървеше и циганин с циганка. Циганинът, който куцаше при ходенето, беше с калпак и скъсана антерия, наметнат със зебло, и носеше на рамо кантар, кош, пирустия, ръжен и торбичка. Той спираше, слагаше нещата си на земята, идваха някои младежи, поставяха краката си върху пирустията и той ги подковаваше. Циганката, наметната също със зебло, с наниз „желтици“ (нарязани картофи) на гърдите и със зъби, облечени в ципи от лук. Тя беше с дете, което няколко пъти „кърмеше“. После всички почваха да скачат в кръг, като арапите подскачаха на един крак. Участието на момичетата в сцената е масово, като всички след 13—14 ч. ставали арапи, арапите ставали на следната година баби, а бабите — момци, за да отпаднат при навършване на 18-годишна възраст.

Но какъв е смисълът на сцената и на шествието в Севар, които видях през 1953 г. и които сигурно са ставали по-рано и другаде? С размахваните клонки, с „бабите“ и с подскачанията на „арапите“ те напомнят обредния танец от Върбово и се свързват с Гергьовден. Но шествието и сцената съдържат освен това още много други елементи. Противоречив е тук образът на „бешикли“. По име и според люлката, в която се намира, той е пеленаче. Но неговото облекло напомня момата боенец, която играе роля на младоженец в един танец, изпълняван само от моми през времето от 9 март²⁴⁴ до деня срещу Лазаровден²⁴⁵. Така боенецът в Стар Смил, Тутраканско, е момиче „отдолу“ облечено в мъжка риза, а отгоре в женска, с широки ръкави и с рокля, като през гърдите ѝ са кръстосани два колана с по-големи пафти и на главата си има мъжки калпак²⁴⁶. Боенецът и в Бургаско е кръстосан през гърдите с кованец, с колан с пафти, но с калпак на глава²⁴⁶. Някои моменти от обредната сцена в Севар намираме и в карнавала в Яврово, Асеновградско, който ставал обаче на Пес-понеделник (първия понеделник след Сирни заговезни) и е описан от Н. Хайтов²⁴⁷.

Съществува явна връзка между сцената в Севар и в Яворово и кукерите, както ги описва Д. Маринов²⁴⁸. Според него в понеделник след Заговезни бил Куковден и кукерите се обличали в женски дрехи — сукман и елек, — и то дрипи, през гърдите били препасани с презрамки от нашарени липови кори. На пояса си имали колан с чанове, а на главите — маски, изобразяващи животни или нос от дръжка на кратуна и др. За оръжие имали и дървена сабя. Имали и майка или баба — главатар на кукерите — момък, облечен в женски дрехи, но без маска, който носи хурка. Ходели и в чуждо село, за да му вземат берекета, но тамошните кукери не ги пущали, та ставали и боеве. Кукерите гонели и биели момите, та те не смеели да се покажат навън. В Карабунос, Бургаско, майката се казвала булка, която имала „дете“ (от парцали). В Бургаско с преселници от Лозенградско имало арапи — младежи с начернени лица и с гугла на глава. В Смолянско кукерите се казвали дракуси, имали „баба“ и „дядо“, обличали се в женски дрипи и правели различни неприлични движения. Според други сведения²⁴⁹ в кукерската дружина имало кукер, облечен в кози, овчи или сърнешки кожи, с начернено лице. Въоръжен с дървена сабя, той пазел момата — някое младо момче, облечено като невеста. Тук имало и баба с кошница прежда, която носела дете (от дърво), завито в детски дрешки, което често крадели. А някъде носели в мрежа, окачена на прът, едно кокошо яйце, като „едва пристъпвали под тежестта му“. Царя, избран извън кукерската дружина, качвали на двуколка, закарвали го на мегдана, давали му да яде пържени яйца и вино. В Одринско, Визенско и Ямболско имало между кукерите „кукерица или баба с кошница прежда, хурка, почернено лице и живо „бебе“ (откраднато от някоя къща), което тя „ражда“, като го спуска от дърво“. За кукерски игри съобщава и Г. Раковски в една забележка към „Горски пътник“ от 1857 г.: „В България играят по някои села кукури (кукери): игри съвсем диви. Скачат безчинно, обличат се с вехти парцалетини и пеят глупави песни. В Котел стари баби още празнуват куковден, то е първият понеделник от Велики пости“. Дали не е Кук — „бог на дивотията?“...²⁴⁵

„Богът на дивотията“, назоваван, изглежда, Кук, е бил Дионис. В това ни убеждава и сходството в редица моменти между нашите кукерски обичаи и тракийските Дионисови обреди. А трябва да добавим, че разглежданите обичаи са били свързани с култа на Дионис и от стари автори по време, когато са били ясни основните черти на тоя култ. Така в Номоканона на Матей Властар от 1335 г., съставен въз основа на автори от X—XI в. и известен у нас по южнославянски ръкопис от XV в. се казва следното: „И празникът, който става на първи март за добро време, е също тъй езически. Забранени са и женските народни игри, защото поощряват невъздържание от блудство. (Забранено е) и да се обличат мъжете в женско облекло, а жените в мъжко, както са вършили ония, които в изстъпление са играели игрите на Дионис; (забранено е) също и да се ходи с маскирани лица и да се правят разни представления, които създават жалост и плачове, или пък други игри, вършени в чест на Дионис от

играчи (актьори) или преструвани; (забранено е) и да се произнася Дионисовото име при правенето на виното, защото всичко това е нечестиво. 235-о правило, което се отнася до вършените подобни неща, заповядва духовните лица да се низвергнат, а миряните да се отлъчат²⁵⁰. Матей Властар има пред вид Дионисовите празненства, които ставали в християнския свят, включително и у нас през X—XIV век. Датата 1 март уточнява времето на Антестериите, но тя говори и за моменти, свързани със зимния култ на Дионис, което показва, че още по онова време е съществувало приближаване и смесване на двете чествувания.

Особено ценно за нас е изтъкването, че обичаят да се обличат жените в мъжки дрехи и мъжете в женски произхожда от култа на Дионис. А обличане на жени в мъжки дрехи намираме и в обичая боенец, свързан доста тясно с обичая Лазар, което показва, че и техният произход като пролетни обреди трябва да се търси у траките. И една опора за това би било не само чествуването на Дионисовото раждане или възкръсване като възкресение на Лазар, но и следният интересен обред, който Л. Милетич²⁵¹ е намерил в Североизточна България. Според него там на Лазаровден играели със саби няколко чети от по 10—15 момичета, чиято предводителка се обличала някъде в мъжки дрехи и носела на главата си калпак, а в ръка — нож или секира. Тези чети се срещали на селския мегдан и „уж се удряли със саби („а някога имало и саби“) и там избирали измежду предводителките „едного“, т. е. една, за воевода и цяло село „му“ (й) отдавали почете“. А това ни напомня една тракийска игра със саби, за която ни съобщава Ксенофонт. При нея траките „размахвали своите мечове и най-после се удряли един друг, та всеки мислел, че действително се убивали“²⁵².

Но явява се въпросът, дали Матей Властар правилно свързва с Дионисовия култ преобличанията, в които е трябвало да се включат, разбира се, не само обличането на мъжки дрехи от жени и на женски дрехи от мъже, а и обличането на кожи, на бабешки или старинни дрехи и слагането на маски. На този въпрос може да се отговори със сигурност, защото и според по-стари съобщения и изображения маскиранията и костюмиранията са били характерни за култа на Дионис. Смята се даже, че драмата е произлязла от маскените шествия, а трагедията е получила името си от певците, облечени като козли, и затова наречени *трагои*, които някога оплаквали убития в образа на козел Дионис²⁵³. А и във вазите, които изобразяват тържественото пристигане на Дионис с корабна двуколка, самият той се явява маскиран²⁵³. Притежаваме сведения и от Псевдоплутарх, че „когато се празнуват Дионисовите празници, местните жители били облечени в еленова кожа и с тирси“²⁵⁴.

Основата за изграждането на този обичай са били мистерии на вакханките. Като вярвали, че Дионис се явява в образа на различни животни, главно сърни, вакханките според гръцки сведения ги разкъсвали, яли от месото им, което било връх на оргиите, и се обвивали с кожата им, за да се съединят, отъждествят с възплътения в тях

бог²⁵⁵. Следователно обличането на нашите кукери с животински кожи и слагането на животински глави показва ясно зависимостта на кукерските обичаи от Дионисовия култ. Единственото сведение у нас за обличане на животински кожи извън кукерските игри се отнася до Симеоновия син Боян, който според съобщението на Лиудпранд (прекарал известно време през 968 г. в Цариград като пратеник) можел в един миг да се превръща във вълк или в каквото и да било звяр²⁵⁶. Онова, което е породило съобщението, е навярно обличането на различни животински кожи през време на магическите обреди, които Боян е извършвал²⁵⁴, за да придобие чрез това силата на животното, чиято кожа е обличал в момента.

Характерен момент в празника на Дионис у траките ще са били шествията и посрещането, които са били израз на схващането, че Дионис идва на празника в селището между хората. Това е отразено в Атинските Антестерии, в които основен момент е бил влизането на Дионис в града, заобиколен от своите постоянни спътници селените²⁵⁸. Подобно шествие е ставало и в Смирна²⁵⁹. Шествия намираме у нас и във всички кукерски игри. И двуколката, с която возят „царя“ до селския мегдан, напомня колата, с която е пристигал Дионис. Биенето на момите от кукерите се е вършило поради това, че основният смисъл на кукерските шествия е бил плодородието. А и тая подробност даже намираме в култа на Дионис. Биене на жените на празника е отбелязано в Гърция от Павзани²⁶⁰.

Дървеното „дете“ и „майка“, които намираме у кукерите, живото дете, което кърмат, и шествието с пазеното от младежи „сещащо“ в люлка пеленаче в Севар, както и детето, което се ражда, като се спуща от дърво, са представи, свързани също с древния култ на Дионис. Тези представи откриваме и в лидийската легенда, че майката и дойка на Дионис Хипта сложила на глава кошницата с жертвените плодове, която носели на Бакхусовите празници, украсила я със змии и приела в нея пеленачето Дионис²⁶¹.

Като се вземе пред вид, че образът на детето Дионис е оставил следи само в гръцката митология, но липсва с незначителни отклонения в древногръцкия Дионисов култ²⁶² и че този образ е засвидетелствувал ясно у нас, би могло също да се направи извод, че култът на Дионис е минал у българите без гръцко посредство. А в такъв случай не би могло да се подкрепи становището на Нилсон, че представата за детето Дионис, което се ражда през пролетта с пробуждането на растителността, са заели преселилите се в Мала Азия тракийски племена на витини и фригийци от тамошното население и че така оформил се там култ е проникнал у гърците чрез предгръцкото малоазийско население и при посредството на същото население в Гърция²⁶³.

Оргиастичността като основна черта на Дионисовия култ у траките²⁶⁴ не ни е пряко засвидетелствувана. Плутарх пише, че македонските жени са били предадени на орфическите и Дионисови оргии и вършели обреди, подобни на тези, които са вършели жените, живеещи около Хемус²⁶⁵, но той не посочва различията между тези обреди.

които според него били „подобни“. Тракийските култове на Котис и на Бендида дават основание да се предполага у траките склонност към екстатичност, но оргиастичността на Дионисовия култ, позната по гръцки извори, си остава преди всичко една гръцка действителност и една гръцка легенда за траките. Подчертаването на обредно-магичния елемент у кукерите и в другите карнавални шествия и сцени у нас, насочени ясно към плодородие, също така правят допустимо, че не е имало тракийска оргиастичност, подобна на гръцката, за която е характерно състоянието на сливане със същност извън човека, преживяването на това като самоцел. Приемем ли и известна магическа насоченост в Дионисовите обреди, ние не бихме могли да говорим за оргиастичност в този смисъл, в който тя ни се разкрива според гръцките източници. Липсата на оргиастичност в българските Дионисови обреди показва и ниската степен на гръцкото влияние и пречупване на заетото през славянската душевност, за която е чужда оргиастичността. Еднаквостта или близостта между редица моменти в кукерските игри у българи и гърци се дължи на това, че те са изникнали върху една и съща основа — древнотракийските Дионисови обреди. Според М. Арnaudов „Дионисиите се предават на българите чрез посредството на гърците в Тракия“²⁶⁶, като „заемането от гърци у българи ще е захванало наскоро след поселването на славяните на Балканския полуостров по едно време, когато езическата старина не е била още може би чувствувана като осъдено суеверие“²⁶⁷. Това схващане обаче не би могло да се приеме, едно, поради факта, че тъкмо през годините до и при идването на славяните всичко езическо е било най-остро потискано във Византия, и, друго, поради непрекъснатите военни сблъсквания с гърците още от първите години на проникването на славяните, които не ще са позволявали в началото едно гръцко влияние върху тях освен във военната област. А и обстоятелството, че у нас рещаме черти, които липсват както в старогръцките, така и в новогръцките Дионисови обреди и една пълнота и органична връзка между отделните моменти на пролетните празници говори в полза на едно независимо от гърците пряко заимствуване у българите от траките, улеснено, както вече посочихме, от това, че нахлуващите от север племена са били чувствувани от траките като естествени съюзници срещу византийците. Наред с това по-късното приемане на християнството от славяните е позволило едно по-непосредствено и по-неограничено заимствуване на някои култови моменти от траките. Ние не можем да приемем, че през времето след VI в. дионисиите са могли да се запазят по-добре в християнска Византия, отколкото у езичниците славяни и да бъдат заимствувани от нея вместо от елинизирани и романизирани траки, заживели със славяните в старите си земи.

Името кук — кукер, което липсва у гърците, се извежда неубедително от Басанович и по форма, и по съдържание от запазената в литовски дума *kaukas*. Неубедително е и извеждането на кук(er) от кукла²⁶⁸. Кук според нас е най-вероятно тракийска дума. Като обстоителство, което не е достатъчно, за да реши въпроса, но може би

дава известни указания, които могат да се имат пред вид, бих споменал името на една местност около Варна. Тя се намира в курорта „Дружба“, на височините над стария детски санаториум, и се нарича Кукудива. Втората съставка на думата може да се изведе от тракийски език, в който дава (dewa) значи поселение, град, като „а“ е преминало в „е“ и в „г“, както в Pulpu-deva — Плов-див. Гласната в първата дума (Kuk-u и Pulp-u) може да се приеме за родителен падеж и в такъв случай думата кукудива да означава Куковград — поселение на Кук, който е свързал името си с култа на Дионис. Старото име на Балчик — Дионисополис, който град лежи недалече от посочената местност, насочва към предположението, че е имало оживен култ на Дионис в днешна Североизточна България. От значение е и фактът, че думата кукове наред с кукери се среща само в Североизточна България, а само кукери — в Източна Тракия. С оглед и на това гребенци, у които са особено запазени кукерските игри, не би трябвало да се смятат за преселници от юг, а за старо местно население. В тази светлина получават едно ново значение и описаните за пръв път от нас карнавално шествие и сцена и танци на Гергьовден в Севар, Кубратско, които са по своята същност кукерски игри и които съдържат много старинни дионисовски елементи, които не се срещат другаде изобщо или в такава връзка. Установеното дотук дава основание да се заключи, че тракийският култ на Дионис се е влиял и у нас пряко и в кукерските игри, и в някои свързани с тях обреди, карнавални шествия и сцени.

Наред с кукерските игри обредите, свързани с разлистеното и разцъфтяло дърво, които заемат съществено място в празника, показват, че Гергьовден е изграден във връзка с пролетния култ на Дионис или във връзка със старинен култ, който е съчетавал елементи на Дионисовите празненства. Засилва убеждението, че Гергьовден е изграден във връзка с Дионисовия култ, и това, че всички обреди през нощта се извършват на извори, реки и поляни по начало от жени при една тяхна неограниченост и неприкосновеност, както при мистериите на вакханките. Но в приемането на основните моменти от Дионисовия култ при изграждането на българския пролетен празник прозира известен подбор, определян от тънко чувство за мярка, за цялостност и за красота. Все пак въпросът за истинския характер на празника ще може да получи окончателно разрешение едва след като се разгледат и другите извършвани на празника обреди — жертвоприношенията.

СЪЩНОСТ НА ОБРЕДИТЕ, СВЪРЗАНИ С ВОДАТА, СТРЕВИТЕ, ЦВЕТАТА И С РАЗЛИСТЕНОТО ДЪРВО

Преди да се разгледат жертвоприношенията, които заедно с общата трапеза заемат останалата част от деня, необходимо е да се изясни същността на описаните вече обреди, които се извършват главно преди изгрев слънце, както за да се определи тяхното място в празника и с това да се получи изходна точка за по-нататъшните проучвания, така и за да се установят основните черти на отношенията на българина в миналото към заобикалящия го свят, т. е. да се определят основните черти на неговия мироглед на степента на едно по-ранно развитие.

Характерно за разгледаните дотук обичаи, които правим за пръв път опит да дадем в една последователност, е, че те са запазили почти до наши дни своята обредност, извършват се с определена цел, която някъде се и посочва. Почти никъде не може да се установи, че действията са се превърнали в обикновена празнична забава, и почти никъде окичванията и накичванията не са сведени до обикновена празнична украса. А вземем ли пред вид, че тревите, цветята и клонките са основните средства за извършването на магическите обреди за здраве и плодородие, бихме могли да разберем и защо те заемат средишно място на празника. Цветен Георги от вечерта на предния ден до ранни зори, преди изгрев, е бил по същината си ден на основните магически обреди. На това ще се дължи и преминаването към него на някои магически обреди за плодородие и за отнемане на плодородието на житата от Еньовден, който ден по начало е бил свързан с аграрни обреди като наследник на празника на Фортуна, почитана като богиня на земеделието²⁶⁹.

Водата в обредите на българите е имала преди всичко магическо значение и от нея е могло да се приеме жизнена сила, както и от растителността. Такова действие притежавала само на празника всяка вода поради ритмичния прилив в нея на силите на възраждането, който изпълвали през нощта всичко, а и винаги така наречената „лява вода“ — водата, която е подложена от природата или от човека на действието на обратното движение, обозначаващо като ляво. Такава вода, която има видимото движение на слънцето към изгрев и пролет, запазва магическите си свойства и през други дни през годината, а не само на Гергьовден. Обредът с лява вода е обред особен, който не срещахме другаде и който твърде е вероятно да е приет от траките. А

произходът на това наименование хвърля известна светлина и върху някои първични космологични представи. Напълно върху основата на схващането за магическата сила на водата е изникнала и представата за чудодейната мощ на гергьовденската роса.

Върху схващането, че скритата в нещата жизнена сила, както и общата сила на растежа, на пролетното възраждане, на новия живот, която е изпълнила с чудодейната си мощ мъртвите клони и ги е покрила с листа и цвят, могат да преминат в човека, се основават и всички магически обреди с тревя, цветя и клонки. А съществувало е схващането, че магическата сила може да преминава върху човека чрез допир и чрез близост. Първичният смисъл и на люлеенето, както може да се заключи от залюляването на зелен клон, хващан с ръце, и от приготвянето на люлките от сурови лика на обелени млади липи или от зелени клони, е бил да се пренесат върху човека чрез допир силите на пролетното възраждане.

Чрез допир могла да се пренесе невидимата сила, скрита в тревите, цветята и клонките, според народното вярване и върху животни, върху посеви и върху сгради. Чрез допир е трябвало да се предаде силата на оформяващия се зародиш в яйцето на овците и на посева. Жизнената сила на растенията изпълва и млякото, и ракията, когато те се пият през селим и копър.

Проявява се и склонност към по-сложни съчетавания на магичните действия. Такава форма се явява ръсенето на вода или роса с цветна китка, при което се съчетава действието на „лявата“, или „мълчаната“ вода и на пролетната растителност. Особено подчертано е съчетанието на магическото действие при пиенето през селим на цветна вода, която съдържа магическата сила на тревите и цветята и на „мълчаната лява“ вода, а и на трендафила, и на звездите, под които е оставена — едно истинско тайнство, едно причастие с жизнената сила на водите, цветята и разлистените клонки и със силата на пролетното възраждане, която е изпълнила всичко през нощта срещу празника. Съгъстяване на магичната обредност намираме в обряда, при който се варят в потайно време потайни билки, брани от „магьосница“, която през цялото време, докато трае варенето им, стои без дрехи.

От разгледаните обреди се вижда, че освен магията за приемане на жизнени сили народът е упражнявал и защитна магия, която е трябвало да предпази човек от лоши външни въздействия, причинявани от хора, от духове и от самодиви. С тази магия се навлиза вече в един свят, в който освен и наред с невидимите природни сили съществуват и свръхестествени същества. Магията за защита се осъществявала чрез растения и клонки от храсти, определени също въз основа на външния им вид и на хвърлящите се в очи техни естествени защитни средства: те жилият, лютят и са покрити с тръни и бодлички. Следователно и тук вярването, че чесънът, копривата, трендафилът, хълпината и глогът са средства за предпазване от духове и самодиви, е изградено върху едно първобитно мислене. С коприва се окичва къщата — врати, прозорци и стрехи, с коприва жилият и около кладен-

ците против самодиви, чесън връзват на котела и слагат в кърмата, слагат под възглавницата глог и коприва. Чрез движението при люлеенето действието на билките се е засилвало и те помагали и срещу самодиви, змеици и змейове. И при защитната магия намираме обреди, плод на по-отвлечено мислене и съчетаване на магичните действия. Усложнена и все още не напълно изяснена е и защитната магия, прилагана срещу духове и самодиви, при извършване на магически обреди от магьосниците, а именно защитата чрез голота, която е и единственото им предпазно средство. Може би схващането за защитната сила на голотата е изградено върху мисълта, че тя е напълно осъществяването на освобождаване от всичко, което обвързва и ограничава, като се започне от развързването на всякакви петлици, махването на коланите и разпущането на косите, та до освобождаването от всякакво облекло. Така се постига неограниченото осъществяване на вътрешната сила у магьосницата. Човек притежава магическа сила като към природа и като природа той може да влиза в света на тайнствените сили. Ето защо магьосницата, за да се приобщи към природата, за да стане част от нея и по тоя начин да може да въздействува, трябва да остане природа, като се освободи от вторичното и чуждото в нея — от всякакво облекло. Като защитна магия се явява според народното вярване и кръгът. Тук се разкрива вече и една по-отвлечена мисъл, чийто произход трябва да се търси в едно тълкуване на символните геометрични знаци в някои древни религии.

Доколкуто магичното действие за защита е насочено срещу враждебна магия, извършена от други лица, то може да се определи като противомагия. Противомагията се основава на принципа на подражанието — чрез посочване на нещо невъзможно, непостижимо трябва да се създаде по подобие невъзможност за осъществяването на едно изхождащо от другаде действие.

Българите упражнявали и магия за пренасяне на жизнената сила от едно нещо върху друго. Извършвана чрез действия и слово, тя разкрива в сравнение с обряда за приемане на жизнената сила една по-висока степен на активност. При този обред човек извлича скритата сила, която се е извила особено мощно в едно стадо или в една нива и я насочва към друго стадо и друга нива. На това почива магията за обиране на плода — на млякото и на житото, която е изисквала владението на известни „тайни изкуства“, включително на заклинания, познати само на някои жени — мамници и бродници. При извършването и на този обред жената трябва да бъде гола, което се съгласува с предположението, че голото тяло дава възможност за неограничени изява на вътрешните сили на магьосницата и същевременно я прави в чуждия имот от действията на свръхестествени същества и от враждебни магии. Особено ясно проличава активният характер на тая магия при действията, които имитират, възпроизвеждат желаното осъществяване.

Форма на пренасяне изявилата се сила в един предмет върху друг, за да се подтикне и засили по-пълното му и по-бързо развитие е и слънчевата магия. При този обред чрез подражание на запалени

буен огън по височините слънцето трябва да ускори и засили своята светлина и топлина. Чрез факлите и огнените стрели трябва да се разпали любовта у желаната девойка.

И най-после в магическите обреди, извършвани от народа на Гергьовден, може да се открие и една магия, която може да бъде определена като магия за въздействие. Тя се корени в мисълта, че не само във всяко нещо се крие някаква сила, но че такава сила притежава и човек, и особено някои хора. Така съзнанието за собствената сила, чрез която може да се влияе, води до възникването на обреди за въздействие чрез жизнената сила, която притежава човек, върху самите неща, върху природата. Тая магия се осъществява чрез известни движения от хората. Чрез тях като отглас по подражание трябва да се възбудят засилени процеси в растителността, да се възроди животът. Необходимите движения за въздействие чрез жизнената сила у човека съчетава според народното вярване и традиция обредният танец, свързан със заклинателна формула и мелодия. Чрез движение вляво трябва да се възбуди пролетното пробуждане и там, където още не се е изявило, а чрез високото подскачане трябва да се развие по-буйно и по-бързо растителността. При това отдаване на жизнената сила на човека върху природата се осигурява по-висока степен на магичния жизнен заряд чрез подбора на участващите в него лица. Те трябва да бъдат преди всичко жени като представители на жизненото начало, и то жени, които имат дълъг живот, които са дали живот, които са и близнили, в чиито семейства всички имат дълъг живот. С танцовите движения се увеличава собствената магическа сила, чрез лявото движение и подскачането се и насочва тя за определено въздействие, а чрез размахваните, държани в ръце зелени клони се осъществява пренасяне на сила от един предмет върху друг.

От изложеното дотук се вижда, че различните, но цялостно изградени и органично свързани помежду си магични обреди, които се извършвали на празника, обхващали магически действия за приемане на жизнената сила на водата и на растителността, за пренасяне на тая сила и за въздействие с жизнената сила в човека и в растителността върху самата природа. А самото магическо действие се осъществявало чрез допир, чрез действие и чрез слово. Допирът е правел възможно преминаването в тялото на силата, която изпълвала водата и растителността. Действието, осъществено чрез движението на тялото, на ръце и крака, трябвало да пробуди природата към съответни прояви по пътя на подражанието, на възпроизвеждането на основния смисъл и на енергийния заряд на извършваните от човека движения. Словото, изречената с обредна внушителност и тържественост заклинателна формула, превръщало според народното вярване една мисъл, едно желание в действителност. Магичните обреди, които установихме, са се изградили, както може да се заключи от тяхната насоченост и прилагани средства, върху представата, че всичко съществуващо притежава особена присъща на него сила, сила невидима и безлична, схващана като някаква материална същност, която може да преминава от предмет в тяло, от предмет в предмет и от тя-

ло в предмет, както преминават и проникват водата, мирисът и огънят. Затова с оглед на вярванията у нашия народ би било неправо да се нарече тая сила неземна и свръхестествена. Но щом според народното вярване е било възможно да се пренесе силата на водата, на тревите, цветята и дърветата върху човека, за да се увеличи неговата собствена сила, и щом е било възможно да се предаде жизнената сила у човека върху природата, за да се подтикне и засили растежът, това значи, че тази сила е била считана за еднородна или напълно тъждествена. И тук се открива пред нас едно светоусещане, според което човекът и природата са били виждани в една вътрешна връзка, в едно единство — едно земно светоусещане с белезите на диалектично мислене.

До схващанията за съществуването на жизнената сила се е дошло чрез тълкуване на самите явления, основано на диалектичните закони за причинност и следствие и за взаимна връзка и обусловеност. Върху тези закони се е изградила мисълта, че всяко действие поражда пряко друго действие, което е довело до магическата обредност. Но този подход се характеризира и с едно волево отношение към природата. Тук човекът на онова, което става, не гледа като на някаква награда или наказание, не търси върховна намеса. Той застава сам срещу природата, за да извлече по магичен начин нейните сили, за да ги пренесе или за да ги насочи и увеличи; и неговите действия е трябвало да подпомогнат постигането на онова, което е било цел и на практическата му дейност. Волевото отношение към природата се извява и в това, че обредите не са израз на безсилие и на страх пред нея. В тях и чрез тях не се измолва нещо. Човекът е застанал пред природата със съзнанието, че той може.

Характерна черта на установените обреди е също, че те не са отправени към някакво висше същество, че чрез тях не се иска намесата или съдействието на същество, стоящо извън нещата и явленията. Посредник между себе си и невидимите сили в разгледаните обреди българинът не е търсил; той се е свързвал пряко с тях за осъществяването на своите желания и цели, като е използвал сам действието на тези безлични, особени сили, присъщи на всеки предмет и на всяко същество. И това пряко свързване на всеки отделен човек с невидимите сили е масово, обхваща млади и стари и слага своя отпечатък върху светогледа на българина. Но не само че в обредите не намираме следи от представата за някакво или някакви свръхестествени същества, но не установяваме също, че водата, огънят и растенията са били одухотворявани и обожествявани. Преди всичко те не се чествуват, те не се виждат в някакъв образ и не им се принасят жертви. Чрез тях, чрез силата, която ги изпълва, се постига пряко едно магическо осъществяване.

Пряката и естествена връзка с нещата и явленията в рамките на разгледаните обреди като преживяване и като религиозно съзнание, каквото то е по същината си вече поради това, че се изгражда върху вярата, съставлява и основното съдържание на отношението на българина към околния свят — едно магично отношение. И за това магично

отношение като отношение на човека към природата са характерни активната нагласа към природните сили, мисълта, че човекът и природата не са подчинени на свръхестествени същества или същества, стоящи извън и над тях. Магичното отношение съдържа, както се вижда, елементи от онова развитие, което извежда до творческо разгъване на човешките сили и до овладяване на природата. Но то представлява все пак по-низше стъпало в развитието на духовната култура поради пълното отсъствие в него на един социален елемент. Магичното отношение не съдържа елементите, които определят отношението на човека към човека, в него липсва онова, което споява отделните личности в обществената среда. Ето защо съвсем закономерно е това, че по-голямата част от обредите са имали частен характер, че те са осъществявали лични задачи и че някои от тях, като обредите за ограбване на чуждото плодородие или за извършване на враждебни магии, са имали явно антисоциален и неетичен характер. Магичното отношение към света е изчерпвало до известна степен религиозното съзнание на българина. Доказателство за това е обстоятелството, че докато при избледняването на първоначалния смисъл на един обред се явяват нови негови тълкувания, които го преосмислят на основата на жизнено важни в момента задачи, в магичните обреди не забелязваме преосмисляния. И след приемане на християнството българинът явно е продължавал да се осланя повече на магията, отколкото на молитвата. Той е продължил да използва и за здраве и плодородие силите, които са разкривали своята мощ в пролетното събуждане, в растежа и силите за прогонване на злото, скрити в някои растения и храсти. Онова, което го е обкръжавало в природата, му е говорило на разбираем език. Реакцията срещу християнството непосредствено след покръстването, в която се включва през 893 г. и наследникът на цар Борис — цар Владимир, заедно с мнозина боляри, е реакция на магичното отношение към света срещу установяването на личен бог и светци. Реакция срещу християнството, определяна от утвърденото магично отношение към света у българина, представлява и животът на Симеоновия син Боян, който, без да се е отрекъл официално от християнството, както правилно предполага Ив. Дуйчев²⁷⁰, ще е продължил да живее в духа на старите народни традиции, в света на магията, като усвоява и някои магически обреди. Плод на такава реакция е и запазването на магичните обреди у народа ни и повече от хилядолетие след приемането на християнството.

Магичните обреди, които намираме у всички народи на известно стъпало от развитието им, са се срещали, изглежда, рядко у древните славяни, както изтъква и Ал. Брюкнер³⁹⁸. Затова трябва да се потърси обяснение за тяхното особено развитие и запазване в продължение на повече от едно хилядолетие. Магическите обреди, както ги установихме на празника у нас, изключват посредство между човека и природата. И тук се намира една от причините за ненаселеността на българския Олимп. Върху основата на магическото отношение към света не би могло да се изгради нито мит, нито вярата в богове. И ако това отношение към света славянските племена, които се заселват на

Балканския полуостров, са донесли със себе си от славянската прародина, не бихме могли да обясним обстоятелството, че у източните и западните славяни се развива един ясно изразен езически култ с нямалък брой богове. Следователно трябва да се приеме, че заселилите се на полуострова славяни са изпитали тук такова въздействие, което е могло да им попречи да стигнат до развитието, каквото намираме у източните и у западните славяни. Такова въздействие е могло да дойде от среда с по-силно утвърдена, по-богата магична обредност, свързана или не с някакъв култ, който не е бил политеистичен. Въздействието с подобен характер не е могло да изхожда от гърци и римляни, които създават широко разгърнат езически култ, един гъсто населен с богове и богини религиозен и митологичен свят, и които при идването на славяните на Балканския полуостров са вече преминали от езическите култови форми към християнските. Ето, защо само с едно тракийско влияние би могло да се обясни обстоятелството, че у българите се пресича процесът, който в своето възможно развитие би ги довел подобно на източните и на западните славяни до религиозен култ с обожествяване на различни природни и обществени сили. А с това установяване получаваме възможността да хвърлим светлина и върху проблема, свързани с траките. Ако славяните, които проникват в Балканския полуостров през VI в., са могли да изпитат влияние, което да определи решително развитието на тяхната духовна култура по отношение на магичната обредност, това пък показва, че влиянието на завареното местно население върху славяните е било значително и че у самото това население ще е било подчертано магичното отношение към природата.

Но само наличността на магична обредност, колкото и да е била тя силно изразена в оня етап на развитие, в който са се намирали южните славяни, не би могла да обясни липсата на култ на богове у тях. Тук се преплитат и други следи и е нужно да се проучи дали те не извеждат към някои от останалите обреди, извършвани на празника

БЕЗКРЪВНИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

На Гергьовден се извършвали и приношения с безкръвни и кръвни жертви. Безкръвните жертви се състояли в обредни хлябове и в сирене и кисело мляко, приготвени от първото издоено през годината овче мляко, а кръвната жертва е била агне, каквото се заколвало също така за пръв път през годината.

ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ С ОБРЕДНИ ХЛЯБОВЕ

Разгледаме ли обредните хлябове, които са били приготвяни на Гергьовден, ще установим, че една част от тях са били свързани при употребата им с кръвната жертва, а другите са представлявали едно самостоятелно жертвоприношение с определено предназначение. Различни са и тяхното наименование, и техните изображения. Тая двойност на обредните хлябове е била установена още от Д. Маринов, който ни е оставил ценни сведения за тях преди изчезването на обичая. Той посочва тъкмо, че без обреден хляб не е могло да има жертвоприношение, но че е могло да се извърши жертвоприношение и само с обреден хляб²⁷¹. Обредният хляб, който бил пряко свързан с кръвното жертвоприношение на Гергьовден, бил наричан боговица или колак и като необходим негов елемент се слагал на общата трапеза. Освен него месели почти всички и хляб, наричан овчар, овчарник, кошара или късесем, който бил посветен, както показва и името му, на овчаря, на овчето стадо или на овена, който води стадото.

Не оставят никакво съмнение относно това, че обредните хлябове са представлявали жертвоприношение, редица моменти, свързани с тяхното приготвяне. Така за колаци или боговица избирали още през лятото чисто жито или пшеница, която измивали на реката, изсушавали и запазвали за обредни хлябове през годината, като я смисляли, когато било нужно²⁸². Измиването на житото на реката е представлявало пречистване, което се е правело с всяко нещо, което се принася в жертва. Още първият обреден момент, подновяването на кваса, показвал, че се касае не за обикновен хляб. Така вечерта срещу Гергьовден в Нови пазар и Енево¹⁴⁷ замесвали кваса, който пазели за през цялата година, с мълчана вода, като слагали на нощвите зелен чесън и стръкче коприва. Сутринта брашното се пресявало през гъсто сито или през

три сита от празнично облечена жена и през това време се пеели народни песни. Пресятото брашно се прекадявало, което е момент, характерен за жертвоприношенията. Замесвали брашното с мълча̀на, неначената вода. А в Девин вярвали, че от донесената от реката мълча̀на вода хлябът втасвал и без квас²⁷. В Обручище, Старозагорско, замесвали хляба пък с донесената от собствените ниви роса⁴. Замесвали хляба и с цветната вода, останала в котела след ръсенето. Този котел с китката в него бабата внасяла в къщи, последвана от всички с песни, и го закачала на веригата, за да се стопли водата за замесването. Самото затопляне ставало на жив огън, т. е. на разпалени въглища, без дим. А живият, т. е. чистият огън е бил също така елемент на жертвоприношението. Изтъкват обредния характер на замесването и песните за св. Георги, които пеели на някои места наредените в полукръг около нощвите моми. Една такава песен, записана на няколко места (СБНУ, XXVIII, 441; СБНУ, VI, 18; Сб. Ат. Илиев, 260, 321), е следната:

Ой хубави, цветен Георги!
Цветен Георги коня кове,
във тъмнина, без бори́на,
срещу ясна месечина,
сребро плочи, злато клинци...

Па отиде в равно поле
всичко му се поклонило:
ръжовете до колена,
пченицата дор до земя...

Слагането на коприва и чесън върху нощвите и замесването на кваса и на брашното с мълча̀на, с цветна вода или с роса вплита в култовия обред магични елементи и с това показва вътрешната връзка у нас между магия и култ. А очертава жертвоприношението с хляб на Гергьовден като обред, свързан с основни моменти от живота на семейството, обичаят да се предава на този именно ден замесването на хляба за семейството на младата булка, ако имало такава в къщи. Това предаване ставало по следния начин: пременената булка пристъпвала към свекървата, след като тя я поканвала, целувала ѝ ръка и заставала пред нощвите, за да замеси за пръв път хляб в къщата на мъжа си; и това ставало вече постоянно нейно задължение занаят пред²⁷².

Характерни за всеки обреден хляб са били изображенията. Подобно на изображенията върху древните оброчни плочи, те трябвало да изразят мислите и желанията на оня, който принася жертвата. Изображенията върху гергьовденските обредни хлябове боговица и колак са съвършено различни от тези върху хлябовете „овчарник“, „кошара“ и „къосем“. Те се състоят от орнаментни символи. В Юпер, Тутраканско, месели гергьовски колак с изображения на кръсташка и на лъкове²⁷³. Тези изображения според народните тълкувания показват, че жертвеният хляб се принасял на сила, която закриля и която прогонва злото, защото кръсташката означавала „сила ангелска, сила божия“, която „закриля нивите, овците, говедата и къщата“²⁷⁴, а лъковете — „сила срещу нечистите духове и болестите“²⁷⁵. Тук трябва особено да се обърне внимание върху думата „сила“ в даваните от

жените обяснения, защото тя ни отвежда към едно схващане, което срещаме при магичните обреди. А определенията „ангелски“ и „божия“, които са по-късно църковно наслояване, показват една смътна представа поради поставянето на тези определения едно до друго. Отвежда ни към защитната магия срещу свръхестествени същества значението на лъковете. Тук внася нов елемент само думата „закриля“, която показва култовия характер на обредния хляб. Самите символи кръсташка и лъкове не са заети от християнството. Кръсташката е уред в женското ръкоделие, прилича на буква „х“ и няма нищо общо с кръста, а лъкът е свързан с ранния период от живота на човечеството — с лова и с войната.

Във Войводово, Шуменско, месели пита, посветена на „св. Георги“, върху която имало кръсташка, а в средата на кръсташката — малка топка, заобиколена от венец²⁷⁶. В тази пита е отразено свързването на върховната сила с пролетта, тъй като венецът представлявал или „цъфнала пролет“ и означавал „радост и веселие“, или „венец на русалките, с който те се кичели, когато ще росят хлебородието“, който пък означавал „щастие и пълнота“²⁷⁴. В Марковча, Шуменско, на боговицата бил изобразяван кръг и в кръга имало три преплетени тестени пръчки, които образували слънчеви лъчи²⁷⁴, а това означавало „светлина, топлина, плодородие“²⁷⁴. Следователно и този хляб е отразявал връзката на празника с пролетта и с магичните обреди, които са се извършвали. А краваят, който бил правен тук, имал яйцевидна форма. В Смядово, Шуменско²⁷⁷, се месели 4 обредни хляба и особено интересен е колакът, на който в два тестени кръга е поставена изплетената от други два кръга шестолъчка, както и краваят, който представлява една по-дебела и дълга тестена пръчка, увита около себе си като змия — един образ, който заема средишно място в култовите представи, свързани с празника. В Хърсово, Шуменско²⁷⁶, приготвяли даже 6 обредни хляба, от които 4 от рода на боговицата, в които се чувства по-силно църковно влияние; от тях пита за господата, пита за св. Георги (с кръсташка) се раздава на домашните, литургия (с кръсташка) се раздава в църква, а просфор се дава на свещеника. В недалечното от Шумен село Риш, Преславско²⁷⁸, са месели „курбански хляб“ с изображение, чийто смисъл не може да се установи, а и на времето не е бил узнат, „кръстников колак“ със сложна плетеница, предназначен за кръстника, който ще съблече на празника горната дреха на младата булка, и хляб „кръсташка“, предназначен за съседите. Голямото богатство на обредни хлябове в Шуменско показва, разбира се, не особено развитие на безкръвните приношения в този край, а само неравномерния характер на записванията, който е неизбежен при обиколките на отделни лица, обхващащи големи райони.

Свързано с пролетта е и изображението върху боговицата, месена в Ресен, Търновско. Тя била назъбена с огрибката като венец, горе имало кръг, а в средата — цвят²⁷⁸. А според даваните обяснения кръгът „изобразявал връшняка на небето (небосклона) или небето, откъдето идва дъжд, роса, сняг, и означавал плодородие“, а цветът —

„цветовете на дърветата и означавал младост“²⁷⁴. Боговицата в махала Йовковци, Еленско, била описвана като звезда²⁷⁹, което отразявало може би представата за зорницата. Боговицата в Тревненско била украсявана с много кръстове и птичета от тесто, като средният кръст, който бил най-голям, стоял в полумесец¹¹⁹. Обикновеното тълкуване, че птичките означавали „радостна вест, щастие, а ако те бъдат съчетани — пожелания“²⁷⁵, е твърде общо. Изображенията и върху този хляб ще да са свързани с представата за пролетното възрождане, изразено чрез завръщащите се птици и чрез растящия лунен сърп. А кръстовете са дошли по-късно.

Сведение за начина, по който са правили приношенията с хляб, имаме от Медвен, Котленско. Тук върху питката при разнасянето ѝ по съседите забучвали клонче от бук, восъчна свещ и зелен чесън²⁸⁰, което свързва обряда с някои магични елементи. Магически действия за засилване растежа на растителността се извършвали с боговицата в Литаково, Ботевградско, където, преди да я разрежели, я подхвърляли нагоре, за да бъдат класовете големи, а стръковете — високи²⁸¹.

Във връзка с разгледаните дотук обредни хлябове, които са неразделни от кръвната жертва на празника, бих искал да изтъкна отново чувството за цялостност и за вътрешна връзка при изграждането на българските народни обреди. Изобразените върху гергьовденската боговица и колак небе, слънце, лунен сърп, звезда, птици, венец и цвят са символи на основните елементи на празника, а кръсташката и лъковете, както и подхвърлянето на боговицата ги вплита в познатите ни вече магични действия.

Освен обредните хлябове, свързани с основното, кръвното жертвоприношение на празника и посветени на семейството, се месели, както вече споменах, и хлябовете „овчарник“, „кошара“ и „кьосем“. Както имената на тези хлябове, така и самите изображения върху тях, които представляват фигурални композиции, изразени със свършено примитивни средства, според тълкуванията, дадени на записвача, показват връзката им с овчарството. Във Войводово, Шуменско²⁸², месели на Гергьовден кравай със склопена кошара (кръг, сплескан и назъбен с огрибката) и с ограда, в която имало овце (малки сплескани тестени топчета). Освен това месели „овчарник“ с изображение на незатворена ограда, в която имало овце и овце-близнакини и на чиято врата бил полегнал овчарят с тояга до него. В Ресен, Търновско, месели овчарски кравай с изображение на ограда (кръг, назъбен с нож) около кошарата, в която са овцете на овчар (полегнал) и на трите му верни кучета — съботници²⁷⁸. Сходно изображение на този овчарски кравай имал и хлябът „кошара“, месен в Паламарци, Търновско, а хлябът „кошара“ в Тодьовци, Еленско, напомня кравая във Войводово, Шуменско²⁷⁸. В хляба овчарник, който приготвяли в Медвен, Котленско, оградата била затворена с вратница и преградена на четири отделения; в едно от тях били овните, в друго — овцете, в трето — овчарят с гегата, а в четвърто — кучетата²⁸⁰. В Колибите, Троянско, месели „овчарска кошара“ с изображения на ограда, на полегнал при стръгата овчар с овце около него и на три овчарски кучета — съботници,

извън оградата²⁷⁹. В Дебнево, Троянско, правели освен другите хлябове по-малки хлебчета „кошарки“, върху които залепвали тестени търкалца — кошарки, и отделни топчета, означаващи овце и добитък². В Лопян, Тетевенско, месели хляб „овчарска кошара“, в който се виждала кошарата с оградата, стръгата, на стръгата ведро, а до ведрото овчарят (представен с една тестена пръчица), който дои овцете²⁸¹. Доене на овце било изобразявано и в обредния хляб „овчарска кошара“, месен в Литаково, Ботевградско — на вратниците ведро, а до него овчарят, който дои²⁸¹. В Горни Окол, Самоковско, върху „овчарника“ се виждала ограда с три кучета-съботници при вратницата, кошара (кръгче) и овчар, застанал пред овцете²⁸³. Подобен бил и овчарникът в Стубел, Михайловградско²⁸⁴. В Осиково, Врачанско, върху хляба „овчар“ били изобразени ограда на кошара с две кучета на стръгата, до тях две овци-близнакини, по-нататък — другите овце, а близо до стръгата отвън — овчарят с овчарската си гега²⁸¹. В Чирен, Врачанско, хлябът се наричал „овчарска кошара“ и върху него се виждали обор, овчарска тояга на стръгата, до нея късемеът, след него овцете, а около кошарата пет страчове (кучешки колиби)²⁸¹. В Стакьовци, Белоградчишко, освен хляба „кошара“ с изображения на овце зад оградата на кошарата и на овчар на стръгата месели обреден хляб, наричан „късеме“, който изобразявал късема (роговете му) или овцата звънкарка, която също води стадото, ако в него няма късеме²⁸⁴. Посочените дотук обредни хлябове са отбелязани все в селища в Северна България и дават доста пълна картина за обичая тук. Трябва да се съжалева, че за Южна България Д. Маринов ни е оставил извънредно малко сведения за обредните гергьовски хлябове. Според него в Баланово, Станкедимитровско, месели на Гергьовден хляб, наричан „овчарник“, с ограден егрек, с овце, с овчар (изправена пирамидка) и овчарска тояга, сложена при вратницата²⁸³. В Раднево, Старозагорско, месели „особени“ хлябове с изображения на агъл (колело) на гега и на овце (тестени топчета)⁴². А в Шипка на хляба били изобразени обор с овце, стръга с ведрица (колело) и до него овчарят, „приготвен“ да издои стадото, а отвън трите кучета-съботници²⁸³.

В разгледаните обредни хлябове като се изключат тези от Лопян и Литаково, в които е дадено доене, е изобразено в същност пазенето на овцете от оградата, кошарата, овчаря, гегата и особено от т. нар. кучета-съботници, които според народното вярване били кучетата, родени в събота, и били „не само зли, но и неуязвими от лоши духове и дихания“²⁸⁵. Необикновената сила на кучетата-съботници е изтъкната и в една записана в Спасово, Чирпанско, народна песен (В. Бончев, 85):

Дука има три кучета
и трите са самодиви,
самодиви, съботници;
усетихъ черна чума

сипнаха се към портите,
грозно лаят и разлавят,
не пропусчат черна чума...

Следователно обредните хлябове „овчарник“, „кошара“ и „кьосем“, които отразявали грижите за стадата, е трябвало да осигурят закрилата им. Поради това, че те са били свързани именно със стадата, а не със семейството като боговицата и колака, не са били месени от всички. В Твърдица, Новозагорско, ги месели само онези, които имали големи стада²⁸³. А в Панагюрище ги месели някога, когато имало там стадници²⁸⁰. Овчарникът, макар и каден на трапезата, бил занаят цял на овчаря в Осиково, Врачанско²⁸⁴, във Войводово, Шуменско²⁷⁶, в Топлеш, Габровско^{276 273}, в Колибите, Троянско²⁷³, в Турски Тръстеник, Никополско²⁷³, в Твърдица, Новозагорско²⁸³, в Дерекьой, Казълагачко²⁸⁰, в Панагюрско²⁸⁰. А може да се заключи, че това е ставало навсякъде, макар и да не е било отбелязано за другите селища.

Обредният хляб на Гергьовден, ако е бил схващан като жертвоприношение, би трябвало да се изяде от тези, които принасят жертвата, защото, както ще разгледаме по-подробно този въпрос във връзка с кръвното жертвоприношение, храната-жертва е била най-често срещаното приношение и чрез изяждането ѝ се установявала връзка между онези, които я принасят, и оня, комуто се принася жертвата. А тъй мо това ставало и с двата обредни хляба. Боговицата изяждали членовете на семейството, а овчарят отделял една част за себе си от хляба „овчарник“ или „кошара“, а другата част надробявал на много дребни парченца и ги слагал в кърмилката на стадото. Така ставало в Литаково, Ботевградско, в Бяла Слатина²⁸¹, в Топлеш, Габровско, в Колибите, Троянско²⁷³, в Стакьовци, Белоградчишко, Осиково, Врачанско, Стубел, Михайловградско, Малорат, Оряховско²⁸⁴, в Клисурса, Берковско, в Твърдица, Новозагорско²⁸³. При това в Стакьовци, Белоградчишко, давали парче от обредния хляб, който тук наричали „кьосем“, най-напред на кьосема или на звънкарката, а в Лопян, Тетевенско, пък на овца с женско агне²⁸¹. В Багренци, Кюстендилско, давали на всички овце залъче от колачето¹⁰⁵, както и в Митровци, Михайловградско⁵¹.

На кошарата са извършвали някои обреди с хляба, които са имали магичен характер. Някъде момата, която отивала заедно с булката сутринта много рано на кошарата, търкулвала тук обредния хляб на кръст през овцете²⁸⁵. В Лопян, Тетевенско, момичето, което носело хляба, преди да го подаде на овчаря, обикаляло три пъти кошарата²⁸¹, с което се очертавал магичен защитен кръг. В Осиково, Врачанско, овчарят, след като вземел хляба, го търкулвал през овцете²⁸⁴, а в Бяла Слатина той го търкулвал на кръст през овцете²⁸¹. Тези обреди показват преплитането на магия и култ и с това тясната връзка между тях в българските народни обреди.

Сведенията за обредните хлябове са събрани от Д. Маринов до първите години от нашето столетие, когато вече обичаят е бил в упадък, и това обяснява тяхната непълнота. А колко бързо е вървял този процес, може да се види от събраните от мен преди около 15 години сведения. Така в Митровци знаеха само, че гергьовският колач бил „хляб опашен и нашарен“⁶⁶, а в Обручище, Старозагорско, че на Гер-

гьовден си раздавали „нашарени“ гергьовски хлябове, а омесвали и колачета, големи колкото сключените показалец и палец, които били „дюз“, но не знаеха „за какво ги имат“⁴.

ПРИНОШЕНИЯ С МЛЯКО

На Гергьовден въпреки колебанията в настъпването на пролетта винаги се отделяли агнетата от овцете, за да се освободи млякото им за стопанина на стадото. Полученото мляко подсирвали и подквасвали за пръв път така, че приношенията, които правели с произведенията от млякото, се основавали на древната традиция, позната и у първо-българите²⁸⁶, а сигурно и у славяните, да се правят приношения с оно-ва, което е първица — пръв плод през годината. Правил впечатление, ако съдим по съществуващите фолклорни материали, че обредните хлябове като безкръвни приношения за стадата са били разпространени повече в Северна България, а приношенията с мляко — в Южна България. Но тъй като не се намира никакво задоволително обяснение за това, смятам, че се касае в същност не за разпространение на обичая, а за отбелязване на обичая. Към това заключение ме води и обстоятелството, че аз лично съм записал обичая да се прави приношение с мляко в места, където би трябвало да се приеме въз основа на досегашните материали, че той не е съществувал.

В Добруджа, в Кривня, Разградско, рано сутринта овчарите изкарвали стадото в гората и за пръв път пущали на паша и агнетата, които дотогава са бозаели, като предварително ги белязвали по ушите по различен начин — с разцепвания, изрязвания и др.¹¹⁰ И преселниците българи в Бесарабия за пръв път изкарвали добитъка на полето на Гергьовден²⁸⁸. А според народното явяване в Глоджево, Кубратско, издоеното за пръв път на тоя ден мляко се подквасвало само, без подкваса³. За пръв път подсирвали млякото на Гергьовден и в Еленско¹⁶⁹. В Северозападна България, в Превала, Михайловградско⁴⁶, за пръв път на Гергьовден отбивали агнетата и след като свършело доенето, гърмели на кошарата. Подсирвали част от полученото мляко и раздавали сиренето на близки и на съседи. Същото ставало и в Копиловци²¹ и Железна⁴¹, Михайловградско. В Трънско, след като се върнели към обед отделените от агнетата овце, издоявали млякото им и поставяли котела с подсиреното мляко върху зелена трева¹⁷².

В Южна България, в Тракия, намерих обичая в посетени от мен селища. В Раднево, Старозагорско, изкарвали овцете от кошарите още през февруари, но срещу Гергьовден овчарите идвали от полето в село, за да отлъчат агнетата в селската кошара („агъл“) и „малките като ревнели, писвало цялото село“; след това пущали овцете на паша сами и ги издоявали сутринта^{33 42}. Издоявали овцете за пръв път на Гергьовден и в Обручище, Старозагорско, и за пръв път подсирвали млякото, като раздавали сиренето на близки и на съседи^{4 5}. В Югозападна България обичаят е бил широко утвърден според материалите, които са ни оставили двама задълбочени наши етнографи. В Кюстендилско¹⁷³ на Гергьовден, за да наберат овцете и козите мля-

ко за стопанина, ги отделяли за пръв път от агнетата и яретата. Издояването е било особено тържествен момент тук и след завършването му всички гърмели: „В този ден никакъв закон не може да спре хората да гърмят, макар че са правени опити.“ До Гергьовден млякото се считало за нечисто, дори гадно и никой в къщи не го употребявал. И за болен в къщи търсели мляко от крава. А ония, които извършвали обредна служба на празника — този обред ще бъде разгледан по-дробно по-нататък, — подсирвали издоеното гергьовденско мляко и го слагали вечерта на трапезата като „грукта“, т. е. цяло, ненарязано и „насадено с клонки от разцъфтяла ябълка“²⁸⁹. В Каменица¹²¹ до Гергьовден никой не ядял овчо мляко, тъй като оставяли агнетата да го бозаят, а срещу празника през нощта отделяли за пръв път агнетата от овцете, за да ги издоят. След издояването пускали агнетата при овцете, овчарят изгърмявал и всички развеселени тичали да помогнат на „сугаретата“ да намерят майките си. Котела с издоеното мляко, украсен с венец, занасяли у дома, за да го бият за масло, като поставяли върху бутина венеца от котела. В Багреници, Кюстендилско, отделените от агнетата овце след завръщането им към обяд издоявали за пръв път¹⁰⁵. В Бобошево, Станкедимитровско²⁹⁰, отбивали агнетата от овцете още вечерта срещу празника и рано сутринта, като окичвали кочовете и някои от сагмалците с венци от треви и цветя, изкарвали ги на паша, а след като се върнели към 10 ч. в кошарите, ги издоявали и сега за пръв път всички ядели прясно мляко и за пръв път подсирвали останалата част от млякото и го ядели още докато е „стригле“, т. е. докато подсиреното мляко е още на пихтия.

Широко разпространен е бил обичаят да се издоят овцете за пръв път на Гергьовден в Родопите. И до каква степен е бил утвърден този обичай, се вижда от това, че тук, където понякога на празника е още студено и не могли да пуснат агнетата (йоза) още на паша, все пак ги отделяли от овцете (сагмала), за да могат да ги издоят. Така правели в Широка лъка^{53 57}, Стойките¹⁹, Гела⁸¹, мах. Стикъл⁴³, Широколъшко, Смолян¹⁰, Райково—Смолян⁷⁹, Кремена, Смолянско³⁹, Девин³⁴, Чепеларе⁶⁰, а отбивали агнетата за постоянно на Костадинов ден (3 юни). В Стойките, Широколъшко, даже хранели агнетата на Гергьовден, ако не могли да ги пуснат на паша, с букови листа, напръскани със солена вода¹⁹. На Гергьовден ставал и във Върбово, Широколъшко, „предуят“, който се състоял в издояване на овцете и претеглянето на издоеното мляко, като количеството му се отбелязвало на рабощ⁷². И куцовласите издоявали за пръв път овцете на Гергьовден, а ако времето било още студено, отбивали агнетата за постоянно по-късно, най-често една седмица след празника^{35 41}.

За пръв път подсирвали и подквасвали мляко и в Родопите на Гергьовден, като подквасването на млякото според народното вярване се извършвало с чудодейната сила на светеца. В Смолян, след като сварели млякото, оставяли го да постои без подкваса, и то се подквасвало само: „Това прави св. Георги“ — ми каза старият Адем, който лично си подквасвал мляко по този начин¹⁰. И в Девин оставяли част от издоеното мляко да се подкваси само и когато станело това, „тогава

е дошъл светецът“³⁴. А някои го подквасвали тук пък само с донесената от реката вода²⁷. Съществувал обичаят и да се подквасва млякото само тоя ден с роса. Така подквасвали млякото в Райково—Смолян и макар че то „не ставало като същинско кисело мляко, все пак се подквасвало“⁷⁹. И в Чепеларе слагали в издоеното мляко роса и „то наистина се подквасвало“, а някога оставяли млякото на топло без подкваса и ако им се подквасело, вярвали, че „това е станало благодарение на светеца“³³. В Кремена, Смолянско, овчарите сипвали в млякото събраната сутринта в чашка или чинийка роса и то се подквасвало³⁹. Само с роса подквасвали млякото и в Стойките, Широколъшко¹⁹. А случал на някакво подквасване или полуподквасване на млякото навярно е имало и те са се дължали на някои от тревите, цветята и клонките, увити като венец или сложени като китки на котела за млякото, по които са се стичали капки, или на пусканите в котела сребърни предмети, като пръстени, пари, гривни и др.

От сиренето и от киселото мляко раздавали на близки и на съседи, но най-често раздавали от сиренето на общата трапеза, където никой не отивал, без да носи и от полученото за пръв път на празника сирене. Вярването, че първото подсирено мляко има характер на жертвоприношение на св. Георги, е отразено и в една записана в Чулетово (Краище, Палакария), Самоковско, песен:

Кога бѣде на Гергьовден,
че подвърта сиво стадо,
че да мѣза чѣмбер млеко,

че подсирва бело млеко,
свет Ѓйоргию за светото.
(Сб. Ат. Илиев, 164—165)

Безкръвните жертвоприношения на Гергьовден са отглас от древен празник, свързан с овцевъдството като основен поминък; и тоя празник ще е бил по произход сигурно тракийски, като се има предвид, че тъкмо тракийците са се славили като овцевъди. У траките, населяващи Родопите, се е създал и ритмичният овчарски полугодишен цикъл с начална дата 23 април и крайна дата 26 октомври, определен от слизането на овчарите през есента в Беломорска и Подбалканска Тракия и от тръгването им през пролетта за Родопите. И този цикъл се запазил в Родопите, където овцевъдството е продължило до наши дни не само у каракачаните, а и у местното българско население. Така например във Върбово, Широколъшко, стадата се връщали в селото около една седмица след Гергьовден⁷², което означава, че те са потегляли за планината на тоя ден. Това се вижда и от сведенията на В. Дечев, който пише, че „един-два деня след Гергьовден овцете, които са били на къшлата, се разделят на 3—4 стада и след това напущат агъла и торнуват (потеглят) нах дахан (за планината)“²⁹¹. А за овцевъдството в Родопите до наше време представа дава например и само съобщението за Девин, където имало около 50 000 овце, които, като тръгнали, не се виждал краят им¹⁸.

Може със сигурност да се предполага, че траките, у които овцевъдството е заемало важно място, са имали празник, свързан с този поминък. Не случайно Омир нарича Тракия „майка на овце“¹⁶¹. Мо-

же да се предполага, че на тоя празник е имало и някакви жертвоприношения. За техния характер обаче не знаем нищо. И все пак една следа откриваме в сведенията за римския празник Палилия, празнуван на 21 април, за който вече посочихме някои моменти, които могат да обосноват тракийския му произход. Според тези сведения на Палилия за стадата правели „по стар обичай“ тъкмо приношения „с тестени неща и с мляко“²⁹².

КРЪВНИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ

Освен безкръвните жертвоприношения с хляб и мляко, които са били свързани с овчите стада, са се извършвали на Гергьовден и кръвни жертвоприношения. Те са съставляли един от основните моменти на празника и е необходимо да се установи техният характер и смисъл и тяхното отношение към разгледаните вече обреди.

ЗАДЪЛЖИТЕЛНА СЕМЕЙНА КРЪВНА ЖЕРТВА

Семейната кръвна жертва на празника е била агне, каквото се е колело и явяло за пръв път през годината, така както за пръв път издоявали овцете и пиели мляко. Това може да насочи към мисълта, че и кръвното жертвоприношение ще е било свързано с овчарството; до такава заключение идва и Д. Маринов, според когото „на Гергьовден в чест на стадото се коли жертва, а тая жертва е агне“²⁹³. Опора за такова схващане може да се намери и в една народна песен (СБНУ, XXVIII. 457), плод на по-късно преосмисляне, която пеели при обряда с хляба в кошарата и според която овчарите искат да принесат овни в жертва на св. Георги заради тревата и шумата, които им е дал. Но ако гергьовското агне е било за овчите стада, то би трябвало това да се е извършвало само в кръга на овчарите и на стопаните на овчи стада. На празника е колело агне обаче всяко семейство в цялата страна — в села и в градове. Колел е по едно агне на Гергьовден всеки домакин и в Североизточна България¹²⁶, и в Балкана — в Тревненско¹¹⁹, и в Еленско²⁷⁹, и в Тракия⁶, и в Родопите^{39 53}. В Раднево, Старозагорско, онези, които нямали овце, си купували агне за празника^{32 42}. Купувал си, който нямал агне, поне половин агне („чейрек“) и в Райково—Смолян^{7 8 79}, и в Стойките, Широколъшко¹⁹. Обичаят е бил запазен и у преселниците българи в Бесарабия, където в селата Чешма, Паркани и др. на Гергьовден във всяко семейство трябвало да се заколи агне²⁸⁸. И през времето, когато обичаят е започнал да запада, особено в градовете, все пак в Търново например мнозина си кодели агне, а към 60-те години на миналия век тук и не ядели агне преди Гергьовден²⁰⁷. И в столицата в края на миналия век традицията на гергьовското жертвоприношение е била в пълна сила. К. Иречек пише: „В самата София в навечерието на Гергьовден черковата еква от

блеенето на окичените с венци агнета, които хората носят на ръце, а поповете освещават с молитви. На следния ден убиват агнетата като курбан и ги изядат²⁹⁵. Това е изчезнало, но не е изчезнал обичаят да се яде агне на Гергьовден даже и днес. А гергьовското жертвоприношение намираме не само всред българското и християнското население. Клато е агне всяко семейство и у българите мохамедани, като онова, което нямало овце, си купувало^{15 27}. Клато е агне или поне е имало агнешко месо и всяко мохамеданско семейство в Гложево, Кубратско³. И у каракачаните всяко семейство колело агне на Гергьовден като курбан, а до този ден никой изобщо не ядял агне^{12 13}. Куцовласите понякога, ако се случило лошо време, могли и да не заколят агнето на Гергьовден, но на този ден все пак го определяли^{35 36}. И у циганите на този празник „богат и беден колел агне“²⁸.

От значение за разбирането на кръвното жертвоприношение е и обстоятелството, че се е смятало за по-важно и неотменимо не това да се коли и яде агне за пръв път през годината на този ден, а да се заколи на този ден агне. Това се вижда ясно от съобщението на Ив. Умленски, че „в Кюстендилско за Гергьовден все още се коли не-пременно агне, но докато преди години на Гергьовден за първи път колели агне, сега колят още на Заговезни¹⁰⁵. Това установяване е от толкова по-голямо значение, защото според друго, по-старо съобщение „да се яде агнешко месо преди Гергьовден се е смятало за грешно“¹¹⁶. Дълбоката утвърденост на кръвното жертвоприношение на Гергьовден не може да бъде обяснена в никакъв случай като приношение за овчите стада. И защо е трябвало да се наложи кръвното жертвоприношение над всички, когато безкръвните приношения с обредни хлябове, свързани явно със стадата, са правели само онези, които имали овчи стада? Тая дълбока утвърденост може да се корени само в някакво древно вярване за абсолютната задължителност на кръвно жертвоприношение на 23 април. Само ако приемем това, бихме могли да разберем и създаването на народните песни, в които мотивът за принасяне в жертва на собственото дете е бил свързан само с гергьовското жертвоприношение.

Според една от тези песни, записана в Копривщица (СБНУ, XIV, 7), Стоян няма агне, а няма и пари и по съвета на жена си заколва своето „мъжко детенце“. Детето възкръсва обаче във фурната и след като се прощава с родителите си, се възнася, а Стоян вижда вместо детето си в тепсията агне и по тоя начин и той с жена си могли „курбан да разнесат“. В записана в Бяла черква, Търновско, песен се разказва, че на овчаря Стоян измира цялото стадо поради лютата зима и той няма нито едно агне, за да го заколи на Гергьовден. Стоян за-свирва с кавала си, за да чуе бог мъката му, че не може да заколи агне за Гергьовден:

Божне ле, вишни Господе,
кат ми стадото измори,

що ми не остави едничко
за свят ден, за свят Гюрговден.

Бог го чува и посъветва да принесе в жертва детето си. А след като Стоян го заколва, оживява веднага цялото му стадо, а и самото дете. Този мотив намираме и в други песни (СБНУ, II, 25, СБНУ, VI, 19, СБНУ, XXVIII, СБНУ, III, 850, СБНУ, XIII, 472).

Ясна е връзката на тези песни с библейския мотив за принасянето в жертва на собственото дете от Аврам, за възпирането на Аврам в последния момент, тъй като неговата готовност да стори това е сметната за равностойна на жертвата и за замяната на детето с козел, който внезапно се появява наоколо. В една песен от Гумощник, Троянско, даже бащата се нарича Аврам. Но не библейският сюжет определя прикрепването на мотива към Гергьовден. Той само е бил използван след покръстването, за да се изрази народното схващане за неотменимостта на кръвната семейна жертва на този ден. Прикрепването на библейския мотив към кръвното жертвоприношение на Гергьовден не ще е станало и без всякаква връзка с действителността, бита. А такава връзка е могло да създаде някакво съществуващо поверие за човешки жертви изобщо или за принасяне в жертва на деца. Това предположение изглежда толкова по-приемливо, че в Широка лъка на Гергьовден е съществувал обичаят да връзват деца о голямата върба на селото, като ги „плашели“, че „ще ги колят“, и ги пускали, след като постоявали известно време вързани²⁶. Върху основата на народното схващане, че жертвоприношението на Гергьовден е задължително, възникват и песните, в които сам светецът изисква да му се принесе жертва, което намираме в песен, записана в Маришко (Търновосейменско) (СБНУ, I, 5), както и в песен от Шипка (СБНУ, XXVIII, 457).

Отразеното в тези песни изискване на кръвна жертва от самия св. Георги и радостта му от жертвоприношението, разбира се, не само не са зародени в християнски схващания и църковни обреди, но са и несъвместими с тях. Тези езически схващания намираме и в една народна песен, записана в Копривщица (СБНУ, XIV, 10), според която чумата пощадява семейството на Левен Дуко, защото той дава угощение на съселяните си, като заколва 9 крави, 9 овни, 9 шилета при своеобразна равностойност на закланите животни с хората: деветте крави са за деветте му снахи, деветте овни — за деветте му синове и деветте шилета — за деветте му мъжки внуци. Народното схващане за знанието на кръвното жертвоприношение, когато трябва да се спаси човешки живот, намира израз и в друга народна песен (СБНУ, XXXV, 113), в която се говори, че ламята пощадява царската дъщеря, след като ѝ се принася в жертва една ялова крава.

Схващането за необходимостта от кръвна жертва в някои обреди и масовото прилагане на кръвното жертвоприношение ни са засвидетелствувани у българите още при покръстването им. В разказа „Чудото на св. Георги с българина“, възникнал навярно през X век, в който се описват събития от IX век, намираме следното: „Аз съм от новопокръстения български народ, когото бог просвети със свето кръщение тези години чрез своя избраник Бориса... който... го отвърна от тъмните и измамни и смрадни и богоумразни жертви... и отхвър-

ли смрадните и нечисти жертвени храни²⁹⁶. Но след като неизвестният българин се възмущава от езическите жертвоприношения, които е принасял народът в миналото, разказва по-нататък, че сам е принесъл кръвни жертви: „... и когато дойде денят да тръгна на война, поканих свещеник и извърших света служба; заклах най-скъпия (си) вол и от овцете и свинете по десет и раздадох на бедните“. От този откъс може да се заключи, че кръвните жертви църквата твърде скоро узаконява като „християнски обреди“, които и от народа почват да се чувствуват като нещо друго, защото се принасят вече на християнски светци. Раздаването на част от жертвеното месо на бедните е допринесло за тази пренагласа чрез внесения морален елемент. А след като църквата се примирява с кръвните жертви поради безусловната си борба срещу тях и придава на жертвоприношенията християнски обреден характер чрез присъствието на свещеник, изглежда, че тези жертвоприношения са вземали такива размери, че са предизвикали възмущението на някои лица като Кирил Пейчинович²⁹⁷ и от неговото „Огледало“ узнаваме, че и в началото на XIX в. такива били принасяни еднакво и по Дунава, и по Марица, и в Македония и че по това време колели агнетата „вътре в самата църква“.

Безусловността на кръвната жертва на Гергьовден е установил и Д. Маринов и той посочва съвсем определено, че „тоя ден всяка къща трябва непременно да заколи агне“. Но мисълта му, че „къща или задруга, гдето не се заколи агне на тоя ден, се считала вън от вярата, вън от селото“ и че „оня, който не е имал агне, е трябвало да бъде отделен тоя ден от своите съселяни, съседи и роднини, а това един човек, особено селянин, не е можел и не може да понесе, и затова всеки е намирал средства, за да купи и заколи агне, да омеси нужните обредни хлябове, та и той да вземе участие в общата трапеза, в общото селско веселие и черкуване²⁹⁹; не може да обясни тази безусловност и още по-малко да я обоснове с овчарството. Ако заколването на агне от всяко семейство е ставало, за да може то да вземе участие в общата трапеза, би трябвало това да отпадне в случаите, когато в селището на Гергьовден е ставало общоселско жертвоприношение в чест на св. Георги поради това, че там е имало църква или параклис на негово име, защото на общата трапеза в такива селища се е поднасял закланият с общи средства овен и всеки е могъл и трябвало да яде от него. Но и в селищата с общоселски курбан на Гергьовден, които не са били малко, не е отпаднало семейното, частното жертвоприношение. Така например в Стойките, Широколъшко, колели общ курбан, но всеки си колел агне и в къщи¹⁹. В Широка лъка на параклиса колели общия курбан — варено агне, което ядели с хлебче „фудуличица“, със сирене и баница, но всяко семейство си колело агне и раздавало от него на съседите³⁸. Във Върбово, Широколъшко⁶¹, на Гергьовден колели общ курбан при параклиса, но и тук всеки си колел отделно агне. В Райково—Смолян колели общ курбан на извора св. Иван, като правели там и общата трапеза, на която се събирало цялото село, за да не отиват до отдалеченото и по-неудобно място за събиране на много хора, където се намира параклисът „Св. Георги“.

но си колели и отделно агнета и ги ядели с близки и приятели в къщи⁷⁹. В Смолян българите ядели гергьовското агне в къщи и си ходели на гости, а на следния ден отивали на параклиса „Св. Георги“, където колели общия курбан²⁹. Във Варвара, Пещерско, макар че се колел общ „курбан“ за селото, и всяко семейство си колело отделно агне⁹. И преселените в Русия българи заколвали на Гергьовден агне в къщи, а освен това и някакво едро животно за обща сметка в църковния двор, където всеки присъстващ ядял от супата и от месото²⁸⁸. От тези примери се вижда, че всеки е колел агне не за да може да участва в общото угощение, защото някъде то е ставало с общия курбан. Не може да се смята също, че агнето се е раздавало като пръв плод от стадото не само защото са колели агне и тези, които са нямали изобщо овце, а и защото изобщо агненето на овцете започва не в края на април, а много по-рано. Съществена роля за възникването на мисълта, че гергьовското жертвоприношение е предназначено за овчите стада, е изиграло обстоятелството, че се коли агне. Но агне се е колело като жертва и в други случаи, защото то се е смятало „за най-приятна жертва на бога“²⁹³.

Изтъкнатото дотук ни извежда напълно от оня кръг представи, които могат да изградят възгледа, че кръвната жертва на Гергьовден е посветена на овчите стада. Но самата безусловност на жертвата, която говори за една дълбоко вкоренена традиция, се очертава вече като съществен елемент на празника и налага да се насочи вниманието ни към въпроса, защо именно с този пролетен празник се свързва явяването, че е необходимо всеки да принесе една кръвна семейна жертва. А за изясняването на този въпрос е необходимо преди всичко да се разгледат подробно всички моменти, свързани с жертвения обред.

ЖЕРТВЕНИЯТ ОБРЕД

За онези, които познават народния обичай на Гергьовден само под формата на традиционното печено агне, това заглавие ще звучи странно. А и в най-затънтеното селище днес едва ли би могло да се открият при заколването на агнето моменти, които да дават основание да се говори за някаква обредност. Но в миналото, и то в недалечното минало, заколването на агнето е било тържествен подробно разработен обред, запазил в пълнота и жизненост чертите на едно древно езическо жертвоприношение. Установяването на всички негови моменти, което днес може да се направи само чрез проучване на оставените ни сведения от нашите фолклористи и етнографи, ще ни даде възможност да се очертае цялостно обредът, а с това да се разкрие и същността на самото жертвоприношение. Съществено определя жертвоприношението на първо място обстоятелството, че агнето се заколвало в дома, където живее семейството. И когато семейството е имало овчо стадо, агнето не са колели на кошарата, а са го носили в село — понякога и на километри далече, — за да го заколят в къщи. В този смисъл от особено значение е изказването на един жител

от Стойките, Девинско, който имал в миналото стадо от 300 овце, че всеки колел агне в къщи за здраве¹⁹. Показателен е и фактът, че в селища като Превала, Михайловградско, където изяждали агнето на кошарата, все пак заколването му извършвали в къщи⁴⁶. За агнетата мъжете отивали до егреците, след като жените се приберели в къщи³⁰⁰. В древността цветът на козината на жертвеното животно е имал известно значение, но изборът на жертвеното агне у нас според събраните досега сведения не дава възможност да се направят по-определени изводи. Самото заколване на агнето е представлявало обред, който в пълнота е бил запазен на малко места, но който доскоро навсякъде е откроявал неговия основен характер. То се е предшествувало от редица действия³⁰¹. Най-напред момите и булката почиствали козината на агнето и го вчесвали с дървен гребен. След това слагали на шията му изплетения венец от набраните един ден преди празника гергьовка (гергьовско цвете) и други треви, които увивали с червен конец на пръчка от черница, круша или ябълка, отсечена рано сутринта на празника заедно с листата. За изплитането на венеца се събирали по няколко моми рано сутринта в къщата на една от тях, като всяка виела венеца за своето агне. Това се съпровождало преди около 150 години от обредни песни и игри. А в Трънско къртало от песни и свирки¹⁷². Венец слагали на агнето и в Дедеагачко^{86 87}. След като старинният обичай бил поставен под закрилата на църквата, започнали да увиват венец от дълга восъчна свещ, да оплитат или залепват на десния рог на агнето наред с венеца свещ и да залепват на челото му кръст от восъчна свещ, като увивали свещта по такъв начин, че след слагането на венеца единият ѝ край да се издига нагоре, та да може да се запали^{301 51}.

Физическото очистване и украсяване на жертвеното животно се следвало от прекадяването му, което извършвал в тесния семеен кръг най-старият човек в къщи¹⁹ или в задругата³⁰². А трябва особено да се обърне внимание на това, че агнето се окадявало в „къщи“^{126 110}, т. е. в стаята, където и в многоделната къща се е намирало огнището, където е горял домашният огън. Самото окадяване на очистеното, вчесано и накичено агне се извършвало с ръжена или с палешника, в който имало въгленчета от домашното огнище и тамян. При това старият човек, облечен чисто, се обръщал към изток, свалял калпака си, прекръствал се три пъти и прекадявал три пъти агнето заедно със сложената в солник или в чинийка на софрата сол. Най-после той давал на агнето да лизне от солта и триците и да хапне от тревата, като му ги поднасял в шепа или в гаванче³⁰³. В Копиловци, Михайловградско, на агнето, преди да бъде заклано, давали да хапне от набраната сутринта преди изгрев трева селим²¹. А според народното вярване солта означавала „спор, ситост, пълнота“, триците — „плодородие“ и тревата — „изобилна паша за овцете, а още и здраве, младост, подновен живот“, а трите заедно — „общо щастие в къщата“³⁰³. Тези тълкувания отново разкриват връзката на жертвения обред с дома, семейството. Само в Еленско старият, след като слагал върху украсената с бук и цвят софра агнето, обърнато към иконата, прекръствал се и

казвал: „Свети Георге, ей туй си ми принесъл тази година, догодина по-голямо да ми донесеш“¹⁶⁹. Но ограниченият брой такива случаи показва само в каква посока се е развивало по-късното осмисляне на жертвата. Всички действия, извършвани преди заколването на агнето, могат да означават само едно — очистване, осветяване на жертвата, нещо, което винаги е предшествувало жертвоприношението в езическата древност. Елемент на това осветяване наред с физическото очистване е било окадяването, което е представлявало обредно очистване с огън, взет от огнището. Осветяване на агнето представлявало и лизване на солта, защото след това именно агнето се е смятало за „комкано“³⁰³. Едно очистване, и то с магичен характер, се е извършвало и чрез венеца с гергьовката, привързана с червен конец, който прогонвал злото и всичко нечисто. Прави впечатление, че водата като средство за обредно очистване в култа у нас не се употребявала и това може да се обясни с едно схващане на водата главно като средство за магическо въздействие. Това схващане, което забелязваме при магичните обреди, тук още по-ясно показва негръцкия произход на жертвения обред, тъй като в гръцкото жертвоприношение водата е заемала съществено място. Поставянето на венеца на агнето освен магичното си действие е трябвало да придаде тържествен характер на обряда, за да се издигне заколването на агнето до свещенодействие. Такова значение са имали и песните, които са придружавали обряда, както и чистото облекло на оня, който е заколвал агнето.

Извършването на обряда от най-стария човек в къщи показва, че в него е опазена една много старинна черта от обществено развитие на народите, една черта още от късното варварство. Нека споменем, че говорейки за племето гиляки, което се намирало „на културната степен на диваците“, Енгелс отбелязва: „... в сегашно време ролята на най-старите в рода се свежда само до ръководство на религиозните обреди“³⁰⁴. Върху първичния обред на осветяването на агнето от най-стария човек в къщи по-късно са се наслоили църковни елементи и осветяването започнало да се извършва от свещеника над няколко агнета наведнъж или над всички в църковния двор, където докарвали агнетата в определено време, а осветяването им ставало чрез молитва³⁰⁵. Осветяването на агнето в къщи от най-стария човек се е запазило обаче и до наши дни в много места, където един свещеник е имал енория от по няколко села, та не е могъл да отиде на празника във всяко едно от тях. В такива селища църковното осветяване е получавало един само символичен характер чрез това, че всяко семейство занасяло на свещеника преди празника сол, която се „очитвала“ или „отстоявала“ с нарочна, предвидена в требника молитва и с тази сол закърмiali („комкваи“) агнето^{126 303}, след като извършвали всички други действия от домашното осветяване. Вторият „църковен“ елемент в осветяването на агнето — запалването на свещ на рогчето му — също не е изисквал присъствието на свещеника. В Еньово и Нови пазар запалвали свещта, когато давали на агнето от солта¹²⁶, а бесарабските българи поставяли на главата на агнето венче от зелена трева и цветя, запалвали прикрепената към рогавете му

восъчна свещ и го пускали. да походи така известно време из стаята¹²³

За да се изяснят по-пълно същността и произходът на разгле-
даните обредни действия, би трябвало те да се съпоставят с жертво-
приношенията в древна Гърция, където те са добре засвидетелствува-
ни. Според Омир, преди да заколят жертвата, присъстващите на-
пръсквали жертвеника и жертвеното животно с вода, измивали ръ-
цете си, вземали в ръце ечемичени зърна, смесени със сол, които
хвърляли, след като свършела молитвата и сложили в огъня отря-
заната от челото на животното козина, а когато се извършвало са-
мото му заколване, жените започвали високо да го оплакват³⁰⁵. През
класичния период пък в Гърция жертвоприносителите украсявали ро-
говете на жертвеното животно с ленти, а понякога и с клонче или с
лаврови листа, слагали на главите си венци, за каквито не споменава
Омир, и жертвоприношението се придружавало от свирене на флей-
та; около огъня на олтара обикаляли с кошница ечемик и с леген с
вода, вземали горяща главня, потапяли я във водата, поръсвали при-
състващите и жертвеното животно, пръсвали ечемика върху го-
рящия на олтара пламък и върху главата на жертвеното животно,
а с кръвта след заколването му намазвали олтара³⁰⁵. При домашните
жертвоприношения обаче този обред не бил точно спазван³⁰⁶. Срав-
ним ли жертвените обреди в Гърция от времето на Омир и през кла-
сичния период, забелязваме, че по-късно бива включен в по-голяма
степен огънят: очистването става вече чрез вода, която идва от го-
ряща главня. Оплакванията при заколването на жертвата по Оми-
рово време могат да се обяснят, изглежда, чрез по-близка и по-жива
вързка с жертвоприношенията с принасянето на човешки жертви.
Към такъв извод насочва и оневиняващото измиване на ръцете. През
историческо време, когато се утвърждава животинската кръвна жерт-
ва и когато обредът получава повече светски характер, надделява
празничният характер на обряда: оплакването се заменя с музика.
Държането в ръка на ечемичени зърна, смесени със сол, е имало,
изглежда, характер на очистване на жертвоприносителите, какъвто
характер е имало и измиването на ръцете. Такова тълкуване може да
се подкрепи и от значението на солта в българския обред. Хвърля-
нето на ечемичените зърна по-късно в огъня обаче ще е означавало
вносяне на аграрен момент в жертвоприношението — освен животно
се е принасял и плод от земята. Мисля, че е представлявало момент
от жертвоприношението изгарянето на отрязаната козина от главата
на жертвеното животно, а не момент от осветяването му, както смята
Нилсон³⁰⁷. Слагането в огъня на олтара на косми от животното не мо-
гат да го осветят, и това не може да съответствува на по-късното
обвиване на рогата с ленти, нито пък е по-внушително от него. Из-
глежда, че чрез изгарянето на отрязана козина от главата — върху
това именно трябва да се обърне внимание — се е принасяла в жерт-
ва най-напред жизнената сила на животното, чието седалище според
най-разпространените орендистични схващания са били тъкмо гла-
вата и космите на главата. Това ни схващане се подкрепя от срещане-
то на този обичай у италийците, които, както се вижда от жертво-

приношението на Еней, са осветявали жертвеното животно с вино, а са принасяли като първа жертва косми от главата:

И като жрец на челото им вино разля, и кат отрязал
между рогата най-дългите косми, хвърли ги за жертва
първа на светия огън.

(Вергилий, Енеида, ст. 243—245, прев. Б. Тонков)

Поставяният на главите на присъстващите венец освен празничния елемент, който е внасял, е определял лицата, върху които е трябвало да се изсипе благодатта на она, комуто се принасяла жертвата.

Изтъкнатите моменти от жертвените обреди в древна Гърция не оставят никакво съмнение, че действията, които са предхождали у нас заколването на агнето, са били неделима част от всяко жертвоприношение — от осветяването на жертвеното животно. Същевременно обаче различната употреба на солта, изключването на водата като елемент на очистване, на зърното като средство за осветяване и за приношение, и на космите като приношение, а така също и поставянето на венци на жертвата, а не на жертвоприносителите показват, че жертвеният обред у нас не е бил изграден във връзка с този в Гърция.

И самото заколване на агнето този ден не е било обикновено колене на животно. Преди всичко не всеки е могъл да го извърши, а само най-старият мъж в къщи или в задругата, като къщата, в която имало старец, който да заколи агнето, се считала за честита³⁰³. Най-старият човек в къщи колел агнето на Гергьовден и до наши дни в Стойките, Девинско¹⁹. Също така и общия курбан можел да коли не всеки, а само „някой стар, уважаван от всички, справедлив и неучен човек, но в никакъв случай не и касапин“ във Върбово, Широко-лъшко^{38 43}, само „честен, скромнен, чист човек“ в Широка лъка²⁶. Затова и във Върбово общия курбан колел години наред един и същ човек и едва след като много остарял, бил сменен от друг „скромнен, вярващ, добър човек“⁶¹. Особеното място, което е заемал в обществото изтъкнатият със своите добродетели човек, намира подчертан израз в това, че в някои села, като Разловци, Пиянечко, старецът, който колел агнето, причестявал също на Великден селяните с течността (сълзите), която изтича от лозите при тяхното рязане напролет и която била събирана от него в особен съд³⁰⁸.

Преди самото заколване старецът свалял калпака си, заставал към изток („срещу слънце“), прекръствал се, обикалял с агнето до три пъти масата (синията), на която ставало самото заколване, или пък го вземал между краката си и правел с него три крачки, „за да първи в къщи на добро, напред“³⁰⁸. Това тълкуване показва също, че мисълта при жертвения обред е била насочена именно към къщата, към семейството. А през време на самото заколване пеели някога и обредни песни³⁰⁹, които тъкмо поради своята връзка със семейството по-късно стават коледарски. От най-голямо значение за изясняване на гергьовското жертвоприношение е обаче фактът, че и заколването

ставало в стаята, където се намира домашното огнище. При това в Коджабунар, Новопазарско¹²⁶ „уф къщи“, т. е. в помещението, където е огнището, изкопавали един трап, в който заколвали агнето, така че кръвта му да изтече вътре, а накрая заравяли трапа с изтеклата в него кръв. И в Нови пазар и Енево колели агнето „в къщи“, като гледали с кръвта му да се опръска стената¹²⁶. И бесарабските българи заколвали агнето в къщи до огнището, като връзвали четирите му крака заедно и го слагали на ниската маса (синията), постлана със зелена трева²⁸⁸. Заколването на агнето в къщи, до огнището, ще е било задължително в старинния обред. По-късно обаче поради хигиенични съображения и нарасналата взискателност към вътрешната уредба и чистота започнали да избягват да разравят пода и да заравят кръвта вътре в жилището. А дъсченият под направил това и невъзможно. Но и тези, които са наблюдавали обичая в по-късното му развитие — заколване на агнето навън край къщата, до стената, — отбелязват, че в някои села, като Подвес, Айтоско, и Церова кория, Търновско, все още са колели агнето „вътре в къщи, и то край огнището“³⁰⁸.

Заколването на агнето до огнището е един съществен момент. Огнището не е нищо друго освен древноезическия олтар с жертвения огън или по-добре древноезическият олтар с жертвения огън не е бил нищо друго освен едно развитие на домашното огнище, свързано с откъсването от дома и преминаването в една обществена среда. Огнището е имало светостта на един олтар у древните гърци според Нилсон.³¹⁰ и не само у тях. А може би е по-добре да се каже, че олтарът е имал светостта на огнището като място, около което и в което се е съсредоточавал животът на семейството като място, където се е пазил неугасващ огънят, домашният огън, без който животът на човека от най-ранни времена е бил немислим. Тая святост на огнището е намирала израз и в чистотата, която се е поддържала в него, и в това, че в неговия огън никога не са хвърляли смет. Особеното значение на огнището и на домашния огън на Гергьовден се изтъква от обичая да не се услужва с огън по Гергьовден, поради което оня, който на празника би останал без огън, не е могъл да получи огън от никого. Този обичай ще е бил доста разпространен, като се има пред вид вярването в Асеновград, че изнесе ли се огън и пепел от огнището, изнасял се и берекетът³¹¹. Ако излезем от това схващане, ще бъдем в състояние свършено естествено да обясним и т. нар. „предварителен огън“ при древногръцките жертвоприношения. Той е представлявал сигурно незагасващият огън на огнището — първообразът на олтара, а не се е палел предварително, понеже в древността запалването на огъня е ставало трудно, както смятат някои³¹². Когато започнали да колят агнето в двора, извършвали това също в трап, в който заравяли после изтеклата кръв, в Семисче и в други села в Хасковско³⁰⁸, а доскоро и във Вердикал, Софийско⁷⁶. А където пък, както в Суходол, Софийско, колели агнетата в църковния двор, правели това над поставения в по-дълбок трап куп, в който трябвало да изтече кръвта³⁰⁸. Бесараб-

ските българи, които колели агнето в къщи, заравяли кръвта му в земята на двора¹²⁸.

Наред с основното изискване да се извърши заколването край огнището и в трап съществен елемент на жертвения обред е бил опръскването на стената на къщата с кръв, както и намазването с кръв на вратите, прага и т. н. Ето защо и когато колели агнето навън, в двора, правели това „край къщата до стената“³⁰⁸, за да се опръска тя с кръвта му. Намазвали с кръвта на агнето стените на къщата в Железна, Михайловградско⁴¹. Мажели с кръв горния праг на „старите врата“ в Церова кория, Търновско³⁰⁸. Правели кръст на вратата с кръвта в Трънско¹⁷². Намазвали всички прагове на къщата със събраната кръв в Тревненско, където заколвали агнето в къщи, така че да се опръска с първата му кръв не само стената, но и сложената наблизо икона¹¹⁹. Това напръскване на иконата с кръв може да бъде, разбира се, само далечен отглас на заколване пред някакъв образ. Защо е трябвало да изтече кръвта на жертвеното животно в къщата, където живее семейството, и то при огнището, защо е трябвало да се опръска с кръвта стените на стаята или външният зид, защо е трябвало да се намажат с кръвта праговете, защо кръвта е трябвало да намокри иконата и оброчния камък, днес никой не може да обясни. Смисълът не е ясен на онези, които го вършат днес, но обредът е бил здраво утвърден.

С жертвена кръв намазвали обаче в къщи освен стената, вратата и прага на къщата и децата — един обичай, който е засвидетелствуван на различни места. В Еленско намазвал с кръвта на агнето децата оня, който го колел¹⁶⁹, в Тревненско намазвали децата „по челото, бузите и брадата“¹¹⁹, в Церова кория, Търновско, правели с кръвта „кръст на челото, носа, брадата и бузите на децата“³⁰⁸, в Кривня, Разградско, събирали кръвта в тепсия и с нея „нашарват малките деца по челото, бузите, носа и брадата“¹¹⁰, в Енево и в Нови пазар малките деца „се изпъстрят с кръвта“¹²⁶. Освен в Североизточна България намираме същия обичай и в северозападния край на страната. Намазвали децата с кръвта на агнето в Митровци⁵¹ и в Железна⁴¹. Михайловградско, а в Чипровци, Михайловградско, децата сами топели пръстите си в тепсията, в която събирали кръвта, и шарели лицето си, докато не се е съсирила³⁰⁰. В Тракия, в Раднево, Старозагорско³², мажели челото, брадата и бузите на малките деца с кръвта. В Родопите, в Широка лъка²⁶, намазвали бузите на децата. Българите преселници в Русия събирали кръвта в чашка и „боядисвали“ с нея децата, като поставяли с пръст точки на челото, брадата и бузите²⁸⁸, а в Чешма, в Бесарабия, стопанинът мажел с кръвта бузите и ръцете на децата и след това ги претеглял¹⁹⁸. Единствено в Трънско правели с кръвта по едно малко кръстче на челото и на всеки един член на семейството¹⁷² и само в Еленско намазвали с кръв освен децата и добитъка¹⁶⁹.

По-късно, когато колели агнето в къщи в тава, не е изчезнала мисълта, че кръвта му е кръв на жертвено животно, на животно, което е било „осветено“, и затова останалата след намазването кръв не

оставяли на открито, а хвърляли в реката. Така правели в Превала, Михайловградско⁴⁶, и в Церова кория, Търновско³⁰⁸. А в Раднево, Старозагорско, хвърляли в реката не само кръвта, а и костите на агнето^{6 32 42}. И у българите преселници в Русия децата отнасяли в съд останалата кръв от агнето на реката и я изливали там, като измивали с речна вода и намазаните си лица²⁸⁸. Хвърлянето на кръвта в реката се е дължало на желанието да не бъде тя осквернена, да бъде оставена в чисто място, каквото е била течащата вода. Но и при този обред се е явило едно магическо осмисляне: в Церова кория правели това, „за да вали дъжд през лятото“³⁰⁸, а във Вердикал, Софийско, покривали дупката в двора, където е изтекла кръвта на агнето, с плоча и тая плоча вдигали при опасност от градушка⁷⁶, явно за да прогонят кръвта злото, което се е надвесило над дома. При едно магическо преосмисляне заровената в земята кръв е трябвало да ѝ придаде сила, та да се увеличи плодородието ѝ³⁰⁸. Напоследък, когато съвсем изbledнял в народната памет смисълът на обредната кръв и почнали да я хвърлят и на открито, все пак правели това върху цветята и особено върху жълтите лалета, за да станели те пъстри, в Кривня, Разградско¹¹⁰, или пък върху трендафила, за да цъфтят с хубави уханны цветове, в Шипка, Клисуре и Бъзовец, Ломско³⁰⁸.

От изложените дотук моменти се вижда, че заколването на агнето е било свързано с една богата обредност, която трябва да се анализира, за да се установи същността на кръвното жертвоприношение, извършвано на празника. Според отбелязаните някъде народни вярвания правели с кръвта на агнето кръст на вратата „за бекет в къщи“³⁰⁸, а мажели горния праг на къшната врата с кръв, „защото тя пазела да не влизат в къщи болести, магии, напратено и други лоши навети“³⁰⁸. А от това се вижда, че с жертвената кръв се поставя къщата под закрилата на оня, комуто се принася жертвата. А на кого се принася жертвата, може да се заключи от извършването на жертвения обред пред домашното огнище, от заравянето на кръвта в къщи, където живее семейството, или от намазването на стената с кръв.

Но не противоречи ли на подобно тълкуване намазването с кръв на децата, което е също повсеместно? Според дадените обяснения в Церова кория, Търновско, намазвали децата, „за да са здрави, да не ги тресе и за да не ги ловят лоши очи“³⁰⁸, в Кривня, Разградско, „за да бъдат децата червени и здрави“¹¹⁰, в Трънско, където намазвали с кръвта и възрастните — „за здраве“¹⁷². Намазването на децата с кръв не може да се отдели от намазването с кръв на стената, вратата и прага и от заколването на агнето до огнището и основният смисъл на този обред в култа при неговото изграждане и изпълнение ще е бил да се иска чрез принасяната жертва закрила над къщата и над цялото семейство, виждано в двете негови измерения във времето, като съществуващо в настоящето и като осъществяващо се чрез децата — продължителите на рода — в бъдещето. С кръвен знак е закрепена вътрешната връзка между дома, семейното огнище и найновата издънка на семейството — децата. Извършвани са чрез кръвта и гадания за семейството: в Шипка разрязвали сърцето на агнето и

ако то било пълно с кръв, вярвали, че в къщи ще бъде пълно, ще има спор и берекет във всичко, а ако било празно, щяло да има оскъдняване¹¹². В светлината на очертаните дотук обредни моменти става още по-ясно защо е проникнала така дълбоко мисълта за задължителността на гергьовското жертвоприношение, за неотменимостта на семейната жертва и защо е могло да се зароди схващането за връзката между гергьовското агне и детето.

У нас не се е опазил у никого смисълът на заколването на агнето в трап в къщи. И това обяснява изчезването на обичая на повечето места в страната. А изкопаването на трап, заколването на агнето в него и заравянето на трапа, след като е изтекла там кръвта му, ни отвежда към един кръг от представи, който може да се свърже единствено с култа на мъртвите. Подобен обред е засвидетелствуван в Древна Гърция, където при този култ в по-старо време заколвали жертвеното животно в трап (*βεθρος*), за да изтечала кръвта му в гроба³¹⁴.

Заколването на агнето в трап в къщи се е запазило в сравнително малко места. Но би трябвало да се смята за равностойно с него по своя вътрешен смисъл по-често срещаното опръскване с кръв на стената в къщи или на зида отвън и намазването с кръвта на закланото в тава агне на вратите и на прага, защото и при тях се касае за намокряне с жертвена кръв на главните части на къщата — на основите и на входа ѝ. В такъв случай намазването с кръв може да се разглежда като по-късен момент от развитието на жертвения обред. Това е толкова по-вероятно, че подобна успоредица намираме и в Гърция. Така, докато през Омирово време оставяли кръвта на жертвеното животно да изтича в земята, през историческата епоха тя се е събирала в жертвения съд (*σφραγιστον*) и с нея е бил намазван олтарът, за да остане кръвта на най-свещеното място³¹⁵. А съществуването все още на следи от първия начин у нас показва каква древна по произхода си традиция се е опазила в гергьовското жертвоприношение.

Но какво е било значението на кръвта на жертвеното животно при жертвоприношението? За да изясним този въпрос, би трябвало да се насочим към старинни източници, където се говори за жертвена кръв. И наистина в Омировата „Одисея“ можем да намерим нужния отговор. В единадесетата песен на това произведение намираме следното:

После са тамо помолих на племето чутно умрели,
па улових тамо жертвите и над трапа ги заколих;
черна им кръв се изтече в него; душите на много
мъртви тогаз от Еревос се стекоха тамо веднага.

(Одисея, пес. XI, ст. 33—36, прев. Н. Вранчев)

В това странно изображение е дадено жертвоприношение в чест на умрелите, при което мъртвите, привлечени от изтеклата в трапа кръв, се приближават, за да пият от нея:

... аз се отдръпнах и сребърно-гвозден меч сложих
в ножица; та се доближи, от черната кръв се напи той.

(Одисея, пес. X, ст. 93—94, прев. Н. Вранчев)

А на покойниците се възвръща съзнанието едва след като пият
от кръвта на жертвено то животно; тогава те познават близките си
и могат да влязат във връзка с тях:

Аз пък недвижен останах да чакам там, докато мойта
майка наближи и пие от черната кръв; и веднага
тя ме позна.

(Одисея, пес. XI, ст. 147—149, прев. Н. Вранчев)

Мене позна веднага, щом
пи от черните кърви.

(Одисея, пес. XI, ст. 382—383, прев. Н. Вранчев)

От това се вижда, че в древногръцкия култ на мъртвите, а то-
ва ще е било характерно за този култ и другаде, основното е била
жертвената кръв — тя е била принасяна, дарявана на умрелите, за
да бъдат те нахранени, за да си възвърнат чрез нея силата, да дой-
дат в съзнание и да се свържат с близките си. При този култ в
древността месото на животните е било изцяло изгаряно. Тук на-
пълно липсвала като основен елемент на жертвоприношението хра-
ната-жертва. В светлината на древноезическото схващане на жертве-
ната кръв обстоятелството, че жертвеният обред на Гергьовден се е
извършвал в къщи, край огнището, че опръсквали с кръвта стената
и намазвали с нея стената, вратата и прага на къщата, води до из-
вода, че заколването на този ден агне е било жертва, принасяна в
чест на духа на покоен член на дома, превърнал се в негов закрил-
ник, затова свързан със семейството и поколенията, който бива при-
зоваван и който, като се нахрани с кръвта, ще познае своите родстве-
ници, ще се „види“ с тях, ще ги „чуе“ и подпомогне в осъществява-
нето на техните желания, ще им даде закрилата си. По-пълно може
да се изясни въпросът, след като се разгледат и други жертвени
обреди у народа, но преди това трябва да се разгледа още един мо-
мент от гергьовското жертвоприношение — общата трапеза.

ОБЩА ТРАПЕЗА

Всички посочени дотук моменти, свързани с кръвната жертва, за-
вършвали почти в цялата страна с празнично угощение, и то не в
кръга на отделното семейство, а на обща трапеза за цялото селище
или за цялата махала в по-големите селища. При това трябва особе-
но да се подчертае, че за обща трапеза в пълния смисъл на думата
може да се говори единствено на Гергьовден, защото, докато от
уреданите по други случаи трапези се изключвали някои от семей-

вото, тук присъствували абсолютно всички, без разлика на възраст и пол¹¹². Но не само българите, когато ядели гергьовското агне, се събирали всички заедно, а и куцовласите^{35 36}, и циганите²⁸. Самата трапеза се образувала, като всяко семейство или задруга по реда на пристигането си слагали до тях, които са дошли по-рано, донесеното в тегсия цяло печено агне, покрито с чист шарен месал, новата шарена торба или цедилника с обредния хляб, цедилото или сахана с прясното сирене и бъклицата или гърнето с вино и кожата на агнето. А ако според мястото един ред не стигнал, трапезата се нареждала на два, а и на повече редове един до друг^{119 300 315}. Слагането на трапези на открито с жертвено месо и обреден хляб ще е било древен обичай, който ни е засвидетелствуван още у италийците в „Енеида“.

Тамо трапези нареждат и слагат под гозбата там на тревата
печен кравай от пшеница (това го изискваше самият Юпитер)
(пес. VII, ст. 109—110, прев. Б. Тонков)

За дълбоката утвърденост на общите гергьовденски трапези и за тяхната неотменимост може да се съди и от обстоятелството, че те са се устройвали и в най-неспокойните години през робството, когато за разбойническите групи, а и за другите турци излизането на момите и булките от цялото селище е било удобен момент, за да ги нападат и грабят. Събиранията са ставали обаче въпреки вътрешния смут и тревога от нападения, както се вижда и от записаната в Гьобел (Яйла, Ягнило), Новопазарско, песен (СБНУ, XLVII, 24):

И са на бога молеха:

събора да ни развали,

— Дано Сълъмдър не дойде,

събора личен Гергьовден.

Сълъмдър влашка войвода,

На общите трапези са присъствували и народните хайдути или пък отгук са забягвали в планината и поемали пътя на хайдутството някои смели младежи, които в схватките с нападатели са убивали някои от тях¹¹². Събирането на хората е започвало още преди сядането на трапезата, при печенето на агнетата, защото някъде печелите в една пещ агнетата от цялата махала¹²⁶, а другаде пък, макар че всеки си имал пещ в къщи, издълбавали в някой бряг във или край селото временни пещи за случая — по една за всяка махала или за няколко роднински къщи, и това правели, за да се пекат агнетата общо и за да бъдат хората заедно „за веселба“¹¹², а в същност поради древна традиция. Веселбата и общуването, създавани от общата трапеза, се увеличавали с това, че мъжете при печенето на агнетата седели край пещите, а младите пък, недалече от тях — на едно място пеели, свирели и играели, а на друго се надхвърляли с камъни¹¹².

Печенето на агнето се е развило непосредствено от обичая да се изгаря жертвеното животно, принасяно на божествата. Приношението му, което в старо време се осъществявало чрез жив огън, т. е.

чрез хвърлянето му в жаравата, по-късно, при установяването на жертвата, храна се е заменило с приготвянето на храната на жив огън, т. е. чрез поставянето на жертвата над жарава. А няма да бъде пресилено, ако се предположи и тук едно тракийско влияние. За траките като овцевъдци печеното агне ще е била най-хубавата храна; ето защо и онова, което са принасяли на своите невидими закрилници, не е могло да бъде нещо друго. Не случайно и родопските каракачани, които продължават в този край като овцевъдци тракийските традиции, „имат като най-любимо ядене печеното агне (на шиш)“³¹⁷. Прави впечатление, че и при печенето на агнетата, което е в същност момент от един култов обред, са вмъкнати магични елементи, които са израз на посочената вече от нас склонност у народа ни към магично gydкуване и виждане на нещата и явленията. Такива магични елементи са печенето на агнетата на шиш от върбов клон в Трънско¹⁷² и в Чипровци, Михайловградско³⁰⁰, както и накичването на агнето с глогов цвят при мятането му в пещта в Търновско²¹⁷. И циганите, които са заимствували гергьовденските обреди, са поставяли върху опеченото агне клончета от върба, а слагали и в устата на агнето, преди да го метнат в пещта, едно червено яйце²⁸. Изглежда, че яйцето, което се е използвало за магично въздействие чрез зародиша на нов живот, който има в себе си, се е явило у циганите при печенето на агнето, след като не е могло да бъде употребено в другите случаи, при които се среща в българските обреди. Една връзка с магичните обреди със зеленина, извършвани на празника, може да се види и в това, че на трапезата слагали агнето върху клонки от бор в Преслопа — махала на Върбово⁶⁸, и че слагали клонки с цвят на трапезата в Чепеларе^{23 24}, както и в Райково—Смолян^{7 25}.

Самата гергьовденска трапеза не е била едно обикновено угощение, каквото става например на сватба, а един доста подробно разработен обред. Първият момент от него е бил осветяването на приношенията чрез прекадяване, чрез прочитане на молитва и чрез благославяне на трапезата, което извършвал най-старият от присъстващите²⁸⁸ или свещеникът, ако в селището е имало такъв³¹⁸. Молитвата преди започването на яденето е била едно призоваване на оня, комуто се е принасяла жертвата, и в тоя смисъл тя напомня момента в древногръцките жертвени угощения, когато, преди да започне яденето, „бил поканван бог на трапезата“³¹⁹. Някога, докато кадели трапезата, а и през времето на самото угощение, пеели, както и при жертвения обред, обредни песни и свирели³²⁰. Вторият момент от обряда на гергьовденската трапеза е бил рязането на приношенията и отделянето на част от тях. Това извършвал в по-късно време свещеникът, ако е присъствувал на трапезата, като отделената част вземал за себе си. Така свещеникът режел колака и вземал от него порязаник, режел агнето и вземал от него дясната плешка, долната част от главата с езика (т. е. двете челюсти) и два крака, а някъде още и четири ребра и една шепа от плънката, режел също и прясното сирене и вземал от него една филия; порязаницата той слагал в

чувал, месото — в чист сандък или кош, плънката — в шиник, а сиренето в каче, поради което след него ходели клисарят и домашните му — брат, баща или синове³¹⁶. И в Трънско, след като свещеникът прочетял молитвата и благословял народната трапеза, „ломял“ агнетата и сам си вземал плешката, четвърт от сиренето, половината от колача и кожата¹⁷². Също така и в Чипровци, Михайловградско, чакали свещеника да „ломи“ и да си вземе „правото“ — плешка, кожа и порязаник¹¹⁴. Във Върбово, Широколъшко, „на бърчинята“, където ставал сборът и се играело лявото хоро, общият курбан се ломял наляво⁷⁰ и това показва както проникването на магическите схващания в култовите обреди, така и цялостното изграждане на всички моменти. Някъде е бил запазен обичаят самите жертвоприносители да отделят известна част от агнето. Така в Тревненско, след като свършело „рязането“, жените сами поднасяли на свещеника онова, което „му се полага“ от всяко агне, а именно едното ухо, единия крак, плешката и част от сиренето¹¹⁹. Същото ставало и в Митровци, Михайловградско⁶⁶. Старинният обичай се е запазил най-добре там, където нямало свещеник. В тези селища всяка стопанка разчупвала на малки парчета хляба „боговица“ и разкъсвала на късчета половината от агнето, тъй като другата половина или част от нея оставала за следния ден³²¹. Последният обреден момент, преди да се пристъпи към яденето, бил взаимното раздаване на курбана: жените започвали да си подават взаимно късчета от хляба и от агнето, така че всички или част от присъстващите хапвали и от приношението на другите^{119 126 288}.

Смисълът на посочените трапезни обичаи днес се е заличил. Ето защо с оглед на нехристиянския произход на жертвоприношението би трябвало да се потърси обяснението на тези обичаи в езическата древност, ако те там са отбелязани и по-добре изяснени поради пълнотата и по-добре запазената връзка между тях. В това отношение би трябвало да се използват на първо място познанията за древногръцките жертвоприношения както поради това, че добре проучени, те дават представа изобщо за езическата обредност, така и поради обстоятелството, че Гърция е била съседна страна и на южните славяни, и на траките. Докато в Древна Гърция в по-старо време жертвата е била изцяло изгаряна и чрез това именно се е осъществявало нейното приношение, в по-късно време се е появило едно ново схващане на жертвоприношението и изяждането на жертвата е съставяло вече част от самото жертвоприношение. През този период жертвата-храна е станала и най-честата и най-важната от всички жертви³²². Следователно изяждането на жертвено то агне, което наблюдаваме у нас, е един, и то съществен момент от кръвното жертвоприношение в езическата древност. Основният смисъл на жертвоприношенията е бил създаването на връзка между приносителя и оня, комуто се принася жертвата. И този смисъл се е коренил в едни съвсем реални отношения. Нилсон сполучливо изтъква, че „първобитните хора са носели дарове на своите богове, както на своите първенци“, като са се ръководели от мисълта, че „един дар не представлява просто предаване на една соб-

ственост, но чрез дара се осъществява особена връзка между този, който дава, и оня, който получава³²³. А това, което е довело по-късно до изяждане на жертвата от жертвоприносителите и от оня, комуто тя се принася (чрез отделяната от нея част), е било схващането, че по този начин се е осъществявало едно съвместно хранене на бога и на неговите почитатели³²⁴, заздравявала се е връзката между него и тях³²⁵. Участието на бога в съвместното изяждане на жертвата се осъществявало в ранния период от гръцката история чрез изгаряне на олтара на отделените за него късове месо, тлъстина и кости, а по-голямата част от нея печели и изяждали почитателите му, защото те са били по-многобройни^{324 322}. По-късно обаче с късовете, които са били изгаряни за боговете, все повече се скъпели и понякога се ограничавали с отделяне само на костите и другите части, които не се ядат³²⁸. Мисълта, че съвместното ядене създава връзка между участващите в него, намира израз и у най-първобитните народи в това, че чужденец, който бива допуснат да се храни заедно с хората от едно племе, бива взет под закрилата му³²⁴.

Но като изяснихме смисъла на жертвата-храна в древногръцкия култ на боговете, би трябвало да подчертаем, че приношение на ядене се е срещало редовно и в култа на мъртвите в древността и това е било изобразявано в многобройни релефи³²³. А и тук, докато в по-старо време заколваното животно е било изгаряно, защото е било предоставено изцяло на мъртвия, в Рим се появила вярата, че живите и мъртвите ядат общо³¹⁴, и така са възникнали и угощенията на живите в чест на мъртвите. При римските панихиди (паренталии), които се извършвали на годишнината от смъртта на покойните на гроба им и в къщи, се събирали на ядене, което е било извънредно популярно³²⁹. И угощенията на общонародния римски празник Розалия, които в ранната императорска епоха се превръщат в светски лиршества, са свързани по произход с култа на мъртвите³³⁰. А „големите жертвоприношения са се превърнали още при Омир и още повече в демократична Атина в масови угощения“³⁰⁶. Угощения в чест на боговете гръцките уреждали в определени дни, през които се е смятало, че боговете им присъствуват в селището³³⁰. Следователно на общата трапеза се е осъществявало едно съвместно ядене на присъстващите със свети Георги или с оня, върху когото се наслоява образът на св. Георги чрез оная част от агнето, хляба и сиренето, която всяко семейство е отделяло. С тая част след установяването на църквата и след избледняването на първичния смисъл започнали да се пълнят чувалите, кошове и сандъците на земните представители на невидимия. И в тая част е влизало както онова, което не се яде, като кожата, така и това, което свещеникът е могъл да употреби като храна. А трябва веднага да добавим, че отделената част от жертвата-храна за оня, комуто тя се принася, за да участва чрез нея и той на трапезата и за да се осъществи на трапезата едно съвместно ядене на чествувания и на почитателите му, още у гръците престава да се изгаря и „свещените лица са получавали част от жертвеното животно“, включително и „кожите“³³¹. И тъкмо тук още в древността може да се намери обясне-

нието за това, че част от жертвеното месо се е изнасяло у нас от мястото, където е ставала общата трапеза и което се е считало за свещено място, както ще се види при разглеждането на този въпрос. В древна Гърция жертвата е трябвало да се изяде на свещеното място и не бивало месото да се изнесе и вземе в къщи, за да се запази от оскверняване³²⁶. Затова и всичко е било изгаряно на свещеното място³³². По-късно обаче позволявали вече да се изнасят парчета месо от свещеното място, още повече че свещените лица, които са принасяли жертвите, са получавали части от жертвеното животно, които е трябвало да се изнесат от жертвеното място, за да се използват, и на първо място това се е отнасяло за кожата, които не са могли да се използват или обработват в самото светилище³³¹.

В народа ни се е запазила мисълта, че гергьовското агне е жертва, че то е било осветено и че поради това и всички негови части, включително и отпадъците, са били свещени. Запазило се е и вярването, че мястото на общата трапеза е било свещено — тъкмо поради това и тя е ставала там. Но чествуването на следния ден с част от агнето е била една от причините за изнасянето на част от жертвата наред с налагащото се изнасяне на част от нея от свещеника. Съществена причина за това е била и склонността към магични преосмисляния, която е намерила израз и в употребата на остатъците от агнето. Така дясната плешка на агнето запазвали за лекуване на членове на семейството. При появяване на пъпки опарвали ги с нажежената на огъня плешка¹⁶⁹. На много места запазвали и една костица от свирката за цяр, а и за да шарят с нея обредните хлябове, поради което я връзвали при просфорника³²¹. Този обичай е също древен и е засвидетелствуван у гръците, които използвали части от жертвените животни за лекуване³³³. Използвали и за гадаене части от агнето. Така плешката, предимно дясната, занасяли в къщи, където викали човек, за да гадае, в случай че на трапезата нямало „гледалец“ или „зналец“, който след привършването на яденето би могъл да направи това³²¹. А при гадаенето се забелязва връзката на жертвоприношението със семейството, защото „зналецът“ трябвало да гадае по плешката на агнето „какво ще бъде в къщата“³²¹, като се смятало, че „ако плешката е кървава, не е добре за къщата“, а „ако е светла, е добре за къщата“; познавало се и дали ще има смърт в къщи¹²⁶.

Един нов момент се явява в общата трапеза у нас взаимното подаване на част от агнето между присъстващите. Така чрез отделянето на част от жертвеното животно за оня, комуто то се принася, осъществявано по-късно чрез отдаването на тая част на свещенослужителя и чрез подаването на част от него на присъстващите на трапезата, се постигало едно задълбочено укрепване на връзката между членовете на семейството, между тях и оня, в чиято чест се принасяла жертвата, и между тях и членовете на другите семейства в селището. Изходната точка на това развитие трябва да се търси в твърде ясното схващане на агнето като семейна, а не като обща жертва. Такова взаимно подаване не би било нужно при общо жертвоприношение, направено със средства, дадени от всички, тъй като жертвата и в такъв слу-

чай би се схващала като дар от всеки един. При обряда „раздаване“ се благославяли с „да се умножава стоката в търлата“, „да се пълни хамбарът с жито, полето — с бекет, къщата със здраве и богатство“ с „да дава свети Георги живот и здраве“ или, ако имало в съответната къща млада булка, с „догодина кръщавка“¹⁷². Докато благославяли, всички стояли прави и всеки държал в ръка по един залък²⁴. Тези благословии са свързани със семейството — със здравето и живота на неговите членове и с продължението на рода, както и с неговото стопанско благополучие и следователно в тях прозира основният смисъл на кръвната жертва като жертва семейна.

А основният смисъл на частното жертвоприношение като семейна жертва се потвърждава от влтането и на други обреди, свързани тясно с живота на семейството, които се извършвали на общата трапеза. Такъв е бил обичаят да се носи една плешка от печеното агне заедно с един кравай след угощението на стария баща, на кума или на някой, „който е сторил голямо добро на семейството, в знак на уважение и признателност“². Друг обред на общата трапеза, свързан тясно с живота на отделното семейство, е обичаят, известен под името „събличане и забраждане на булките“³²¹, който се извършвал с онези млади жени, които са се омъжили след миналогодишния Гергьовден. Тоя обред може да се разбере, ако се знае, че младите булки, когато излизали на събор, идели на гости или за вода, трябвало да бъдат непременно облечени в невестинската си премяна, а именно с връхна дреха и с невестинското украшение на глава. На гергьовската трапеза те присъствували също в невестинската си премяна и след прекаद्याването на трапезата, докато всички стояли още прави, кръстниците или деверите се приближавали при венчаната от тях невеста (кумица) и след като тя целувала ръка на кръстника или на девера, той ѝ събличал връхната дреха (глухчето, контоша, джубето), свалял ѝ лъба и я забраждал така, както се забраждат женените жени. Освен това събували и венчалните обувки на булката, с които тя дотогава е ходела винаги, и ѝ давали цървули или обикновени обувки. С този обред тя ставала вече жена и можела да се облича като другите жени. Най-после всички младоженци заедно с булките си заставали зад старите, които вземали по малко сирене и удряли с него младоженците, за да бъдели те сладки като прясно сирене и да се обичат взаимно и за да раждала невестата много деца³²¹. Едва след извършването на този обред всички сядали и започвало общото угощение.

Обредите, извършвани на общата трапеза и тъкувани като такава за добър семеен живот и за плодовитост, напълно се съгласуват с магичните обреди за свързване на младите в любовта и в брака и подчертават особеното място, което заема семейството в празника. Във връзка с това нека припомним, че някъде „бедетките се молили тоя ден за деца и дарявали иконата на св. Георги с везани кърпи, пари, кандила и др.“¹¹³. В това отношение е показателно, че каракачаните, ако правели годеж през пролетта, го правели непременно на Гергьовден и че те само на Гергьовден продупчвали ушите на момичетата^{35 36}. А фактът, че ломенето и раздаването на общата трапеза

се е извършвало от жените, не само се съгласува с подчертаната роля на жените на този празник, но и изтъква, наред с участието на всички членове на семейството семейния, домашния характер на жертвоприношението.

И все пак фактът, че почти навсякъде са яли агнето не в къщи, а на обща трапеза, което значи на едно обществено угощение, показва и обществения характер на празника. Този характер се разкрива и след угощението, когато старите, след като се нахранят, се оттегляли на сянка, повеждали разговор за селските работи³²¹ и уреждали редица битови въпроси за времето до другия Гергьовден или до Димитровден. След угощението играели хоро по мелодията на хороводни песни, пени от моми, които пеят хубаво³²¹, и се състезавали в хвърляне и вдигане на камък и в скокове.

Общата трапеза е имала дълбок обществен смисъл, защото чрез нея се е възстановявало нарушеното единство между жителите на селището. Там е трябвало да се помирят всички скарани дотогава, да бъдат изгладени и всички спорове с граждански или углавен характер¹¹². С това общественото угощение на Гергьовден е получило в народа ни и едно самотно развитие, било е обогатено с моменти, които разкриват основни черти от душевността на българина. Богатата обредност и общественото съдържание на гергьовденското жертвоприношение и на общата трапеза, която става не на основните празници на християнската религия, а на деня на един светец, за който в народната памет не се е запазил и не е могло да се запази никакъв спомен, ни кара още по-настойчиво да търсим в празника Гергьовден една дълбоко вкоренена предхристиянска традиция, която се е предавала в нашите земи от поколение на поколение. Редицата моменти в жертвения обред, а и на самата трапеза, които показват, че агнето е представлявало една семейна жертва, и наличността на един ясно изразен обществен елемент при изяждането на жертвата-храна водят убедително до заключението, че на празника се съчетавали един частен семеен и един обществен обред. Пълното изясняване на жертвоприношението на Гергьовден, свързано чрез схващането за жертвата-храна с угощението, би могло обаче да се постигне едва чрез проучването и на други жертвени обреди у нас, ако такива има, за да се установи същността и смисълът на кръвното жертвоприношение на Гергьовден.

СЪЩНОСТ НА КРЪВНОТО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ НА ГЕРГЬОВДЕН

Дотук установихме, че на Гергьовден е била принасяна от всяко семейство кръвна жертва за дома, за семейството и че същевременно жертвоприношението е имало и обществен характер, поради което се е слагала обща трапеза. Но все още не е ясно мястото на това жертвоприношение в семейните обреди, неговата същност, защото то явно не е могло да се създаде във връзка с чествуването на християнския светец Георги, нито е могло да се зароди откъснато, без всякаква връзка с други подобни обреди. Тези мисли налагаха да се разшири кръгът на проучванията, а при тях се натъкнах на една ценна дира в Превала, Михайловградско, където ми казаха: „На Св. Георги не служат (не правят обреда „служба“ — б. а.), защото на този ден всички го служат“⁸⁰. Тези сведения показват, че гергьовското жертвоприношение не бива да се разглежда като едно изолирано явление, че то по своята същина и произход представлява обред „служба“. Ето защо, за да се разбере в пълнота жертвоприношението на Гергьовден, което в рамките на цялостното чествуване е могло да изгуби и сигурно е изгубило нещо от своя първичен смисъл, трябва да се разкрият основните черти на обреда служба, срещан и в други случаи, и на други празници освен на Гергьовден.

Обредът служба се е наричал и „свинец“ поради това, че се е извършвал винаги на календарно определен ден и е бил свързан винаги с някой светец. А с това се съгласува фактът, че жертвата е посветена на св. Георги, което се вижда и от думите „за светото“ и „гергьовщина“, с които се обозначават гергьовденските приношения. Обредът „Служба“ или „Свинец“ е бил „празник на къщата, на семейството“, на който се чествувал закрилникът на цялото домакинство¹⁷³. Чествуването на приетия за закрилник светец продължавал при подялба най-старият брат¹⁷³. Този светец е могло да бъде сменен от по-малките братя, които са се отделяли от домакинството поради подялба или женитба, но е могло също така и да се запази наред с новоизбрания, поради което е имало семейства с по няколко светни покровители¹⁷³. Подобно явление се срещало и в семейства, отделени се от една задруга. Наред със службата, приета от задругата, в която е влизало семейството, то е могло да установи и своя семейна служба, ако след отделянето му от задругата се е случвало то да се избави от някакво голямо нещастие, като за ден на новата семейна

служба избирали празника на оня светец, който се падал на същия ден или скоро след избавлението¹¹⁴. От друга страна пък обстоятелството, че при разпадането на една задруга отделните се семейства запазвали установената в нея служба в чест на някой светец, обяснява защо повече семейства са извършвали този обред в един и същи ден. Наред със семейната служба е имало и обред „лична служба“. При този обред по случай избавление от някаква беда или оздравяване на член от семейството принасяли жертва агне или овца (домашните или самото лице) и раздавали на три къщи в чест на светеца, чийто празник се падал на деня на избавлението или скоро след него, като тоя светец ставал вече личен светец, а приношението се считало за лична служба^{106 336 337}.

Ясно е, че обредът служба е бил свързан с чествуването на един покровител-свещец в определения му в календара ден. А значението на този обред се вижда от това, че денят, в който имало служба, се празнувал „колкото се може по-тържествено“³³⁸. Службата като празник на къщата, като чествуване на светеца — неин покровител, е преминала по-късно в празнуването на именния ден на оня, който е бил кръстен на името на покровителя. Празнуване на имен ден на членовете на семейството у нас в миналото не е имало, а се чествувал светецът, избран за покровител на къщата, на семейството³³⁹.

Основното при обряда служба е било жертвоприношението и в чест на светеца покровител са принасяли в жертва овца, агне или овен¹⁷³, шиле, овен или теле³³⁸, овца или говедо³³⁷. Като се вземе пред вид, че теле и говедо са коелни при общоселска служба, ясно е, че жертвеното животно при семейна служба е било агне, шиле или овен, като коленето на агне, на шиле или на овен (овца) ще е зависело от годишното време. Следователно при гергьовденското жертвоприношение жертвата е била агне, защото службата на тоя ден се е извършвала през пролетта, докато службите, извършвани на другите предпочитани за този обред празници, са били все през есента. А празниците, на които главно се извършвал обредът служба, са били Архангеловден, Димитровден, Никулден, Кръстовден и Петковден^{336 173}.

Принасяните у нас при обряда служба жертвени животни намираме в древногръцките жертвоприношения в култа на мъртвите. От едно място в Омировата „Одисея“ (Одисея, пес. X, ст. 501—506, прев. на Н. Вранчев) се вижда, че най-често принасяните за покойниците жертви са били тъкмо агне, овен или овца:

Па на душите на черепи кухи горещо моли се
и обещаи ми, щом идеш в Итака, най-гълстата крава
ялова да ми пожертвуваиш с приноси много в жарави;
а на Терезий отделно ти черен овен, между всички
ваши овчици най-личния, жертва там да принесеш ти.
После, кога се помолиш на племето чутно умрели,
мъжко им агне и бяла овца ти пожертвувай тамо.

Приведените дотук съображения, сведения и успоредници с древността не оставят никакви съмнения, че схващането на агнето като жертва от овчари и за овчи стада се е дължало на повърхностно разглеждане. До известна степен етнографите са били подведени и от съществуващи в някои места народни тълкувания. Но последните са били само опит да се преосмисли гергьовското жертвоприношение, след като е изчезнал основният му смисъл в съзнанието на народа. Трябва вече да се подчертае, че агне е било приношението на Гергьовден, защото агнето е било основната жертва в обряда служба.

При служба приготвяли, както на Гергьовден, два вида обредни хлябове, като единият от тях, наричан боговица, богов хляб, богова пита, божи колак или божи кравай, бил посветен на бога, а другият — наричан светец, кравай, колак, колач или голяма погача, бил посветен на светеца, на „стопанина“³⁰². Съдържанието на понятието „стопанин“ остава да се уточни, но сближаването на стопанина със светеца, намерило израз в посвещението на втория обреден хляб, ще ни послужи като изходна точка по-нататък. Характерно за самия обред служба е било това, че той, представляващ по форма чествуване на някакъв закрилник, е могъл да се свързва с всякакъв повод и с различни области на човешкия бит и на човешката дейност. Ясно доказателство за това е съществуването и на т. нар. „еснафска служба“, която се е извършвала в чест на различни светци, считани за покровители на различни занаяти. Така например кожухарите навсякъде имали службата си на деня на св. Илия поради легендата, че той хвърлил кожуха си от колесницата на пророк Езекия, зидарите празнували на деня на апостол Тома, понеже според житието му той бил зидар, и пр.³⁴⁰ Изобщо в миналото хората от всеки стопански отрасъл имали за свой празник деня на някой светец и на този ден те го чествували чрез жертвоприношение и чрез обща трапеза на целия еснаф, слагана „на открито поле“³⁴¹. Служба е представлявал и обичаят на каракачаните, щото всеки стопанин, след като направи нова колиба, да принесе в жертва агне или овца и да покани на обща трапеза близките си³⁴².

При обряда служба домакинят канел лично през деня близки роднини и съседи да му дойдат вечерта „на слуга“ и като се стъмнило, отивали само мъжете^{302 343 345}. Празнуването започвало вечерта срещу празника, защото вярвали, че „светецът покровител е дошъл от вечерта“³⁰². А това вярване обяснява и защо част от обредите на Гергьовден се извършвали през нощта срещу празника. И в Кюстендилско „службарите“, т. е. мъжете, които участвуват в обряда служба, започвали да идват, като се стъмни, а ако отсъствувал поканен съсед, можело да го замести което и да е мъжко дете от домакинството, защото жени в това угощение не участвували³⁴⁵. Свещеникът, ако присъствувал, прекадявал трапезата, както на Гергьовден, прочитал молитва, режел обредния хляб „светец“ и вземал порязаник от него, ломял агнето и вземал от него ухото и два крака³³⁹. Но обикновено извършвали службата без свещеник¹²¹, което показва предхристиянския произход на обряда служба. Трапезата при служба

се вдигала късно през нощта, а понякога гостите осъмвали на нея³³⁹. И ако на Гергьовден угощението е започвало късно следобед, даже привечер⁶⁶ и ако то е продължавало до тъмно¹¹⁹, би могло да се обясни с това, че то е представлявало в основата си служба. И навярно на този основен характер на угощението при служба се е дължало и придвижването на гергьовското угощение към следобед и надвечер.

Гергьовден се е празнувал три дни, а това е било характерно за обряда служба. При служба следният ден се празнувал под името „патерица“, защото според народното вярване „светецът покровител си е отишъл, но е останала още неговата патерица — тоягата, с която се подпирал“, а и на третия ден слагали трапеза, вече много по-скромна, на която изяждали половината боговица, като другата половина, след като постоувала при иконата, отнасяли на нивата и разхвърляли там разчупена на малки зальци⁸⁰⁸. Същите тези обичаи, както ще видим по-късно, намираме и на Гергьовден.

На трапезата се извършвали няколко действия, които са от особено значение за разбиране на българските жертвени обреди. В Габрешевци, Кюстендилско, оня, който е прекадявал, вземал колача, поднасял го на всекиго, за да го целуне, и като разрязвал с нож колача от долната страна на кръст, изливал върху резките вино, наклонявал колача така, че то да се стече в една чаша, и събраното в чашата вино плисвал върху тавана с думите „Цъфти, къщо, весели се челяди!“³⁴⁶. Обредът „вечеря“, под което име е известно угощението при служба, започвал, както споменахме, късно и продължавал през нощта и това ще е станало поради вярването, че духовете излизат по тъмно, че тяхна е нощта. Друго обяснение не би могло да се намери. Плискането пък на тавана с вино, стекло се от обредния хляб, не е било нищо друго освен приношение на покровителя на къщата, схващан като дух, защото се е вярвало, че той обитава тъмната част на тавана. Но с тавана като жилище на домашния покровител е свързан съвсем тясно един друг обред, известен под името „стопанин“, „стопан“ или „стопанова гостба“. И обръщението, което изрича оня, който взема колача на трапезата при обряда служба, напомня твърде много обръщението при обряда „стопан“. А като се вземе пред вид и това, че един от обредните хлябове при служба се е наричал „стопанин“, би трябвало да се насочим към тоя явно сроден обред, още повече, че обредът „стопан“ поради това, че не се е състоял на определен ден през годината и не е бил свързан по-късно с името на някой светец, не ще е бил повлиян от по-късни църковни наслоения.

Обредът „стопанин“, „стопан“ или „стопанова гостба“ е представлявал също служба в чест на покровителя на дома, който тук се определя вече съвсем ясно като невидим стопанин, „сайбия“ на къщата. Този обред се е извършвал, както вече споменах, не в определен ден на годината като службата, а при даден знак от закрилника на къщата, когото ще назоваваме с по-старинното име стопан, както се е и наричал доскоро някъде, за да избегнем двойния смисъл на думата стопанин. Този знак стопанът е давал, като се явявал насън

на някого от домашните, обикновено на най-стария, за да извести, че в семейството ще има някаква радост, или за да предупреди, че поради някаква постъпка на някого от семейството ще го сполети нещастие^{110 347}. Стопанът давал знак на домашните и ако се нуждаел от храна, като потропвал нощем на тавана или като прошепвал желанието си в съня на някого от домашните, който след това се смял вече за негов любимец. Това е отразено и в песента за Бойко, ви, която пеели винаги при този обред:

Хлопане се чуло в Бойковата къща,
хлопане се чуло ноще на тавана,
сън си е видяла Бойковата щерка,
— Гостба направете, вино наточете,
че съм много гладен, че съм много жаден.

Стопанът съобщавал желанието си до три пъти и ако семейството откажело да го изпълни, ставал страшен и неумолим. Най-напред той започвал да мъчи членовете на семейството с грозни сънища, след това праснал град по нивите и лозята и разни болести по домашните животни и хората, а най-после и смърт в семейството. Ето защо всяко семейство, след като бъдело уведомено за глада на стопана, бързало да го нахрани³⁴⁷. И било за да му благодари за хубава вест, или за съвета по какъв начин може да се избегне нещастieto, било за да бъде умиловителен, та да съдействува за отстраняването на идващата беда, било за да бъде нахранен, на стопана се принасяла жертва храна. Поради това обредът се наричал и „стопанова гостба“. Но от значение е обстоятелството, че се е извършвало жертвоприношение в чест на духа покровител поради съновидение, тъй като оттук започва една друга следа, която води до древността.

Обредът „стопан“ по произход не се е различавал от службата, но е опазил в много по-голяма степен своята първичност тъкмо поради това, както показва и самото му име, че не е бил свързан с календарно определен ден, каквото свързване е водило след покръстването винаги до прирастване към обряда на някакъв християнски светец и е облагодетелствувало наслояването на известни църковни черти. Но онова, което е запазило обряда в неговата първичност, е причинило и по-бързото му изчезване под натиска на църквата и училището, защото поради неопределяем по време повод на чествуването на стопана този езически обред, като не е могло да бъде прикрепен към някакъв календарен християнски празник, та да просъществува под прикритието на някой светец, както това е ставало с обряда служба, не е могъл и да стане приемлив за църквата. Така този обред, който е бил в „пълна сила“ в Неврокопско докъм 1860—1870 г., е западнал след това поради „проповеди от страна на свещеници и учители“ и към 1900 г. се е срещал тук само в някои села и в някои семейства³⁴⁷. И в Харманлийско, в Белица, този обичай, смятан за старинен, е бил почти изоставен преди повече от сто години²⁷². Най-дълго и най-добре се е запазила вярата в стопана като покровител на къщата у

българите мохамедани в Родопите и в Югозападна България и извършваният в негова чест обред „стопан“ е бил отбелязван у тях в селата Карница, Лажница¹⁰⁷, както и в Пещерско и Асеновградско²⁷². По-продължителното запазване на вярването в стопана и на посветения му обред у българите мохамедани се дължи на това, че откъсването от голямата народностна общност поради помохамеданчването се оказало фактор, който е спрял развитието на обичая и го е съхранил поради стремежа към самозапазване, какъвто фактор се явява, както вече посочих другаде, и преселването³⁴⁸. Тъкмо поради откъсването от българската народна общност и от християнската религия българите мохамедани, както и преселилите се в други области и страни българи са съхранявали в мълчаливата и несъзнателна борба за самозапазване приетите от дедите вярвания, обичаи и творчество, докато в пределите на голямата етническа общност културното наследство и обичаите са били доразвивани и преосмисляни в процеса на непрекъснатото обществено и народностно развитие под взаимодействието на външните влияния и на вътрешните сили.

И за обреда „стопан“, както за службата и както за Гергьовден, който по своята същност и произход е представлявал служба, е характерна голямата празничност. На този ден къщата се почиствала старателно и всички се обличали с най-хубавите си дрехи, като се накичвали с цвете, а през зимата със здравец³⁴⁹. А всичко това означавало, че и допреди стотина години все още се е чувствувало като непосредствена реалност невидимото присъствие на оня, в чиято чест е бил извършван обредът. Обредните хлябове и баницата за тържеството се приготвяли, както на Гергьовден, и за обреда служба. Те били замесвани с „мълчана“ или „неначената“ вода, донесена в бели котли или ведра от най-младата жена в къщи, като и сега пшеницата, от която приготвяли брашното, била мита три пъти на реката, а самото брашно било пресято през три сита³⁴⁹.

При обреда „стопан“ изчиствали огнището от пепелта, изкопавали в него една дупка, запалвали огъня и по една свещ от двете му страни и на вратата; тогава най-старата жена заколвала жертвата — черна кокошка, така че всичката ѝ кръв да изтече в дупката, която след това се заравяла и замазвала с кал^{287 349}. Тези действия също така напълно напомнят жертвоприношението на Гергьовден. Различно е само жертвеното животно. Но не навсякъде са колели кокошка; българите мохамедани в неврокопските села Карница, Лажница и Брезница устройвали за стопана на къщата най-малко един път през годината „вечеря“ и наместо черна кокошка заколвали черен овен¹⁰⁷. В изискването жертвеното животно да има черен, даже „съвсем черен цвят“³⁴⁹ е опазена една извънредно характерна черта, която е отпаднала от жертвоприношенията, извършвани в чест на някой светец. Но това изискване не ще е липсвало някога и при избора на гергьовското агне и неговият произход трябва да се търси в езическата древност. Нека споменем, че в „Енеида“ на Вергилий в чест на Хеката и на Сибилата се принасяли животни с черен цвят:

Четири юнеца черни първица отлъчи Еней благочестни... като призоваваше гласно мощната и на небето, и в подземното царство Хеката.

(Енеида, пес. V, ст. 243—244, прев. Б. Тонков)
...Сибилата,

след като жертва от много черни овце принесеш, ще те тук доведе.

(Енеида, пес. V, ст. 735—737, прев. Б. Тонков)

А Хеката, великата малоазийска богиня, която през V в. става популярна и в Атина, е повелителка на призраците, на духовете; тя се е движила заобиколена винаги от тъпа духове на умрели и изпращала привидения на хората³⁵⁰.

Само животни с черна козина принася Еней на земята:

...Сам Еней пък заколвал с меч си жертва —

черничко, вълнесто агне — на майката на Евменидите и на земята — нейна велика сестра.

(Енеида, пес. VI, ст. 249—251, прев. Б. Тонков)

и на прадедите:

два вола закла според обичая, две свини и юнеца два

с козина черна на техния гръб.

(Енеида, пес. V, ст. 97—99, прев. Б. Тонков)

Принасянето на животни с черен цвят в жертва на Хеката, на земята и на прадедите, отразено в „Енеида“ и опазено в жертвоприношението в чест на стопана, слага още една черта върху неговия смътен и непроучен цялостно и до днес образ, една черта, която го изсича още по-ясно и ни дава възможност с още по-голяма увереност да го определим като същество от подземния свят, от света на сенките, на задгробния живот на мъртвите.

Обредът „стопан“ или „стопанова гостба“, в който не е участвал свещеник, се е извършвал само от женени жени и в него се е опазило едно по-голямо участие на жените, отколкото и на Гергьовден. При това обредът е трябвало да се извърши от три възрастни жени и ако в семейството нямало толкова, броят им се допълвал с поканени жени от най-близките роднини или от съседни, но различни къщи³⁴⁹. Най-старата жена заколвала жертвената птица, прекадявала трапезата, режела месото и хляба, поливала огнището и огъня с вино и занасяла, следвана от другите две жени, отделената за стопанска храна в „обитаваното“ от него място на тавана, а най-младата от тях донасяла мълчаната вода и слагала трапезата^{227 349}. Докато най-старата жена се занимавала с готвенето на кокошката, другите две правели баницата и погачата³⁴⁹, а на трапезата жените заемали първите места и мъжете им се покорявали безмълвно¹⁰⁷. По-голямото участие на жените в този обред, отколкото на Гергьовден, отразява неговата по-голяма старинност, опазена по-добре от по-късни на-

слоявания, които са били неизбежни при един обществен празник, и то взет под покровителството на църквата. То се корени в произхода му, свързан явно с култа на подземните същества и не без връзка и с факта, че жените у траките са били тези, които са поддържали култовете и устройвали празниците, както посочва Страбон³⁵¹.

Трапезата при обряда „стопанова гостба“ се слагала, както и при служба, край огнището на обикновена софра, на която ядели всеки ден^{227 349}, и на нея поднасяли кокошката, печена или пържена, или овена, погача, млин и голяма кратуна, напълнена догоре с вино. След като полеела огъня и огнището с вино, най-старата жена туряла погачата на глава и като подскачала с вика „Хуп! Хуп“, я пречупвала на четири равни части, както правели и при гошавката, давана на бабата три дни след раждането на детето³⁴⁹. Подскачането с погачата е било магическо по произхода си действие, насочено към увеличаване „живота“ в къщата чрез здраве, дългоденствие и чрез продължение на рода. При обряда „стопанова гостба“ се изричала благословията „Цъфти, къщо, весели се, стопане!“^{227 349}. Произнасяла я най-старата жена, когато изливала вино върху огъня и огнището, преди да започне яденето, през време на яденето, когато някой пиел вино (вместо обикновена наздравица), накрая, след завършването на яденето, когато изпивали последната чаша вино, а също така и когато оставяли на тавана отделената за стопана храна, като била повтаряна и от придружаващите я две жени^{227 349}. Освен споменатата благословия-заклиание при обряда „стопанова гостба“ се изричали и други, които ще разгледаме по-късно при опита да бъде очертан в пълнота образът на стопана, но посочената тук благословия изразява неразривната връзка в народните вярвания между къщата и стопана: процъфтяването на къщата е било радост и за нейния невидим стопанин. Отделената за стопана храна слагали в четирите ъгъла на тавана: в единия ъгъл намазаната с мед четвъртина от погачата и една чаша вино, във втория — парчето от млина и другата чаша вино, в третия — кълката от кокошката, а в четвъртия — третата чаша вино²²⁷; някъде пък в четвъртия ъгъл не поставяли нищо, а кракът на кокошката заедно с третата чаша вино слагали в третия ъгъл³⁴⁹. Две седмици след извършването на обряда най-старата жена преглеждала оставената за стопана храна и вино и ако някое парчетата било наядено (по вина на някое животно — б. а.) или пък някоя от чашите „напита“ (т. е. изпарила се — б. а.), тя съобщавала: „Стопанът е ял, стопанът е пил!“, и голяма радост обхващала семейството³⁵².

Обредът „стопанова гостба“, който е възникнал явно върху една и съща основа, както и обредът „служба“, ни разкрива още по-добре смисъла на гергьовското жертвоприношение и на кръвното жертвоприношение изобщо, неговата връзка с култа на мъртвите и с култа на семейния покровител, което показва пък и връзката между тези два култа.

Свързан с основния характер на обредите „служба“ и „стопанова гостба“ е бил и сбредът „наместник“. Думата означава дух на

мястото, където е къщата, и отразява по-старинно схващане от отразеното в думата стопан (стопанин) — господар на къщата, виждана като жилище и като стопанска дейност. При този обред семейството се обръщало към своя покровител, за да измоли от него оздравяване за залежал се продължително време в къщи болен човек, комуто до тогава не е могло да помогне нищо. При този обред, отбелязан в Белица, Харманлийско, в Търново, в Семисче, Хасковско, и в Рупчоско и около Гюмюрджина, заколвали свършено черен овен над трап, изкопан край десния кът на огнището, така че всичката кръв да се стече в него, а след като сложили и вътрешностите на овена в трапа, заравяли го и замазвали отгоре с кал, а намазвали с кръв и противоположната страна на огнището²²⁶. С кръвта на жертвата правели кръстове в левия кът край огнището²²⁶. Заколването на жертвата край огнището в трап напълно свързва и този обред с жертвоприношението на Гергьовден, при служба и при „стопанова гостба“, а черният цвят на жертвеното животно, отпаднал като изискване на Гергьовден поради наслоения в похристиянчения празник, ни отвежда все към основната мисъл за посвещение на същество от подземния свят. Правене знак вляво е свързано с очертаната вече представа за обновлението на живота. За жертвоприношението избирали овен от собственото стадо и го заколвал побратимът на болния, за каквото обявявали поканен за обряда съсед^{226 230}. Посестримата пък на болния, за каквато провъзгласявали поканена съседка, която не била съпруга на побратима, приготвяла една пещ хляб за трапезата, на която слагали и варено жито²²⁶.

Обредът „наместник“ се извършвал също вечерта, и то в събота, т. е. в навечерието срещу празник, каквото в случая се явявал денят неделя. И в това отношение той напълно съвпада с обряда служба, който се извършвал в навечерието на празника и след залез слънце, когато с нощта се е установявал светът на невидимите същества и на подземния мир. Навечерието на празника е било в народните вярвания времето на невидимото присъствие на онези, в чест на които принасяли жертвите, и сигурно особеното значение на навечерието е намерило израз в определението „бяла събота“, срещано в песен, която са пеели през нощта срещу Гергьовден. А навечерието на празника е било до такава степен определящо, че в Полша става и име на един от най-големите празници — Еньовден, наричан на полски просто *sobótka*. За вечерята при обряда „наместник“ поканвали мъжете от съседните къщи чрез момче, което тръгвало с бяла лица. Поканените идвали по здрач и преди да седнат на трапезата, домакините запалвали две восъчни свещи и ги слагали най-често на източната страна на стаята и на западната²²⁶, т. е. на страната на изгрева на деня, на живота, и на страната на залеза, на нощта, на подземния свят. На трапезата, все още преди да седнат, най-старият от поканените гости вземал захлупената с питка паница с вино, като я хващал с вълнен парцал или вълна, за да не опират пръстите му в паницата, и я завъртвал три пъти, така че малко от виното да се разлее върху трапезата, а след това правели същото и другите

поканени, както и домашните, които сядали на трапезата заедно с гостите²²⁶. В разливането на виното върху масата при обряда „наместник“ за разлика от плискането на виното на тавана при „стопанова гостба“ намира израз двойствеността в схващането на стопана като подзебно същество и като дух. Обредът „наместник“ се смятал за завършен едва следната събота, когато идвали отново същите съседи; тогава снемали от полицата похлупената с питка паница с вино, оставено там предишната събота, и изяждали тая питка заедно с друга, омесена тоя ден¹⁸⁹.

Но след като установихме, че гергьовското жертвоприношение е сродно с обредите „служба“, „стопанова гостба“ и „наместник“ и следователно по същина и произход е било също посветено на семейния покровител—стопана, остава неизяснено защо жертвата храна тоя ден се изяждала не в къщи, а навън, което отделя това жертвоприношение от другите семейни кръвни приношения и дава основание да се предполагат и други древни жертвоприношения, които са могли да въздействуват с известни свои елементи в празника. Това ни насочва към празничното жертвоприношение „сбор“, което е имало частен и обществен характер, и към обряда „оброк“, при който жертвата храна се изяждала извън дома — на място, наричано също оброк.

Сборът се е считал за „празник на цялото село, който се празнувал много по-тържествено от всеки друг празник, дори и от Великден“³⁵⁵, и с това той напомня службата и празника Гергьовден. Чрез сбора се е чествувал стопанинът на селото — на мястото и на хората, които го населявали³⁵⁵, защото според народното вярване всяко място имало свой стопанин, от когото зависело да бъде то запазено от напасти, стихийни явления и болести²⁹⁴. Обредът сбор ни изправя и пред едно обогатяване образа на стопана с нови черти, защото се е извършвал вече в чест на стопан с по-голяма власт и сила — един-единствен стопан за цялото селище. Сборът е представлявал чествуване на общ за всички семейства от дадено селище стопан, което ставало в семейна среда и с това съчетавало един обществен с един частен семеен празник. Във всички краища на България не е имало селище без сбор. Денят на сбора се е установявал при самото заселване и първата грижа след избирането на някое подходящо място за заселване е била да се определи ден за сбора, т. е. ден, в който ще се чествува покровителят на селището. Тоя ден се определял от старците с помощта на врачките и често с оглед на това, кога е била построена първата къща, и веднъж избран, не е могло да бъде променян³⁵⁵, освен ако селото е било сполетяно от чума, холера, наводнение или от голям пожар, тъй като в такъв случай се е смятало, че старият покровител го е вече изоставил и затова трябвало да се избере нов³⁵⁴. Избирането на нов ден за сбор, ако в селото нямало свещеник, ставало на оброка³⁵⁴, който ще бъде подробно разгледан по-късно. Обредът „сбор“, свързан с основаването на селището и с чествуването на неговия покровител-стопан, преди да се наслон върху него образът на някой светец, ни на-

помня отново за римския празник Палилия, който е бил както частен, така и държавен¹⁶³ и е завършвал с весело пиршество, като частният празник е бил свързан с чествуването на покровителя на стадата, а общественият — с чествуването на основателя на Рим²¹⁹. Съчетаването на семейното жертвоприношение с общоселско угощение на Гергьовден, на чествуването на общия покровител със семейно угощение са били все елементи от празник, който ще се е зародил у траките и е проникнал и у нас, и у римляни. Друга възможност за обяснението на еднаквите моменти у римляни и у нас в един празник, който и по дата на чествуването съвпада, няма, като се вземе предвид идването на славяните в Балканския полуостров след края на римското владичество тук.

Празникът „сбор“ започвал не от сутринта, когато по нищо не се познавало, че има празник, а едва следобед, когато всички се отличали празнично, писвали гайдите, почвали да пристигат гостите от другите села и когато се слагала трапеза, наричана „вечеря пред сбора“ или „вечерница“ за гостите и за мъжете от къщата, като угощението продължавало до късно след полунощ, та и до сутринта на другия ден³⁵⁵. Времето, когато се е слагала първата трапеза, напомня обряда служба и стопанин, а напълно съответствува на задължителността на гергьовското жертвоприношение това, че за обяда на другия ден „и най-бедният селянин колел поне по едно шиле“³⁵³. За обяда на сбора колели и кокошки, и свини. Тъй като тая трапеза не се осветявала, на нея нямало обредни хлябове и всичко се поднасяло като гозба³⁵³. Това показва, че денят на сбора бил считан за светско тържество, както се вижда и от това, че за трапезата, която не се вдигала до вечерта, всеки гледал да осигури за веселбата гайдари, гъдулари и цигулари. Както на служба, всеки пътник и непознат е могъл да влезе, в която къща иска, и да се нахрани³⁵³. След пладне започвали и хората, които на сбор били най-продължителни и никой не смеел да ги развали освен за малко, когато свършвал текстът на песента или когато се уморели свирачите³⁵³. Обедната трапеза за сбора се слагала следователно не на деня на светеца, а на следния ден, т. е. тогава, когато нямало никакъв църковен празник, чрез което своеобразно се е изразявала от народа нехристиянската същност на празника. А до каква степен църквата се е нагаждала към народните традиции, се вижда от факта, че докато на деня на черковния светец, покровител на селото, нямало никаква литургия в църква, сутринта на следния ден се четели каноните на вчерашния празник и тогава в църква идвали празнично облечени богомолци — мъже и по-стари жени, тъй като по-младите жени — дъщери и снахи — били заети с приготвянето на обяда³⁵⁵. А всичко това ни обяснява и едно сведение, според което сборът ставал в същност не в чест на светеца, а на някой друг дух³⁵³.

Докато при извършването в чест на стопана обреди „служба“, „стопанова гостба“, „наместник“ и „сбор“ жертвоприношенията и самите угощения са ставали в къщи, при обряда „оброк“ и жертвоприношението, и угощението са ставали пък извън жилищата, на място,

което е било наричано също оброк. При този обред, наричан и „покръст“ (в Плевенско), и „запис“ (в Ловешко, Еленско и Търновско), вече принасяли и обща жертва, купена със средства на селяните, които имали имоти в даденото землище, и ставало общо угощение, придружено от песни, музика и игри, които по-късно отпаднали³⁵⁶. Това жертвоприношение се извършвало в чест на друг стопан — на стопанина, на „сайбията“ на селското землище, с обработваемата площ или на част от нея. Следователно имало е стопани не само на дома и семейството, не само на селището с мястото и хората, а и на землището — нивите, лозята, ливадите. А нека добавим, че и бранищата и гробищата са имали според народното вярване свои стопани.

Обредът „оброк“ подобно на обредите „служба“ и „сбор“ се е извършвал на определен ден през годината и затова подобно на тях е бил свързан след проникването на християнството с някой светец. Но защо се е свързвал обредът „оброк“ най-често със св. Илия? В някои места, като Каменица, даже във всички села без изключение правели оброк на Илинден³³⁷. Мисля, че обредът „оброк“, който ще се е зародил у земеделски народи, се е извършвал главно през летните месеци, в преджетвените дни, тогава, когато оставали броени дни до прибирането на реколтата и когато онова, което е могло да я отнеме от ръцете на земеделеца, е била само някаква природна стихия и преди всичко градушката. В тези преджетвени дни е трябвало преди всичко да бъде чувствуван и умиловителен оня, в чиято власт е бил опустошителният град, който е могъл да лиши земеделеца от плода на неговия труд, от надеждите за спокойно и обезпечено съществуване до идното лято. Може би около деня, в който е бил чувствуван почти навсякъде стопанинът на землището, във връзка с предстоящата жетва в църковния календар се е явил след покръстването денят на св. Илия и за да защити оброците от преследванията на църквата, народът е приел деня на светеца като ден на оброците. А може би — и това е вероятно — църквата поради дълбоката утвърденост на чувствуването на покровителя на землището да е поставила в календара в деня на това чувстване празника на един светец. Така св. Илия израства в познатия образ на дух, който повелява над природните стихии и става в народното вярване „оня, който праща град“³³⁷. Но обредът оброк се е извършвал и в чест на други светци. Една от причините е била, че когато едно землище пострадало няколко години поред от наводнение, градушка, пожар, силен вятър и други природни стихии, смятали, че старият покровител го е изоставил и чрез нарочен обред установявал нов покровител и нов оброк²⁹⁴. Установявали нов оброк и когато правели от ливадите нови ниви и лозя.

Установеният според преданието от незапомнени времена оброк, където според местното вярване обитавал покровителят на землището, се е намирал най-често на някаква височина извън село, но на много места при разрастването на селото постепенно той е могъл да остане и в сред селото. И тъкмо за този късен период Вл. Кача-

новски, обходил през миналия век Западна България, отбелязва, че „под запис, т. е. под кръст“ се намирал на възвишение най-често сред село¹⁰⁴. На всеки оброк имало дървета, жертвеник и вода²⁰², като дърветата — едно или по няколко в купчина — са били дъб (предимно), бряст, явор или ясен^{202 358}. И от наблюдения в по-ново време в Каменица се вижда, че за оброци са избирали места, където има стари дървета (най-често дъбови) или извор³³⁷. Тези дървета в оброците не са били случайни — дъбът е бил предмет на „голяма религиозна почит“; под бряста според народното вярване не могло да „проникне никакво лошо дихание“ и в къща, в чийто двор имало бряст, „не влиза никакво зло, никаква болест“; под явор могло да се седи или да се спи „без страх от лоши духове или от ограма“, от ясена „бягат самовилите и се плашат змейовете“³⁵⁸. Жертвеникът е бил изправен камък, похлупен с каменна плоча, която се намокряла с кръвта на жертвеното животно²⁰². По-късно поставяли каменен кръст с надпис (оттук и по-късните наименования „подкръст“ и „запис“³⁵⁶ като знак за светостта на мястото. К. Иречек е имал предвид оброците в своето описание „Християните се събирали през определени празници (Илинден, Гергьовден и др.) при някоя черковна развалина, стар някакъв гроб, могила или извор, заколвали агне, овен или дори вол и весело се угощавали нашироко“²⁹⁵.

Имаме някои сведения за нашите оброци и в миналото. Марсили, който към края на XVII в. предприема научна обиколка по Дунав от Виена до устието на Янтра и прави някои археологически проучвания, отбелязва, че е срещал места с голямо дърво, с голяма жертвена каменна плоча с кръст и с наредени в кръг малки каменни столчета, и смята, че те са представлявали павликянски храмове. Иречек, като отхвърля това мнение на Марсили, посочва правилно, че тези места са представлявали оброци³⁵⁹. Но това сведение отпреди три века посочва основните елементи на obroka дърво и жертвена плоча. Наредените в кръг каменни столчета говорят за трапези с жертва храна. За обред и за жертвено място оброк имаме сведение и в едно съобщение, отнасящо се към половината на XIV в. Според него „побягналият от Цариград калугерин на име Теодорит (исихаст?) отново разбудил непогибналите още остатки от езичеството и даже указвал да дават божески почести на един дъб, в подножието на който се жертвували овци и агнета, докато не се явил св. Теодоси и отсякъл дървото“³⁶⁰.

Основните елементи на obroka са били височината, издигнатото над непосредствената или по-далечна околност място, дървото, жертвеният камък и изворната вода. Но основното в obroka ще е било дървото. Навярно поради вярване, че в него именно е обитавал стопанът на землището. До този извод може да се дойде въз основа на запазилото се до наши дни вярване, че дърветата от obroka са свещени. Нека посочим, че и когато от дърветата на obroka са оставали само дънери и сухи пънове, хората не смеели да ги секат²⁰². И когато тези дървета са оставали в църковища, т. е. при стари съборени църкви, продължавали да бъдат предмет на религиозна почит.

като самите църковища са били посещавани от много повече вярващи жени, отколкото новите църкви²⁹⁹. В Бобошево, Станкедимитровско, където имало красива нова църква и една стара църква, отдавна изоставена, жените допреди 50 години (от днес — б. а.) отивали по-често в старата църква и палели свещи и се молили на един дънер „Св. Атанас“²⁹⁹. В Железна, Берковско, имало стара срутена църква, наречена „латинска“, изоставена отдавна, но при корените на трите дебели бряста жени и недъгави всеки ден палели свещи, а даже и в София, в малката църква „Св. Петка“ има пън от стар дъб — „Св. Тарапонтий“, при който идвали вярващи недъгави хора от селата²¹⁴. Този пън е остатък от дърво в оброк. В Локорско при трите стари дъба, на които селяните гледали със страхопочитание, някога са служели литургия и колели курбани, а на Св. Троица, след като обиколели с икони целия синор за бекет, спирали се при тях и ги миросвали³⁶¹. За миросване на дървета съобщава и Ат. Илиев и като се вземе пред вид изказването му, че този обред се прави „за предпазване известна местност от халите, т. е. зли духове, които докарват градушки, порои и други повреди на сеитбите“³⁶², ясно е, че става дума за дървета, които са се намирали в оброк. Сигурно и тъкмо оброчни дървета се калесвали на сватба в Смолянско³⁶³. Миросването на дърветата е почнало да се прави, когато образът на стария покровител на землището — невидимият дух или змията — е бил изместен в народното вярване от светеца. Но извършването на тая църковен обред над дървета говори ясно за силата и непреодолимостта на оброка в народното съзнание. Силата на тая традиция и нейното разпространение се вижда и от записаната в с. Горно Церовене народна песен (СбНУ, кн. VII, стр. 370):

При това дърво високо,
изкарало върше до небо,
клонило клоне до земя,
дървото да си омирошат

и богу да се примолят
бекет да им хариже
от тъкмо девет години
и водата да им отпущи.

През тънкия по-късен слой прозира ясно схващането, че духът, който обитава дървото, дарява вода и плодородие. Ако някой би искал да изобрази оброка, той би го представил най-опростено чрез едно разлистено дърво, чрез някакъв камък до дървото с равна горна повърхност или със закрепена плоча отгоре или просто пън, а стопанът на мястото, комуто се принасяла жертвата, с оглед на народната представа за него би се изобразила чрез змия (смък). И тъй като смъкът на оброка е обитавал дърветата, той би се изобразил до или върху дървото със свойственото му движение — увит около него. А водата, която никога не липсвала на оброците, не би била изразена или би се изобразила чрез някаква струя, изтичаща от съд, в какъвто например се е държала вода. Следователно оброкът би бил изобразен и с оглед на малкото пространство, с което се е разполагало, и с оглед на трудностите при изобразяването, ако това се е правело например в камък, чрез едно разлистено дърво, чрез един

жертвеник под него и чрез змия, увита около дървото. А тъкмо такава изображение, което може да се смята за символ на оброка, ние намираме в нашите земи и с това откриваме една ценна дия, която ще ни отведе през вековете там, където се е зародил оброкът.

Оброкът е замествал църквата, когато не е имало църква в селата. Там се извършвало богослужение, освещаване на курбаните, причестяване на Великден, какъвто е бил случаят в Къкриня, Ловешко, Брусен, Тетевенско, Горно Павликени, Подвес, Карнобатско²⁰². И според К. Иречек недалече от мястото, където е разположено днес Гърляно в Кюстендилско, „на скалите до една много стара круша се вижда обрасло с огромни глогове църквище, основи на малка каменна черквица. Наоколо има стари и нови гробове; селото и до днес няма нова черква и в определени дни се събира тук за божия служба, па тук и досега погребва своите мъртви³⁶⁴. Оброците са служели обаче не само като място за молене, но и като целебни места поради вярването, че много лоши духове, които причиняват различни болести, могат да се изгонят и следователно болният да оздравее, ако се отиде при оброк²⁰². Ето защо по оброчните дървета е могло да се видят в миналото, и до наши дни окачени разноцветни парцали и оставени даже цели ризи, пешкири, престилки, кърпи и пари, които болните оставяли като дар на стопана на оброка²⁰².

Характерно е и съобщението на Й. Захариев: „Поради отдалеченост от мястото, където се коли и готви курбанът, някои от селските служби (оброци — б. а.) почват полека-лека да се изоставят. Обаче случи ли се да удари град селското землище или да изгори от суша по време, когато е бил денят на светеца, на другата година всички тичали на оброка.“¹²¹ А за страхопочитанието към оброка може да се съди от това, че и в по-ново време, когато много оброци били изоставени и когато оброкът е станал оброчище, т. е. стар изоставен оброк, който се познавал само по един сух и гнил дънер — остатък от оброчното дърво, край него минавали с благоговение, като се прекръствали, а мъжете си свалили и калпаците²⁰².

Чувството у народа към оброците като към свещено място за извършване на култови обреди намира израз в това, че на оброка започват да строят по-късно християнските църкви, а там, където църквата е била построена на друго място, населението продължавало да извършва редица празнични обреди — езически и християнски — на оброците. Църкви са били изграждани на мястото на оброка, ако той е бил близо до селото³⁵⁶, а ако е бил по-далече, изграждали манастирчета, превръщани по-късно в манастири. Това е ставало, защото, когато решавали да си направят църква, всичките селяни еднотушно са избирали за място на строежа някой селски оброк²⁹⁹. Ето защо във всичките села старите църкви, съградени преди 100—150 години (от днес — б. а.), са във от селото, само най-новите са в средата на селото, а в двора на всеки манастир и църква с изключение само на няколко в цялата страна имало и дървета с камък под тях, които са били явно някогашни оброци, т. е. дървета, под които се извършвало, а и допреди 50—60 (от днес — б. а.) години някъде

продължавало да се извършва жертвоприношение в чест на някой покровител²⁹⁹ и аязмо — изворче със света вода²¹⁴. В повечето случаи храмовият празник съвпадал с деня на светеца на оброка²⁹⁹. Така например в Гюешево, Кюстендилско, се събирали за селски оброк при сегашната църква на хълма „Св. Атанас“, но и преди построяването ѝ през 1926 г. там са правили оброк¹⁹⁰, което показва ясно, че църквата е била построена на място, където е имало стар оброк. И в Црешново, Кюстендилско, оброкът е ставал в местността Тръне при езеро, на място, наричано „Църквище“ или „Службище“³⁴⁶, което показва, че при стария оброк е била построена църква, която и след като се е разрушила, е била посещавана, и там се извършвали оброци. Нека споменем тук, че на мястото на стари оброци са били изградени старите църкви и в Комозица, Метковец, Кръки-жаба, Дългошевици, Ломско, Чипровци, Превала, Вършец, Михайловградско, във Влашко село, Каменополе, Врачанско, в Тетевен и др., а при църквата във Вълчедърм, Ломско, която се намирала извън селото, край р. Цибрица, намиращият се дебел бряст бил останал от някогашния оброк²¹⁴. На място, където е имало стар оброк, е бил съграден и параклисът край Райково—Смолян⁸. И църквата в Княжево—София, е била построена при стар оброк, както се вижда от намиращия се още до нея върху моилката каменен кръст. В Яврово, Асеновградско, „до откриването на катакомбата (подземния параклис) никой не знаел за нея, но по силата на една отколесна традиция всяка година на това място се празнувал празникът „Малка Богородица“ с курбан. Заради светостта на мястото там бил застроен и новият храм, макар че теренът бил неподходящ“³⁶⁵. Случаят в Яврово е особено показателен за дълбоката утвърденост на мястото на оброка в народните традиции, защото и след като е бил засипан старият параклис, построен на мястото на стар оброк, местното население е продължило да счита мястото за свещено, поради което въпреки непригодността на терена за строеж там бива съградена новата църква.

Южно от Варвара, Пазарджишко, се намира параклисът „Св. Георги“, а близо до параклиса, построен край планински извор, са били намерени колона с посещение на Асклепий и релеф на тракийски конник³⁶⁶. Това добре се помнеше от населението и през 1954 г., когато посетих селото и с особено подчертаване ми се съобщи, че там бил намерен „конник“ върху чист мраморен камък“⁹. А освен тоя релеф е имало сигурно и други следи от древното светилище, които са определили светостта на мястото и избора му за построяването на параклиса, дори ако се изключи възможността за пряко влияние от страна на заварено тракийско население, което е извършвало тук своите култови обреди. И параклисът „Св. Георги“ в Цаберново, Малкотърновско, ще е построен на място, където е имало старо тракийско светилище, защото вътре в параклиса стои един релеф на тракийски конник, навярно намерен на самото място³⁶⁷. Че църквите в миналото са се строели на места, където е имало превърнати в оброци стари тракийски светилища, се наблюдава и в местността Църквище (на един час път от Кюстендил, по посока към Радловци), къде-

то, както посочва Борис Геров, „са се намирали в началото на тоя век развалини от църква и други материали. На един граничен ка-мък е стояла епиграма, в която се говори за *τέμενος*, чието най-често значение е „свещен участък“, а в същата местност на 100 м от църквата е имало и други развалини и гранитен жертвеник с нечет-ливи надписи от двете страни. Вероятно и тук имаме случай с край-градско светилище³⁶⁸. Трябва да отбележа тук предпазливостта на Б. Геров в сравнение с твърденията на Г. Кацаров, който пише, че редица параклиси, посветени на св. Георги, са построени на места, където имало светилища на Херос, а посочва само два случая.

А ако до края на миналия век, а и почти до наши дни оброчните места даже при съществуването на църква са заемали такова същ-ствено място в религиозния живот на българина, съвсем ясно е, че те през годините около покръстването са били средище на целия му религиозен живот — места за влизане във връзка със силите, от кои-то според народното вярване е зависел поминъкът. Изключителната сила, с която оброчищата са притегляли хората до наши дни, позво-лява да се хвърли светлина върху основния въпрос, който ни инте-ресува. Преди всичко това показва, че поради предания и вековна традиция оброците са заемали съществено място в живота на сел-ското население в такава степен, че и християнската църква не е могла да ги заличи. Нещо повече, самата връзка по място между църквите и манастирите, от една страна, и оброците, от друга — по-казва една дълбока и ненарушима приемственост на култовите ме-ста в религиозния живот на населението. А това е вече сигурна из-ходна точка за допускането на влияния в далечното минало. Обро-кът — мястото, където е бил чествуван „стопанът“ на землището, е било само по себе си свещено. И това се е определяло от вярването, че в него — в дърветата, в извора или в земята на господстващата височина — е обитавал невидимият господар на землището. Изборът на този кът не ще е бил случаен. Трябвало да се открие, да се по-чувствува, да се разбере по някакъв начин мястото, където е обита-вал стопанът. В древността сигурно човек е бил завладяван някъде от чувството на нещо тайнствено и силно поради величието и кра-сотата на местността, широкия изглед, който се е откривал, могъ-ществото на растящите големи или странно разклонени дървета, по-ради силата и шума на бликащата бълбукаща вода, поради това, че ехото там е превръщало в глас и най-малкия шум, поради честата поява на някакъв голям смок, поради особената форма на камъните. В по-късно време тия места не са били повече откривани, а просто предавани от поколение на поколение. Тая приемственост е могла да се осъществи и когато след нахлуването на ново население е останала макар и малка част от старото население, а особено при асимилирането му. А когато в някои области цялото старо население е било прогонено или избито, изборът на свещените места е ставал чрез „някаква поличба“³⁵⁷, т. е. въз основа на някакви намерени следи — развалини или паметници от старите светилища. До тоя извод ни до-вежда онова, което можем да наблюдаваме в наши дни, когато за

оброци са били избирани места с някакви развалини. За жалост у нас не са правени нарочни разкопки на местата на оброците, а там се крият сигурно много следи от далечното минало. А какви могат да бъдат тези развалини, кое население преди славяните е могло да има оброчни места, ако не траките.

Ако изхождаме от изказаното от археолозите мнение, че тракийските светилища са се намирали на височини с широк изглед³⁶⁹, можем да смятаме, че е имало древно тракийско светилище и на оброка с параклис на името на св. Георги над Върбово, Широколъшко. Този оброк се намира на една доста голяма височина с рядко величествен изглед към близки и далечни възвишения. Там е имало и стари вековни дъбове, от които през 1957 г. бяха останали няколко вече полуизсъхнали и обгорени от мълнии дървета и дънери. А недалече има и извор. Мисля, че едни разкопки тук ще дадат богат материал. Напомня по местоположението си оброка над Върбово, Широколъшко, и оброкът над Костенец. Той се е намирал на височина, която се издига стотина метра стръмно над селото и се вдава като нос. Наблизо извирала вода, която днес е каптирана. На самия край на тая височина, залесена само от едната страна, и през юни 1969 г. видях основата на отчупен каменен кръст. По-рано там е имало църква, наричана Горната църква, посветена на св. Богородица, поради което и оброкът се извършвал на 28 август, когато коцели общоселски курбан.

Обстоятелството, че църквата в нашите села в миналото се издигала на най-високото място, всред селото или близо до него, което място е било покрито с гъста гора, се дължи на това, че на тези високи залесени места е имало древни тракийски светилища, следите от които са били „знакът“ и „поличбата“, че те са свети места. Поради това тук е бил определян селският оброк, а после при оброка е била построена и църквата, която при разрастването на селището някъде се е озовавала всред селото. А както в нашите села при установена в продължение на десетина века християнска религия със свои места за богослужение са запазили своята жизненост оброците, като и самите свещеници са извършвали там редица църковни служби, и траките при приемането на християнството ще са запазили своите светилища и своите култове в по-малките селища, откъснати от големите елинизирани и романизирани центрове. На този въпрос ще се спрем и по-късно.

На оброка се извършвал обредът оброк с жертвоприношение и изяждане на жертвата храна. На самото място заколвали жертвеното животно — шиле, овен, теле или вол — и старецът, който осветявал и заколвал жертвата, слагал кървавия нож на каменната плоча или на поставения под влияние на християнството каменен кръст, за да се намократ те с кръвта³⁵⁶, един момент, който ни отвежда към древноезическите приношения. На трапезата, на която поднасяли шилето и овена печени, а телето и вола варени, присъствували, както при служба, само мъже навярно и поради това, че обработването на земята, чийто покровител чествували при оброка, било смятано за

мъжка дейност. Трапезата слагали близо до жертвения камък с плочата или до каменния кръст. Осветяването на трапезата свещеникът извършвал, като я обикалял три пъти, осветявал вода и с нея поръсвал камъка или кръста, мястото, дърветата, присъстващите и самата трапеза, а ако нямало или не дойдел свещеник, трапезата се прекадявала от най-стария селянин³⁵⁶. Угощението при оброка започвало винаги следобед на празника¹⁹⁰ и в това отношение то се схожда напълно с угощението на Гергьовден. На трапезата и при обряда оброк по плешката на шилето или на овена старецът гледач гадаел за бъдещето на селото³⁵⁶.

След като очертахме оброка като обред и като място, където той е бил извършван, бихме могли вече да се спрем на въпроса за мястото, където е била слагана общата трапеза на Гергьовден, който въпрос не можеше да се разгледа основно преди това. Някога общата трапеза е ставала в някое скрито място извън селото и недалече от него, в някое църквище (място със стара, разрушена църква) или в някое манастирище (място със стар, разрушен манастир) — там, където е бил селският оброк. Но на много места и до неотдавна общата трапеза на Гергьовден е била слагана на същите места. Така например в Тодьовци, Еленско, селяните излизали на Гергьовден на оброка — на едно място недалече от селото, наречено „Кръста“, где то според преданието имало някога църква³¹⁶, а не при черквата, каквато вече била построена³¹⁶. Общата трапеза се слагала при оброчището, което се намира на височината, близо до училището в с. Митровци, Михайловградско⁶⁶, на оброчището „Св. Георги“ в Чипровци³⁰⁰. И Вл. Качановски съобщава, че печеното агне занасяли „под запис, т. е. под кръст“¹⁰⁴, както наричали в Северозападна България оброка. В Обручище, Старозагорско^{47, 78}, общата трапеза се слагала на поляната, която се намирала на голия хълм над селото, наричан Крукница, в чието подножие тече реката Кумлия, на възвишението над селото, което е определило и името на селото. На оброчището, където правели и молебени, слагали гергьовденската трапеза и в Дебнево, Троянско². В Тревненско ядели агнета заедно на някое черковище или бахчия (навярно в по-ново време — б. а.)¹¹⁹. Във Върбово, Широколъшко, общата трапеза се слагала пред параклиса на оброка¹⁴. Наистина някъде слагали общата трапеза при църквата, но това ставало, защото самата църква е била построена на мястото или до някакъв стар оброк или църквище. Едва в по-ново време са играли роля вече и близостта на новата черква, построена вече не на „свещено място“, особено ако оброчището е било по-отдалечено, а и това, че при лошо време трапезата е могла да се сложи в църковния притвор, който, изглежда, започнали да изграждат за тая цел и по-дълъг, и по-широк. Но и в случаите, когато слагали трапезата при църквата, някъде старият оброк е притеглял хората и в Широка лъка, където общата трапеза слагали при църквата „Св. Георги“, след привършване на яденето излизали извън селото, при стария оброк с големия дъб, и там ставали хората³¹.

Всичко това дава пълно основание да се заключи, че жертвоприношението на Гергьовден е било свързано освен с къщата като частна семейна служба и със селския оброк като свещено място за общоселска служба, а чрез оброка и с древнотракийските светилища — оброци. А това съвсем определено ни насочва, че произходът на самото гергьовденско жертвоприношение трябва да се търси в някакъв тракийски култ.

От разгледаните жертвоприношения при обредите „служба“, „стопан“, „наместник“, „сбор“ и „оброк“ се вижда, че те са свързани все с култа на стопана и че и гергьовският жертвен обред не може да има някакъв друг смисъл. А този смисъл на кръвните жертвоприношения е изникнал върху основата на вярването, че жертвената кръв е храната на душите на мъртвите, а с това и на прадеда.

Има обаче съществена разлика между култа на стопана и култа на мъртвите. Един обред за душата на обикновен смъртник е бил обредът „полагане“. При него се правело приношение, ако някой сънувал починалия дядо от семейството. При обряда поканвали трима стари мъже от съседите, които са му били другари, кадели трапезата и ядели и пиели за „бог да прости“²⁷². Обстоятелството, че този обред е бил извършван в чест на дядото, т. е. за най-стария в къщата, заслужава внимание, защото в това е опазена една следа, която сочи към същността на култа на стопана. Същевременно обаче трябва да се изтъкне, че това приношение се е правело само за да се помогне на покойния да се нахрани. От него не се е искало нищо и нищо не се очаквало. Ето защо „полагането“ като обред, посветен на починалите членове на семейството, като помен за тях не може да се смята за обичай, „почти сходен“²⁷² с обряда „стопанова гостба“, „служба“ или „наместник“.

Изводите относно същността на кръвните жертвоприношения, които хвърлят светлина и върху жертвоприношението на Гергьовден, тяхната връзка с култа на мъртвите и с чествуването на стопана, израснало от тоя култ, ни изправят вече пред задачата да изясним съчетанието на кръвното жертвоприношение на Гергьовден като съществен момент от култа на прадедите с редицата пролетни магически обреди с вода, треви, цветя и клонки, чрез които трябва да се постигне здраве и плодовитост у хората, плодородие в стадата и посевите. А колкото и на пръв поглед това съчетание да крие известна противоречивост и несъвместимост, то може да се зароди на основата на едно примитивно мислене, на едно образно тълкуване на явленията. Свързването на култа на мъртвите с пролетта е могло да изникне от представата за възвръщането на живота в мъртвата, изстинала и вкочанена през зимата природа: така, както оживяват мъртвите дървета и се връща животът в мъртвата пръст, е трябвало да се върне животът и в мъртвите тела. През пролетта оживява всичко — не е могло да не оживеят в някаква форма и мъртвите, да не излязат и те из подземния свят, да се върнат към живота, към местата, където са протекли дните им. Мисълта за възвръщането на мъртвите през пролетта е съществувала у нашия народ и е намерила

израз и в народните песни. Така в песен, записана в Осмар, Преславско (СБНУ, XLII, 165), една ластовица — птицата, свързана с мисълта за идването на пролетта, разказва за разпускането на мъртвите през седмицата преди Великден. И според друга народна песен, записана в Кривня, Провадийско (СБНУ, XLII, 166), пак според разказа на една ластовица мъртвите се разпускат в четвъртък от дева Мария и биват прибрани на седмия ден. Връзката между култа на мъртвите и пролетта е много старинна. Намираме я у много народи. Обстоятелството, че тъкмо третият ден от Антестерните, чиято връзка с гергьовденските обреди със зеленина посочихме вече, е посветен на мъртвите, показва съвсем ясно, че връзката на Гергьовден с култа на прадедите е напълно естествена.

След като установихме, че Гергьовден е бил свързан с чествуване на стопана, би трябвало вече да очертаем и образа на самия стопан, пряко свързан с този култ.

ОБРАЗ И СЪЩНОСТ НА СТОПАНА

Разгледаните семейни и обществени жертвоприношения показват една вътрешна връзка между самите тях и между тях и гергьовското жертвоприношение. Жертвените обреди, извършвани при даден случай, както се вижда и от самите им наименования „стопан“, „стопанин“, „стопанова гостба“, „наместник“, са били посветени на съществуото стопан — на закрилника и стопанина на къщата. Също така на стопана — господаря и закрилника на семейството, селото и землището, но вече под името на някакъв светец са били посветени и календарно определените годишни жертвени обреди „служба“, „сбор“ и „оброк“, какъвто е по същината си и жертвеният обред Гергьовден. Но какво същество е било собствено стопанът, вярата в който е просъществувала повече от хилядолетие. Това би могло да се установи чрез анализ на някои отбелязани вярвания и на отделните моменти от обредите, свързани с неговия култ.

Събраните на времето народни вярвания, които са очертавали образа и същината на стопана, колкото и да са ценни, са непълни. В. Пасков, който ни е оставил сведения за лично наблюдавания в Неврокопско към края на миналия век обред „стопанова гостба“, ни съобщава следното относно стопана: „Къщата има свой стопан. Той се отнася към числото на умрелите предци на семейството. През своя живот на земята той се е отличавал със своето юначество и със своята гиздост. Бил е добър песнопой и е знаел прекрасно да свири на кавал. Той минава за същество свято, силно, което може да прави и добро, и зло на своите потомци. Нищо повече не се знае за неговата личност.“³⁴⁷ Прави впечатление, че в тая характеристика не са дадени отделни изказвания, че тя представлява едно обобщение. И това ни е лишило от възможността да тълкуваме някои подробности, които може би са били изпуснати, защото са били преценени като несъществени или като случайни поради това, че са се отклонявали от повечето получени отговори. Не е посочено също така, щом стопанинът е бил считан за умрял прадед от семейството, бил ли е запазен някакъв конкретен спомен за него, за името му, за времето, когато е живял, и дали са получавани сведения, че в едно семейство стопанинът е бил някога юнак, в друго — красавец, а в трето — песнопоец или кавалджия. Ако се сравни характеристиката за стопанина с подробно описаните моменти на обредите, може да се заключи,

че никъде не е било получавано такова конкретно указание, а у всички е съществувало едно общо поверие за стопана, предавано в този си вид от поколение на поколение, а именно, че стопанът е бил някой човек с изключителна красота, сила и надареност, проявени в героичните му подвизи и в това, че пеел много хубаво и свирел на инструмент, определен в българската народностна среда като кавал, и че този човек след смъртта си се превръщал в свръхестествено силно и свято същество, което запазвало връзката си с потомството, като го е закриляло, а е могло и да му причини зло. А в такъв случай трябва да се направи изводът, че описаната представа за стопана не се е зародила у българите, че стопанът е бил приет като завършен образ с посочените атрибути, без да е претърпял по-нататък чякакво развитие, че от началото на зараждането на култа стопанът е бил една обобщена представа за превърналия се в дух-закрилник покойник от рода и от селището.

И. Д. Маринов дава почти същата характеристика за стопана, изградена до известна степен върху характеристиката на В. Пасков: „Всяка къща има свой покровител, който е невидимо същество и който пази къщата, пази челядта, принадлежаща на тая къща, пази стопката на тая къща и предупреждава челядта за някое нещастие или напаст, която се готви или има да дойде. Тоя покровител се наричал стопанин или сайбия. Тоя стопанин отначало е бил някой виден член на къщата, като войвода, поп, владика, калугер или знатен селски първенец. След смъртта си тоя виден член е пазел къщата, челядта, стопката на тая къща. По-после, когато са минавали много години, челядта е почвала да гледа на тоя стопанин като на небесно същество и да го почита в деня, когато е починал или когато е проявил някаква чудесна тайнствена помощ върху къщата — избавил е къщата от беда, челядта от напаст или се явявал насън на домовладиката и го предупреждавал за някаква настъпваща беда — тоя ден се посрещал с тържества и жертвоприношения и празненства“³⁷⁰. Тук прави впечатление осъвременяването на общественото положение и на дейността на стопана приживе, плод на по-късно наслояване, но съществено е, че стопанът се намира в кръвна връзка с онези, които го почитат, че той е свързан с рода и семейството като прадед.

Характеризират стопана и сведенията от Гюмюрджинско на Б. Търнищова. Според нея „Всяка къща е стопанена, т. е. има стопанин. Последният причинява и добро, и зло на къщата, но в повечето случаи — зло. Обикновено той е невидим, но понякога издава присъствието си в къщата било като тропа по тавана и размества покъщнината, било като се присъня на някого от домашните във вид на човек, или най-после — като във вид на змия попълзява отвън или отвътре на къщата. Появяването му в къщи означава смърт на някого от тая къща. Никога, когато се появи във вид на змия, не трябва да се убива, защото също ще умре някой“³⁷¹.

Съобщението на В. Пасков ни дава ценни сведения за схващането на стопана и към него ще се върнем отново при разглеждането на въпроса за произхода на този образ. А сега въз основа на различ-

ни сведения и на някои моменти от разгледаните обреди ще се опитаме да уточним как е бил схващан стопанът от народа. Стопанът е схващан като физическо същество. И едно от измеренията му като физическо същество е това, че той е обитавал определени места. А според местата, които е обитавал, веднага се натъкваме на една двойственост в схващането му. Така според някои народни поверия във всяка къща имало по една голяма змия, която била домакин на къщата и жилището ѝ било около огнището, в главните основи на къщата или под прага³⁷², т. е. в местата, които крепят къщата, през които се влиза в нея и където гори семейният огън. Това съобщение още веднъж подкрепя мисълта ни, че кръвните жертвоприношения, включително и тези на Гергьовден, при които установихме обичая да се намокрят с кръв тъкмо тези части на къщата, са свързани с култа на закрилника на дома, на семейството, виждан от народа най-често като змия. Според други „домакинът или сайбията на къщата, както се нарича змията, която живее в къщата, е като патрон на къщата, затова я пазят и даже ѝ оставят мляко да пие. Ако убият домакина (змията на къщата), ще умре и стопанът на къщата“ „или някой от къщата“³⁷³.

Освен всяка къща и всяко старо дърво, и всеки извор, и всяка местност имали по една стара голяма змия-стопан и когато видели такава змия, не я убивали, защото това причинявало смърт на домашните или разрушение на онова, което тя пазела³⁷⁴. И тъкмо за да не се сърди сайбията (стопанинът) на гората, и чичо Насо, за който разказва Н. Хайтов, макар и да ходел винаги с брадва, никога не сечел дърветата, а събирал само сухото³⁷⁵. Поверията за старите дървета задължавали да се пали свещ на всяко по-голямо дърво, което се отсичало, защото се смятало, че дървото има сайбия, от когото трябвало да се измоли прошка³⁷⁶. В мървашките села вярвали, че всяко село има по едно същество, наречено стопан, което пази селото от болките и за негово жилище служели старите кухи дървета край селото³⁷⁷. Има народни поверия, че змии пазели и „междите на полетата, пограничните камъни и закопаното имане“^{348 373}, че всеки синор, т. е. известен край от селското землище, си имал свой сайбия (стопанин) и че тоя стопанин — много голям смок — не се убивал, защото, който се осмелявал да направи това, щял да пострада³⁷⁹. А в Мугла не давали да се убиват змиите и вярвали, че змиите влизали в гроба на оня, който е вършил зло през живота си, за да го ядат⁵⁵, което значи, че те се явявали и същества, които давали възмездие за делата. В Охрид също вярвали, че всяка къща има „стопан“, който бил пазител на дома и се явявал във вид на смок, та да убиеш този смок значело „да си запустиш къщата“²¹⁸. Като змия или смок си представяли стопана (сайбията) и в Скопско³⁸⁰.

Образът на стопана като змия е господстващ в народните вярвания. Намираме го в редица изображения. Изобразена е змия върху дворния зид на Деяновата къща в Панагюрище³⁸¹. Змии изобразявали и върху капаците на домашните пещи в Лудогорието³⁴⁴. Изображенията на змии са намерени върху югоизточния ъгъл на църквата

„Св. Тодор“ в Райково — Смолян, на чешмата при църквата „Св. Николай“ в Копривщица (Моравеновата чешма), на чешмата в Струпецкия манастир и на чешмата в Сопотския манастир. Две змии с преплетени зигзаговидни тела, изваяни под вазата с дърво, са украсявали и един от камъните на прозорците и на вратата на църквата „Св. Георги“ в Златица³⁸¹. Поставянето на една християнска църква под закрилата на стопан е един много интересен факт. И само този факт показва колко дълбоко е била вкоренена вярата в стопана преди, а и след покръстването, та до наши дни.

Изображения на змии като символ на закрилящия стопанин има и по предмети. В Жеравна правели овчарски геги „с глава на овен и змийска опашка“ с вплетени „змиевидни елементи в муцуната на овена и „овнешки“ — в опашката на змията“, а Аго Сулиман от Яврово шарел тояги, хурки, плетени кошници и виел бастуни, на които изрязвал по една змийска глава³⁸². Има и каракачански геги за овчарски тояги, украсени с дърворезба, които изобразяват глава на овен със змийско тяло и опашка, или овчарско куче и овен с две или с една змия³⁴⁴. В изображението на змия върху един обреден гергьовски хляб съвсем ясно се долавя връзката на този празник с култа на стопана.

Но докато змията в изображенията по постройки и предмети се счита за закрилник, докато тя във връзка с поверията за стопана се пази във и около постройки и дървета и никой не смее да вдигне срещу нея ръка, съществуват и вярвания, че трябва да се убиват змиите. Някъде на първия ден на пролетта (на „Четиридесет мъченици“) ловели живи змии, отсичали им главите и прекарвали разни семена през устата им, за да бъдела плодородна годината³⁷³. Освен това на „Четиридесет мъченици“ и на „Благовещение“ не работели, за да не ги ухапе през годината някоя змия³⁷³. Тази двойственост в отношението към змията кара К. Иречек да смята, че „има зли и добри змии“³⁷⁸. Но той не се опитва да обясни тази двойственост. Отрицателното отношение към змията ще е възникнало от непосредствения жизнен опит. Змийските ухапвания са причинявали тежки отравяния и смърт. Ето защо те са били смятани за враждебни същества, които е трябвало да се убиват. На тая основа са изникнали и магически обреди за предпазване от змиите. В Мугла, за да не ги хапят змиите, не пипали на Илинден ножици, нож и игла⁵⁵. Със същата цел и в Девин не пипали игла и ножици на Гергьовден¹⁸. А като се има предвид отрицателното отношение към змията, създадено от непосредствения жизнен опит в нашите земи, а също така, че змията се явява враждебна на човека и в християнското изкуство на основата на библейската легенда за грохопадението³⁸³, съвсем сигурно бихме могли да направим извода, че поверията за стопана като змия и изображенията на змии като закрилници на къщи, чешми, та и на църкви не са се зародили в българския народ, че те са били възприети в предхристиянско време цялостно и без връзка с конкретното отношение на народа към змията.

Но как се е зародила при появата на култа на стопана представата за змията като негово възплъщение? Стопанът въз основа на посочените дотук вярвания може да се определи като същество — господар на дома, на землището. И тъй като определяща за същността на стопана — дух на прадеда — е била неговата връзка със земята, може да се разбере виждането на стопана под образа на змия, която дума е образувана тъкмо от земя. Представата за стопана като змия се е зародила от връзката на змията като подземно същество с мъртвите, смятани за обитатели на подземния свят, за същества, които водят особено физическо съществуване след смъртта си, свързано със земята като ново тяхно жилище. А и многобройни наблюдения на змии, които са излизали из гробовете или около тях, са затвърдили това схващане. Почитането на змията като дух на прадед се е зародило навярно и не без всякаква връзка с тотемизма, характерен за първобитните народи, а именно почитането на едно или друго животно (по-рядко растение, предмет) като тотем, т. е. като прародител, като основател на рода в далечното минало, в което намираме също вярването, че убиването на такова животно носи гибел на оня, който го убие, а и на цялата къща. Към тотемизма отвеждат и преданията в Ляхово, Мървашко, че стопанът се явявал като бивол³⁷⁴, а някъде и като козел³⁷⁷. Касае се обаче за една древна основа на възникване на култа, защото у нас няма и следа от почитане на свещени животни. А нека посочим тук, че на етапа на тотемизма се намират и магическите обреди. Тъй като животното тотем не се чувства като божество, а като родственик, магическото действие е единственото средство, чрез което човек влиза във връзка с него.

Стопанът се явявал и в образа на човек. Той е бил виждан и като мъртвец¹⁰⁷ и в това се откроява съвсем ясно връзката на стопана с мъртвите. Тъкмо поради това и сънуването на мъртвци се е тълкувало като идване на стопана при някого от членовете на семейството. Представата за него като стар покойник от семейството се съгласува и с това, че той някъде се е явявал „като старец“²²⁸. Извънредно интересно е съобщението от Кърчово, Мървашко, че стопана си представлявали „като човек, възседнал кон“³⁷⁷.

От особена важност е и съобщението, че сборът се празнувал не на празника на светеца, а на другия ден, защото в същност се е празнувал „не в чест на светеца, а в чест на друг дух, духа на някой юнак от това село, който се явявал като покровител на селото“³⁵³. За жалост и тук не са дадени указания нито относно местата, където е намерено това вярване, нито относно начина, по който е ставало провъзгласяването на някой юнак в миналото за покровител на селото. Аз съм склонен да смятам, че Д. Маринов не е съобщил никакви подробности относно провъзгласяването на някой юнак за стопан, защото никъде не са му съобщили такъв конкретен случай. Това, което е стигнало до него, ще е било само вярването, че стопанът на селото е бил някога някакъв юнак. А това сигурно означава, че никъде не е бил провъзгласяван някой жител, изявил се със своите подвизи ка-

то герой, за стопан, но че в народните вярвания той е бил приет преди векове в различни образи и че един от тези образи, именно образът на стопана като покровител на селото е бил приет под образа на герой.

Стопанът е бил схващан и като невидим дух, който обитава тавана. А изглежда, че същественото определение на духа на домашния закрилник според народното схващане е било само неговата невидимост. Иначе той е бил схващан в реални физически измерения. Преди всичко, макар и невидим, той е обитавал определено място. И това място се е намирало и не под къщата, а в нейната най-горна част, което характеризира стопана-дух и не като подземно, а като земно същество. Той е могъл да извършва и физически действия — да тропне на тавана, за да даде знак, че е гладен. Такъв е стопанът според обряда „стопанова гостба“. Като всяко физическо същество стопанът според народното вярване можел да яде и да пие. Той рядко огладнявал и много по малко ядел, но, както живите, нуждаел се от храна и пиене³⁴⁷. В представата за стопана като дух намира израз едно схващане за физическо съществуване и след смъртта в един особен вид, невидим за живите, но реален. Вярвало се е сигурно първоначално, че чрез даваната при жертвоприношенията кръв, която съдържа жизнена сила, се укрепвал самият стопан и с това неговата сила и способност да бъде полезен на онези, които се намират под закрилата му.

Духът закрилник е бил почти навсякъде наречен стопан (ин) и схващан с чертите на дядото господар, който знае и който може, властен и чувствителен към почитта, която му се оказва. Само някъде наричали стопана таласъм. Чужди на главната представа за стопана у българите обаче са вярванията, че може да се създаде дух-закрилник, че таласъм ставал от сянката на човек, когато тя бъде измерена и вградена в основите на мост, чешма и др., които вярвания се срещат в съседни на Гърция области и у преселници от тези места в Добруджа. В мървашките села върху образа на стопана, пазител на селото, са се наслоили черти на вампира³⁷⁷. Съвършено чужд обаче на стопана е и вампирът, който е скорошен покойник, превърнал се в зъл дух, и когото само на някои места, например в Гюмюрджинско и Прилепско, смесвали с таласъма. Вампирът запазвал връзката си с гроба, излизал нощем от него и не само измъчвал срещнатите пътници, но и спящите хора, като смучел кръвта им.

У нас е съществувала в същност единна представа за образа на стопана: в най-голямата част от вярванията той се явява в образа на змия, понякога определяна като смок. Представата за стопана като змия е най-утвърдена, защото се е изпълвала със съдържание от различни обществени формации. Зародена през периода на първобитнообщинния строй, когато са били поставени под закрила на родовия прадед общите части, свързани с поминъка на общината, змията получава особено значение в периода на патриархално-родовата община, когато се утвърждава все повече частната собственост на големите патриархални, а по-късно и отделни семейства като пазител на

отделния дом и на отделното семейство. Представата за змията продължава да се задържа чрез вярването, че и невидимият дух може да се явява под образа на змия. С развитието на производителните сили укрепва мисълта, че наред с мястото, с природните условия, със земята, нейната заселеност, височина, естествена защитеност и течащата вода на извори и реки се явява от решаващо значение силата и сърчността на човека и това създава образа на стопанина, господар на имота.

За да разберем по-пълно народното схващане за стопана, би трябвало да разкрием и съдържанието на представата за прадеда-стопанин, да изясним неговата власт. Това би могло да се установи най-добре чрез обръщенията към него на обредните трапези, които обръщенията имат характер на заклинания, на магически формули. Така на обряда-служба, посветен на стопана на къщата, оня, който разрязвал колача на трапезата след прекадяването ѝ, казвал: „Където орем — да се роди, на земята да натежи! Където кърмим — да се хиляди!“³⁴⁶. Същото намираме и в заклинанията, изречани на обряда „стопанова гостба“: „Да пазиш, закриляш овцете, говедата, конете, пчелите и друга стока живина. Да пазиш нивите, лозята, сусамите, памуците, тютюнците, царевичите и всичко, що се ражда в полето!“²⁷². От тези заклинания се вижда, че стопанът на къщата е бил стопанин на семейството и поминъка му. Като закрилник на селянина, на земеделеца се очертава стопанът и в следното заклинание, според което от него зависи и прибирането на реколтата: „От поля да се връщаш — жито да донасяш; от лозе да се връщаш, тука да доодиш — грозде да донасяш“^{227 352}. Но той могъл да даде и здраве и дълголетие и се грижел за увеличаване на потомството, като е помагал на жените при раждане. „Къде ходиш, да ходиш, тука да се връщаш и да донасяш в къщата: на челядта здраве и дълъг живот; на булките да помагаш леко да раждат“²⁷². За властта на стопана на къщата според народното зряване дава представа и песента за Бойкови³⁵², изпявана след свършването на яденето при обряда „стопанова гостба“ от най-старата от жените. Според тази песен, тъй като бойкови не се вслушвали в молбата на стопана да го нахранят, той се разсърдил и им пратил смърт: всичко живо у тях с изключение на дъщерята измряло за една нощ — хората в леглата, воловете и конете в оборите и овците в кошарите. Завърналият се син, като вижда това, примира. Тогава се явява в съня му стопанът, изказва пак желанието си да бъде нахранен и обещава, че ако той го изпълни, ще направи всичко тройно по-хубаво. След като извършва обряда, синът бива наистина възнаграден.

Но стопанът на къщата имал власт и над влагата, както може да се заключи от заклинанието: „Къде ходиш, да ходиш, тук да се връщаш, роса да доводиш! („роса да изтрояш!“)^{227 352}. Следователно стопанът на семейството и къщата е имал власт, която се е простирила и над растежа, и над здравето и плодовитостта на хората и на домашния добитък. И това го очертава като главен дух — закрилник. Ето защо и всички празнични и извънредни жертвени обреди са били

посветени на него. Представата за властта на стопана над природните сили е възникнала от схващането за властта на човека над тях, намерило израз в магическото отношение към света. В това ние виждаме магическа обредност и култ на стопана в едно вътрешно единство.

Стопаните на части от земята, на извори, дървета са пазели онава, с което са били свързани; те повелявали над природните стихии и пазели „от стихийни бедствия — наводнения, градушки, пожар, лоши ветрове“³⁴⁰. Особени заклинания към тях в обряда оброк не са отбелязани. Не са отбелязани особени заклинания и към стопана на селището може би поради това, че сборът като календарно определен празник получава рано един светски характер. В него е изbledнял в най-голяма степен образът на стопана.

От запазените и отбелязани заклинания и поверия се вижда, че навсякъде, във всяко село, във всяка къща и землище, над хора и добитък и над природните стихии е властвувал стопанът. Като всеки господар той е могъл и да наказва, да праща смърт и разорение, но той е пазел семейството от бед и нещастия, давал е здраве и дълголетие на членовете му, увеличавал е челядта му, като е правел и жените да раждат без усложнения, които в миналото са отнемали живота им. Той е покровителствувал и стопанската дейност на човека: благодарение на него овцете повече се плодели и давали повече мляко и вълна, нивите раждали повече жито, царевича и пр., лозята — повече грозде, плодните дървета — повече площица. Стопанът на местността със своята власт над стихияте правел да не вали град, да няма наводнения и лоши ветрове. А какво друго собствено е оставало? Ясно е, че той е заемал в народното съзнание място, каквото не се вижда да е било отредено нито на бога, нито на основателя на християнската религия, и затова не тях е търсел българинът при най-важните моменти от живота си, както се вижда от разгледаните обреди. А ако стопанът е заемал такова място в съзнанието на българина и десетина века след покръстването, ако той е запазил особена жизненост и устойчивост, съвсем ясно е, че вярата в него ще е правела през езическия период съвършено излишно всякакво божество. И тук ние вече стигаме до положението да обясним напълно и окончателно неразрешения и до днес въпрос, защо е бил ненаселен българският Олимп, защо у нас не се е развил езически култ на богове, какъвто е разцъфтял у гърци и римляни. Култът на прадеда у българите наред с магичното отношение към света е възпрепятствувал развитието на идеята за откъснати от човека божества и богове и е изчерпвал векове наред целия им религиозен живот. Конкретната битова определеност на духа-закрилник, неговата обвързаност о тесния кръг на едно семейство, дом или селище, о едно землище и бранище са били една пречка в психологическо отношение, за да може да прерасне той в една обобщена идея за всезакрилник, да прерасне в идеята за божество и бог на всички в дадена област на човешката дейност, да се стигне до представата за закрилник на всички семейства, на всички селища и землища. Религията на българите през езическия период, когато се създава българската държава, а и след при-

емането на християнството си остава една домашна религия. Целият култ към стопана е бил изграден върху битови форми, върху отношенията в семейството, той е бил затворен в рамките на дома, на къщата, на кръвното родство. Стопанът, един от старите стопани на дома и имота, продължавал и след смъртта си да се грижи за дома и семейството, той нямал друг живот извън тая си грижа. Затова са и вярвали, че в къща и в село, в които нямало стопан — там върлували болести⁸⁰⁷. Духът на българина е потънал, разтворил се е в действителността, в бита. Ето защо душата на мъртвия няма къде да отиде другаде, освен да се върне отново при своите близки и при своите имоти, за да продължи своята дейност като грижовен стопанин. Човекът, който приживе е могъл да прави неща, които другите не са могли да правят, и след смъртта си е силен. И така, както приживе той е създавал благополучие в семейството и го е запазвал от бедни, и след смъртта си е могъл да прави същото, защото се смятало, че той е запазвал връзката си със своите, с потомството. Родствената връзка не се прекъсвала със смъртта. Прадедът продължавал да живее с мислите и интересите на живите, той продължавал да бъде стопанин на къщата и на имотите. Тая вътрешна свързаност с имота и с рода е създавала и образа и името му — „стопан (ин)“. Българинът е чувствувал не над себе си, а около себе си своя невидим закрилник.

Но как да се обясни, че християнските светци се чествуват пълнокръвно в много празници и проникват така дълбоко в народния бит, че не само започват да съществуват наред с чествуването на стопана, а в някои случаи и да заличават напълно мисълта за него, какъвто е случаят в празника Гергьовден и др. Този факт може да се обясни напълно чрез онова, което установихме дотук. Вярването, че стопанът е дух, че е бил през живота си някаква изтъкната личност, представлява основата, върху която може да се развие съвършено естествено идеята за чествуването на стопана като светец. Стопанът като прадед, който и след смъртта си продължава да живее, запазил своята изключителна физическа и духовна сила и своята връзка с хората, който може да даде и здраве, и живот, и плодородие, е могъл съвсем лесно да приеме чертите на кой и да е светец. Защото какво собствено е бил светецът според църквата — покойник, който се е издигнал над обикновените хора чрез своя живот, отдаден за доброто на другите чрез своята изключителна сила, която е запазил в особеното си физическо съществуване и след смъртта. Стопанът и светецът са еднакви по същина — покойници, закрилници на човека. Доказателство за вярването на светеца в стопана е и това, че самият светец, колкото и странно да звучи, приема черти на стопана. Борецът за тържеството на християнската религия, който е от друга народност и загива някъде далече, се явява за народа ни на тази основа като същество близко, като свой човек. Той поддържа връзка с хората от селището, грижи се за тях и от него, както от стопана, започват да очакват помощ, когато са в беда. Към св. Йоан Кръстител се обръщат по име: „Еньо, знаеш ли защо съм дошла?“

„Георге, дошла съм. . .“ — казва мамницата на светеца в чуждата нива, която иска да обере. При това самите светци биват затворени в определен кръг на действие, поемат грижата за определени страни на живота и на практическата дейност, което е характерно за духа на прадеда. И самият факт, че един и същ обред се нарича някъде служба и курбан, а другаде светец, показва, че чествуването на светеца се е наслоило върху чествуването на стопана, за когото е предназначена службата, както и характерното за обряда жертвоприношение. И самият обреден хляб колак при служба се нарича, както вече споменахме, „светец“. По този начин на наша почва светецът се явява образ, който до такава степен се е сраснал с култа на стопана и с вътрешното развитие на тази представа, че би могло да се мисли, че се явява едно нейно развитие, подхранвано и органически свързано с култа на дедите, които и след смъртта си продължават един особен физически живот, като поддържат връзката си с живите, на които са закрилници. Това вече може да ни обясни защо една служба в чест на покровителя на семейството, на дома, извършвана на определен ден от годината, е могло да се извършва по-късно вече в името на един светец, който бива определен от църквата да се чествува същия ден. Установяването на жертвоприношение в чест на светец означава завършването на процеса на проникването в църковно-християнските служби, взели формата на култ на светците, на езическия култ на прадеда-закрилник. Прерастването на един светец към култа на стопана се явява съвсем естествено, вътрешно развитие на идеята за закрилника. И „ловенето“ на нови светци след преживяно нещастие е доказателство за наслояването на образа на светец над този на стопана. Един християнски светец не може да бъде обвързан към отделно землище или селище, нито пък може да го напуска, да се отказва от хората, за да отиде някъде другаде. Той е навсякъде. Но мисълта, че стопанът може да напусне някое землище, селище и семейство и да се избират нови стопани, напълно съвместима с този култ, се просмуква и в наслоения над стопана образ на светеца. Така светците започват не само да закрилят отделни части и дейности, но и да ги напускат, поради което един светец като закрилник бил сменяван от друг при извършването на известни обреди, които явно нямат църковен произход.

Еднакъв по същност, стопанът се е явявал различен по власт, по обseg на действие. Докато закрилникът на мястото е повелявал само над определена площ, закрилникът на селото е бил свързан с мястото, със селището, но и с хората. Тъкмо поради това, когато селото се премествало на ново място, се запазвал за сбор същият ден, както и в старото селище. Така например, когато се преселвали селяни в Добруджа или в Бесарабия и образували там в някое село една махала, сборът на тия махали-селца бил на същия ден, както и в селото, от което са се преселили³⁵⁵. Закрилникът на къщата и семейството е обхващал дома, хората и поминъка на семейството. Селският оброк започва да придобива значение на място, където

обитава не само закрилникът на землището, а и закрилникът на цялото селище. И в този именно етап от развитието на идеята за закрилника оброкът получава значението на общоселски езически храм, свързан с основните обреди. На този етап от развитието на идеята за стопана се оформя, изглежда, и един ден като ден на всички закрилници в дадено селище, на всяка къща, на цялото землище и на цялото селище. На този етап се преодолява и пространствената ограниченост, локалната и родовата определеност, за да се мине към един все по-обобщен образ на прадеда закрилник. На това ще се дължи и фактът, че сборът като празник в чест на покровителя на цялото селище е очертан според събрания материал най-бледо по отношение на стопана. Не могат да се установят моменти и заклинания, които да са насочени именно към този покровител. Не са запазени и моменти и заклинания във връзка с обряда оброк. Едното и другото би могло да се обясни при запазените доста много подробности и немалък брой обреди в чест на семейния покровител, именно с някакъв процес на наслагане върху образа на семейния стопан на характерните черти на другите стопани. При формирането на тази обобщена представа за прадеда-закрилник с нарастващ кръг на действие започва да се чествува той в един и същи ден от все повече семейства, изниква един главен празник, в който се обособява култ на всички прадеди като прадед-закрилник. Но продължили да съществуват и частните култове, определени от родова или териториална принадлежност. Трябва да се приеме, че един езически пролетен празник, на който се е чествувал прадедът-закрилник на здравето и живота, на семейството и челядта, на домашния добитък и на посевите, ще е привлякъл със своята тържественост, дълбока утвърденост и пълнокръвна традиция вниманието на църквата. Но нима това е могло да стане след установяването на християнството всред славяните, заселени на Балканския полуостров? Разбира се, че не. Преди всичко празникът Гергьовден се въвежда преди тяхното идване. Следователно отбелязаният процес ще се е извършил в друг народ. А и самата представа за стопана в оня вид, в който я намираме у българите, носи следите на едно зараждане в една ранна обществена формация. До този извод ни водят следните обстоятелства. Надеждите, които са възлагани на стопана като на стопанин на произходството и господар на хората, чийто поминък зависи от него, ни отвеждат до представи, свързани с патриархално-родовата община. Тук именно трябва да се е зародил образът на дядото с власт над всички. Култът на прадедите е свързан с един патриархален живот, изграден върху подчинение в семейството на волята на най-стария, на най-мъдрия. Тук страхът от празното място, останало от починалия мъдър и способен старейшина на семейството, е бил преодоляван чрез вярата, че той продължава да го ръководи и след смъртта си, че той не скъсва връзката си с него. Неговата воля и след смъртта му се изпълнява (при съновидение и някаков знак), почитта към него се отдава на неговия дух, който остава, както приживе, стопанин на дома, на семейството. Може да се приеме, че идеята за стопана

ще се е утвърдила след разлгането на матриархално-родовата община, когато господстващо положение заема мъжът, при появата на семейството и частната собственост върху производството, а по-късно и с териториалната определеност на онова, което семейството владее. Затова и духът закрилник се нарича стопанин. Тук може да се корени и представата за стопана—закрилник на землището, съответстващо на някогашната родова собственост върху земята. А всички тези моменти на едно непрекъснато развитие, в едно вътрешно единство, могат да се намерят само в най-старото население на Балканския полуостров — у траките. Ето защо у тях е могла да се зароди представата за стопана такава, каквато я очертахме.

НАРОДНИ ВЯРВАНИЯ В ДОМАШНИ ЗАКРИЛНИЦИ У ИЗТОЧНИТЕ И ЗАПАДНИТЕ СЛАВЯНИ

За да се изясни по-пълно произходът на очертанния образ на стопана у българите, би трябвало да се установи с какви представи в това отношение са могли да дойдат славяните в Балканския полуостров от общославянската прародина. Указания за това могат да ни дадат култът на прадеда у източните и западните славяни, ако такъв съществува у тях, и различните техни вярвания в домашни духове-закрилници или домашни божества, както ги определят.

Първото нещо, което се хвърля в очи при проучването на тези вярвания, е, че в тях домашният дух се явява рядко в образа на змия. Такова вярване е най-добре засвидетелствувано в Чехия. Според него „змия-господарче“ живее под прага или пещта и който го убие, унищожавал „щастieto и благосъстоянието на дома“, а „често пъти живеели по две змии — самец и самка — като души на стопанина и на стопанката“³⁸⁵. Змията понякога се явявала пред хората и ако умряла, умирали и домакинът, в което се чувства римското схващане, че змията придружавала човека от раждането му до неговата смърт³⁸⁶. Но в тези вярвания се впитат и някои представи, които имат друг източник. Така „змията господарче носи пари, зърно, мляко, масло, което краде другаде“³⁸⁵. Липсвали приношения на змиите, нито ги хранели редовно, защото те „сами ходели в обора и смучели млякото на кравите“³⁸⁵. Поляците пък диференцирали змиите по стопански отрасли — имало „житна и млечна змия, като еднага умножава богатството на полето, а другата храни кравите“³⁸⁵. Освен у заселилите се недалече от Италия чехи и у близките до тях лужичани се среща вярването, че живеели по две змии — мъжка и женска³⁸⁵. Само някои представи от посочените вярвания са проникнали у малорусите. И това показва, че образът на змията у източните и западните славяни ще се е оформил под известно римско влияние. Съпоставим ли образа на змията у тях с образа у нас, намираме еднаквост във вярването, че змията живеела под прага и че ако умрела, умирали и стопанинът на къщата, но всички други представи във връзка със змията си остават чужди за нас.

Срещу така бледо очертания образ на змията обаче съществуват у източните и у западните славяни редица пълнокръвни и съвсем различни образи на домашни духове. Руският народ е вярвал в съществуването на „дедушка домово́й“, наричан някъде и „хазяин“.

Той се явява в различните области като „куче, котка, мечка“, като „малък космат старец с дълга брада“, с „жълтосива глава и горящи като огън очи“, като „малък дебел старец в тъмносиво палто или в тъмносив кафтан със светлочервен пояс“, „понякога облечен само с червена риза“³⁸⁸. В Галиция наричали домашния дух дидо, дидко или дидух — той бил една педя висок, имал голяма глава, дълга коса и сива брада³⁸⁹. Представяли си го някъде и като куче, котка или мишка³⁹⁰. В Лужица, Моравия, Словакия и в Полша домашните божества наричали лудки или лучки, т. е. човечета, които били толкова малки, че могли да се съберат по няколко в един съд; те имали голяма глава, обличали се с пъстри дрехи и носели шапка невидимка^{391 392}. В Словакия някъде вярвали, че те били една педя високи³⁹³. Лужичаните вярвали и в съществуването на домашно божество кобуд (коболд, куболчик, кубошчик); той бил малко мъжле, могъл да става и сврака³⁹⁴, а обичал да се преобразява и в теле³⁹⁵. Поляците вярвали и в домашни духове, наричани крошналци, крошнета и коболди, които били малки дребни хора, джуджета и носели обикновено червени шапки и червени полички³⁹⁶. У поляците, а някъде и у русите били разпространени вярванията в карлови, карлици, карцелци, които били с половин човешки ръст³⁹⁷. Карцелците носели малки шапки, които ги правели невидими, носели червени дрехи със златни гайтани, с черни точки, а жените им имали небесносини поли и черни копринени елеци³⁹⁴. Под името Скшитек чехите почитали домашен дух, който се явявал нощно време в различни образи и който бил душа на некръстено умряло дете³⁹⁵.

Очертаният външно образ на домашния дух у източните и западните славяни ни пренася в един свят, чужд на света на стопана. А тези вярвания обхващат една по-широка област в Европа: намираме ги и извън славяните. Така в Германия, Дания и Скандинавия домашния дух, наричан коболд, си го представяли също като малко старче с голяма брада и с червена шапка³⁹⁹. Сходен с него е и литовският джуджеобразен домашен дух, наричан каукас, когото по сведения от 1547 г. си го представяли като човече, високо един пръст, с дълга брада и с червена шапка⁴⁰⁰.

За да се разбере същността на домашния дух у източните и западните славяни, е нужно да се очертаят и други някои моменти от вярванията. Вече преобладаващата представа за неговия външен вид го поставя в една обикновена домашна обстановка. Така домовоят като старец обича най-топлото местенце в дома — „зад пещта или под нея“³⁸⁸, но той обича да живее и в банята, в сушилнята, в избите за вино³⁸⁸. Само в едно руско поверие се говори, че „любимото място на домовоя е и прагът на дома“⁴⁰¹. Но това е заета представа за змията и неутвърдеността на посоченото вярване веднага проличава от обичая под прага да „закопават различни чудотворни предмети, които ще направят дома щастлив“⁴⁰¹. И дидо обичал да живее в пещта или огнището³⁹⁰. Крошнетата обичали да живеят в обора, а ако бил съборен, премествали се в стаята и живеели под огнището в миши дупки³⁹⁷. Кобудът живел в отдалечените ъгли в дома, където са

дървата, в тавана, в килера, в мазето и другаде³⁹⁴. Лудките (в Полша около Познан) живеели в дупки зад пещта, често пъти по 4 семейства заедно³⁹⁵. В голям брой вярвания обаче домашният дух е откъснат от къщата. Така домовият обичал да живее и в някой ъгъл на двора и затова там му правели легло⁴⁰¹. Според вярвания в Галиция дидо обичал да стои най-много в люляковите храсти³⁸⁹, а напускал и дома и се преселвал в блатата, където живеел с другите дидове³⁹⁰. Карцелците (в Полша) прекарвали под земята³⁹⁷, а ако ги подиграели, те напускали местата, където живеели, и отивали другаде³⁹⁴. Скъжатец (в Полша) се скривал в къщи при лошо време, а иначе живеел в празните места⁴⁰². Скратец (в Щирия у словенците) се задържал най-много в планини и гъсти гори, като през деня обичал да седи на буково дърво или да спи в пещерите, прекарвал и във водата, а нощем посещавал селото³⁸⁵. В планината живеели и лучките според поверия в Словакия³⁹³. Двойнствеността в поверията за местата, където живеели домашните закрилници, би могла да се обясни с това, че по-късно някои от горските, планинските и водните духове биват прикрепени към дома, без да се е създала обаче една здрава последователност в преосмислянето им. За същото говори и липсата на една връзка между външния вид на духа и мястото, което обитава. А всичко това показва едно по-свободно творческо пресъздаване на образите, което може да се обясни само с отдавнашно откъсване от една първична култова атмосфера.

На преобладаващия човешки образ на домашния дух съответствуват и съвсем човешките черти в неговия живот, който малко се отличава от ежедневието на обикновения човек. На домовия при напускане на банята „приготвят. . . ведро с вода, за да се измие и изпере“⁴⁰¹; той имал „често жена и деца“³⁸⁸. Женели се и лудките и децата си подхвърляли на хората³⁹³. Крошнетата сами си готвели, когато хората отивали да спят³⁹⁷.

Трябва да се очаква, че съществата, които разгледахме, след като не са били здраво свързани с къщата по отношение на своето постоянно „местопребиваване“, са били свързани с нея в своята дейност, за да могат да бъдат смятани за домашни божества или духове-закрилници. И действително тъкмо тук е сложено ударението във всички вярвания у източните и западните славяни. Домовият, „владелец на дома“⁴⁰³, пазел къщата от нещастие и увеличавал благосъстоянието ѝ⁴⁰¹, което той постигал обаче или чрез лични усилия, като „сам работи“ през нощта, или като краде от другите стопани⁴⁰¹. Домовият се грижел особено за домашния добитък⁴⁰¹. Дидът се грижел за стопанството, като пасял и пазел добитъка, наглеждал нивите, помагал на пчеларите, на рибарите и на ловците³⁹⁰. Крошнетата поддържали оборя в ред, хранили добитъка³⁹⁷. Карцелците често помагали в нивите³⁹⁴. Кобудът работел през нощта — измивал съдовете, чистел масата, предял, носел жито и пари, които крадял от друго място³⁹⁴. Скъжитките според вярвания в Чехия хранили и поели добитъка³⁹⁵. Скъжатецът крадял жито и го носел на своя стопанин⁴⁰².

Скратекът (в Щиря) донасял жито, пари и всичко, което му се означавало на прозореца, и слагал там донесените неща³⁸⁵. Лудките крадели всичко от селяните и възнаграждавали оня, който им давал храна³⁹³. И литевският каук носел изобилие на къщата, където повече го почитали; той крадял нощно време зърното от гумното на другите и го донасял на своя господар⁴⁰⁰. Освен домакинската работа, която вършел нощем, коболдът ограбвал съседа, за да помогне на своя домакин³⁹⁹. Той пазел къщата от пожар и други бедни и след смъртта на господаря минавал на служба у наследника му⁴⁰⁴.

В същност „дейността“ на домашните духове у източните и западните славяни, както се вижда от посочените вярвания, се ограничавала в обикновената домашна работа и в работата около домашния добитък. И онова, което извършвали, го вършели със собствени усилия, с работа. И увеличаването на зърнените храни те постигали не поради власт над посевите, над плодородието, а чрез това, че крадели, че прехвърляли зърното от хамбара на съседа в хамбара на своя стопанин. А тук може да се направи и друг извод. Ако ограбванията на чуждото плодородие се е извършвало у източните и западните славяни от домашните духове, а не чрез магически актове от жените, както е ставало у нас, това показва, че магичната обредност ще е получила у нас особено развитие под местно влияние, което е могло да изхожда само от траките, а не е била донесена от общославянската родина. И това потвърждава изводите, до които вече стигнахме по-рано. „Дейността“ на домашните духове у източните и западните славяни показва също, че те не са имали в схващанията на западните славяни нито власт над здравето и живота, нито грижа за продължаването на рода, с които неща са били свързани у нас основните обреди за стопана като дух на прадеда-закрилник.

На домашния дух на източните и западните славяни не се е поднасяла жертва като на духа на прадеда, а му слагали всеки ден храна. На домовоя давали всеки ден по малко от всяко ядене в отделна чиния⁴⁰⁵, което той „изяжда, когато всички заспят“³⁸⁹; „кобудът обичал най-много бирена супа с надробен хляб и мляко“, които му слагали на определено място³⁹⁴, коболдът обичал каша от просо, каквато му слагали отделно³⁹⁹, и т. н. Поднасянето на домашните духове на обикновено ядене, което обичали, показва също, че не се е касало за жертвоприношение. От древното схващане за неотменимостта на храната жертва за прадедите, което намира израз в наказанията над живите, са запазени слаби следи само в поверия за домовоя и за кобута. Така, ако не възнаграждавали домовоя за неговата служба, „ако домакинята забрави да му поднесе храна, домашните заболяват, добитъкът гине, нивите не раждат и от всички страни върху дома се струпват нещастия“³⁸⁹. Но самото посочване на това, че „домашните заболяват, нивите не раждат“ при липса на вярвания в такива функции на домовоя, показва, че поверията са били заети. Доста отслабени са и избухванията на кобуда, който, ако не го хранят добре, правел голям шум през нощта в цялата къща, плашел обитателите ѝ и ги смъквал от леглото.³⁹⁵

До каква степен домашният дух у източните и западните славяни, а и у германските народи и литовците не представлява един култов образ, се вижда и от това, че той имал „шеговит“ характер. Домовоят плашел хората, разрошвал на жените косите и на мъжете брадите³⁸⁹, ставал зъл и поради „капризен нрав“⁴⁰⁵. Оня, на когото смшитките най-много разрошвали косата, бил смятан за най-добър и най-щастлив⁴⁰². Коболдът ту гасял свещите, ту скачал на гърба на някого, ту събарял ведрата на някоя-мързелива мома³⁹⁹.

Но какви собствено са били по-своята същност и произход домашните духове или „божества“ у източните и западните славяни? Преди всичко те не са били неразлъчно свързани със семейството поради кръвна връзка. Това доказва обичаят да се поканва домовоят от стария дом да се пренесе в новия, което ставало с няколко обряда, при които му се отправяла нарочна покана, без каквато той нямало да отиде там. А вярването в старата Смолянска губерния, че молели разсъждения домовою да се върне с хляб, сол, с четири поклона и с молитви⁴⁰⁶, показва, че той могъл и да напусне семейството завинаги. Родствена близост между домашния дух и семейството не е съществувала. Това намира израз и в редица вярвания, които не само че никъде не са били отбелязани у българите, но и не би могло да бъдат отбелязани у тях. Става дума за сключването на договори с домашните духове, за тяхното наемане едва ли не като домашна прислуга. Така с домовоя домакинът на къщата сключвал договор, при който чрез нарочен обред се предизвиквала появата му и уговорвало извършването на някои служби. Срещу тях домакинът се задължавал да отглежда за домовоя коза и да му дава всяка нощ восьчна свещ, защото домовоят не обичал да се храни на тъмно⁴⁰⁷. Дида (в Галиция) наемали, за да се грижи за стопанството, като стопанинът се задължавал срещу това да му дава стари дрехи, празно тъгъче в стаята за легло и безсолно ядене³⁹⁰. Наемането на дидовете ставало, като стопанинът отива на кръстопът преди полунощ с 9 безсолни хляба. Там поставял хлябовете в кръг и поканвал дидките да ги опитат. Най-старият като представител на дидките излизал и питал за каква служба е потребен някой дидко и след отговора на стопанина излизал оня, който бил способен за тази работа, и заемал служба при него³⁹⁰. Кобуд могло да се спечели през нощта срещу Коледа, като се отидело на кръстопът³⁹⁵. Със скратека в Щирия могло да се сключва договор, подписван с човешка кръв³⁸⁵.

Липсата на кръвна, на здрава връзка със семейството се вижда и от това, че домовете често се биели и победителят могъл да се настани в дома на победения, като тук започвал да измъчва обитателите му. Затова и руският селянин се молел да пази бог дома от дявола и от чуждия домовой⁴⁰⁷. Тъкмо защото домашните духове у източните и западните славяни не са изникнали върху основата на култа на прадеда, а са били първоначално свързани с една първобитна демонология, в Галиция, макар и да смятали, че дидът имал „подигравателен, но добродушен характер“³⁸⁹, по Коледа палели слама и прескачали огъня, за да се предпазят от лошото влияние на дидата, като

наричали тоя обичай „горене на дида“³⁸⁹. Липсата на здрава връзка със семейството се вижда и от това, че крошнетата били полезни за стопанина, ако той бил добър към тях, а те понякога „го молили да им намери бабичка“ и когато били недоволни, напускали къщата и отивали в друга и тогава почвали да крадат от храната на добитъка на стария си стопанин и да хранят добитъка на новия³⁹⁷. И литовският каук не бил свързан с определено семейство и затова гледали да го привлекат, като му слагали трапеза⁴⁰⁰. Коболдът можел да напуска дома, когато се разсърди, а когато се сбивали два съседни коболда за надмощие, победителят изгонвал победения коболд от дома, а заедно с него и неговия домакин³⁹⁹.

Липсата на здрава вътрешна връзка между домашния дух и семейството у източните и западните славяни най-после намира най-яръкия си израз и в това, че семейството може и да си го развъди. Дид могъл да се получи след 9 години от недоразвито яйце, закопано под прага³⁹⁰. Могли да се развъдят и чешкият домашен дух „господарче“³⁹¹, и полският скжате⁴⁰², и скратекът³⁸⁵. И в някои части на Галиция смятали, че всеки стопанин „трябва да си отглежда“ домовик, особено в мелниците³⁹¹. Това своеобразно развъждане на домашния дух не срещаме в нито едно от българските вярвания в стопана. А по своята същност с обичая да се развъждат домашни духове се съгласува обичаят да се създават те чрез смъртта на човек или животно. У русите е съществувало вярването, че при влизане в нов дом умирали наскоро неговият стопанин или оня, който пръв влезел в него⁴⁰³. Затова някъде пускали през първата нощ в къщата черен петел и кокошка, през втората нощ — черен котарак, котка и едва тогава влизали хората преди изгрев слънце⁴⁰⁹, което значи, след като бил създаден вече домашен дух от животно. И древноруското предание за вграждане на дете в крепостта Детинец при построяването ѝ^{125/411} даже и като по-късно обяснение на името е свързано с този кръг поверия. Касаело се е не за жертвоприношение, а за създаване на дух-пазител — в случая от дете. И в Полша, преди да влязат в нова къща, пускали най-напред един петел⁴¹² със същата цел. Обичаят да се създаде дух-пазител е бил познат в цяла Европа и във Франция, и в Англия⁴¹³.

Вграждането в една постройка на живо същество — човек или животно — не представлява в никакъв случай форма на култа на прадедите. То е създаване на духа-пазител по изкуствен начин и е близко по своята същност с посоченото вече наемане и развъждане на такива закрилници. От особено значение е фактът, че докато споменатите обреди, свързани с влизането в нов дом, у нас изобщо липсват, а е съществувало вярването, че в новия дом трябвало да се остави нещо недовършено докрай, в съседните ни страни обичаят за създаване на пазител е бил широко разпространен. Той се среща и в Гърция, където се заражда песента за вграденa невеста, и в Румъния и Сърбия⁴¹⁴. Сърбите някъде вярвали, че първото живо същество, което влезе в новата къща, трябва да умре, за да се превърне в дух-пазител, и затова, преди да влезе домакинят, хвърляли вътре кокошка, куче или котка⁴¹⁵. Другаде в Сърбия, преди да се влезе в новопостроения дом,

разсичали жив петел и хвърляли двете му половини в противоположните страни на къщата, заколвали на прага петел или пък заравяли конска глава под прага, за да не умре някой от семейството⁴¹⁶. И в Босна вярвали, че в новопостроена къща собствениците не бивало да влязат, докато не заколят на къщния праг животно, защото иначе щял да умре някой от домашните⁴¹⁷.

Ние приемаме пълно схващането на М. Арнаудов, че в обичая вграждане „нищо... не издава и най-слаба следа от жертвоприношение за някакъв дух“, но се касае тук за една древна вяра, „че духове пазители могат да бъдат създадени, като се лиши от живот човек или животно“⁴¹⁸. Трябва да се отхвърли затова мисълта, че у русите обичаят да се заравя главата на петел в предния ъгъл на нова къща представлява „древно жертвоприношение на домовоя“⁴¹⁹. Тази мисъл не държи сметка и за обряда, според който домовоят от старата къща бива поканен чрез нарочен обред да дойде в новата къща. Фактът, че у нас не намираме толкова широко разпространеното в европейските страни превръщане в дух-пазител чрез насилствена смърт на човек или животно, показва едно силно местно, и то ограничено приблизително в сегашните ни граници влияние, което се е коренило в представата за закрилника като дух на прадеда-стопанин.

Установеното дотук дава пълно основание да се смята, че у източните и западните славяни не е имало култ на прадеда като родоначалник или като човек с особено изявила се жизнена сила, който остава тъкмо поради тези си качества закрилник на семейството и рода. Характерните черти на домашния дух у източните и западните славяни по отношение на неговата същност и произход ни дават пълно основание да заключим също, че представата за българския стопан не е могла да се зароди върху една и съща основа.

М. Арнаудов определя един обичай в някогашната руска Олонецка губерния⁴²⁰ за обред, посветен на прадедите, и го свързва с обряда „стопанова гостба“ у нас. При този старинен обичай цялото село се събирало в някоя по-голяма къща и там нареждали три трапези. Невидимите гости домакинът посрещал с думите: „Вие сте уморени, мили, хапнете нещо“; „Вие сте измръзнали във влажната земя, а и по пътя може би не е било топло. Посгрейте се, мили, на печката.“ След това събралите се сядали на трапезите, а накрая изпращали невидимите гости с думите: „Сега време е за къщи... идете си с бога.“ Да се твърди обаче, че „така се посреща и гошава духът-стопан и у българите в Родопско“²⁶⁸, е неправилно. Преди всичко в този обичай става дума за покойници, а не за дух на прадеда. Тъкмо затова и духовете, които трябва да бъдат нахранени, идвали отнякъде (от своите гробове) и си отивали след вечерята, а на стопана храната се занасяла на тавана, където той обитавал. Затова и проверката на изяленото и изпитотът от стопана се извършвала на тавана след една седмица, през дните на която той си е стоял горе и се е угощавал с оставеното. От покойниците според обичая в Олонецка губерния не се е искало нищо — те бивали само нахранени и стоплени от близките си — нещо характерно за култа на мъртвите, — а в „стопанова гостба“ се е из-

вършвало жертвоприношение в чест на стопана и се изричали молби, заклинания за плодородие и благополучие. Трябва да се изтъкне също, че докато в споменатите руски обичаи поканените духове се посрещали „с плач и нареждания“, тъкмо като души на покойници, в „стопанова гостба“ се е касаело за един тържествен, изпълнен с тайнственост обред в чест на вечно присъстващия в дома негов закрилник и родоначалник на семейството. М. Арnaudов придава и на обичая „греење на родителите“, т. е. на покойниците, характер на обред в чест на прадедите, като превежда „родители“ с „прадеди“, допускайки едно по-късно преосмисляне, позовавайки се²⁶⁸ на едно предположение на Д. Зеленин в една статия, чието заглавие „Народният обичай да се греят покойниците“⁴²² показва в същност характера на обичая. А тълкуването, което се дава, е неубедително даже защото домовете изобщо не се нуждаят от сгряване като покойниците, които идват от гробовете си, защото стои според народното вярване винаги на топло, около пещта, и някъде го наричали просто „подпечь“.

Домашните духове у източните и западните славяни не са били в същност почитани като прадеди. Би могло да се допусне едно влияние на италиански представи върху западните славяни, като се има предвид, че у тях се среща представата за змията. За такова влияние говори и употребата на думата „пенат“ в значение на божество и талисман⁴²³. И вярването у чехите, че домашният дух „змия-господарче“ вземал душата на стопаната³⁹¹, представлява едно тълкуване на римското схващане, че при смъртта геният напуска човека. Домашните духове у източните и западните славяни, у немци и литовци, в Дания и в скандинавските страни са някакви анекдотични и приказни същества от света на фантастиката; в много малка степен могат да се открият в тях черти на култови образи. Срещу образа на стопана като невидим дух и като змия, обграден от дълбоко култово страхопочитание у източните и западните славяни, намираме образи, взети като че ли от света на фантастичните приказки. Най-често откъснати от семейството, наемани или създадени, те не са свързани с основните моменти от живота му — здраве, живот, продължение на рода, които моменти са дълбоко характерни за обредите, посветени на стопана у българите. При това положение би трябвало да се потърсят местни влияния, защото и спонтанното зараждане на култа на мъртвите и на култа на прадедите не изключва взаимни влияния по отношение на конкретните му форми и на неговото засилване и отслабване. А освен това при липса на достатъчен исторически материал относно тези култове у един народ могат чрез аналогии, по силата на взаимната обусловеност на някои явления да се доизяснят те чрез някои положения на култовете в друг народ, в който са били добре проучени формите и съдържанието на същите. Ето защо се налага да се проучат формите на култа на мъртвите и на стопана в народите, които са живели на Балканския полуостров, където българо-славяните са заселват най-късно. Това се налага още повече, защото съществуването у българите на дълбоко утвърден култ на прадеда, какъвто не

намираме нито у източните, нито у западните славяни, предполага едно външно въздействие, дошло след заселването на южните славяни в Балканския полуостров. А земите, в които се установяват те, са били населявани от предисторическо време от траки, а по-късно в укрепени селища и в редица други градски центрове и колонии се установяват гърци и римляни. Тези три народа следователно са могли по различни пътища пряко или косвено да окажат известно влияние върху духовната култура на българите. Ето защо трябва да се проучи култът на мъртвите и на прадеда у тях.

КУЛТЪТ НА МЪРТВИТЕ И НА ДОМАШНИТЕ ЗАКРИЛНИЦИ У ГЪРЦИТЕ И РИМЛЯНИ

Антична Гърция не е могла да влияе върху заселилите се след нейния залез на Балканския полуостров славяни, но редица древногръцки езически обичаи и обреди, опазени в народа, са могли да проникнат у славяните чрез Византия, която се създава в 395 г. сл.н. е., след разделянето на Римската империя, като обхваща предна Азия, гръцките острови и Балкана. Това проникване е могло да се осъществи чрез пленниците при военните сблъсквания и през време на мирното съжителство, а и през времето на византийското владичество, което слага край на Първата българска държава.

У древните гърци култът на боговете достига пълен разцвет и отмира след приемането на християнството и установяването му като държавна религия. Още от най-ранни времена у тях е била вкоренена вярата, че мъртвият живее телесно след смъртта си. Това се вижда и от обстоятелството, че Омир употребява думите *νεκρὸς* и *νεκρὸς* за жителите на подземното царство. Били са правени пожертвования за починалите членове на семейството. Гърците са имали ден, посветен на всички души, т. е. на мъртвите, чиито близки са измрели, който ден се е падал през пролетта. В Атина за обща задушница е бил определен третият ден от Антестериите, като обредите са се състояли в поднасяне храна за мъртвите (панспермия) — сварени плодове и тестени работи, наричани *κῆλλυρα*, които са били благославяни и слагани на гробовете⁴²⁴. Тези обичаи са продължили и след установяването на християнството и известни елементи в по-късно време са проникнали у нас, както показва и заетата дума „коливо“. Но култът на мъртвите у гърците, изглежда, изобщо е бил слабо развит и при разцвета на култа на боговете не е бил и „особено подчертан“⁴²⁵. Към този извод води и липсата на клини за ядене по гръцките гробове, както и късното споменаване на обичаите, свързани с този култ, което може да се обясни с това, че те са придобили по-голяма значимост „под външно, навярно римско влияние“⁴²⁶. От особено значение е и фактът, че докато гръцката религиозна терминология е проникнала в латинската епиграфика от трите провинции, в гръцката епиграфия са проникнали от латински език думи, свързани тъкмо с култа на мъртвите: *κολληγίων* (в надпис от Олинт) и *Παρεναλία* (в надпис от Филипи), а е била заета и *rosalia*, преведена с *ροδισμός* (в надпис от Истрос), с *ρ'οδοίς* в надпис от Филипи) и с *ρ'οδοφορία* (в надпис от Мелник)⁴²⁷. Характерно

за култа на мъртвите у гърците е, че той е бил изграден върху чувството на страх от тях. Затова и след празника в чест на душите на мъртвите гърците са искали да ги прогонят от селището. И това извършвали със заклинанието „Идете си, души, свършиха Антестеринте!“⁴²⁸. За да се запазят от мъртвите, боядисвали също вратите си със смола и дъвчели бял трън⁴²⁴.

И според народното вярване у българите мъртвият имал задгробен или по-право гробен живот: той продължавал да живее като мъртвец и е могъл да излиза от гроба, когато пожелае, и отново да се връща в него⁴²⁹. Но от своите мъртви българинът не се е страхувал. Такъв страх е съществувал от вампира, но не всеки покойник е ставал според народното вярване вампир. А вампирите могли да се унищожават от някои хора. И докато гърците са смятали мъртвеца за нечист⁴³⁰, близките на покойния у българите вземали от ръката му симид, а ако бил стар, му целували и ръка, за да му остане късметът в къщи и да не го занесе в гроба⁴³¹. Поради вярата, че мъртвите продължавали да живеят в новите си жилища — гробовете, гробищата се считали от българите за свети места, където се извършвало богомолство и жертвоприношение⁴²⁹. И това важело не само за новите гробища, където били погребвани хора от близките поколения, а и за старите, отдавна изоставени гробища⁴²⁹. Характерен за култа на мъртвите у българите е и фактът, че някъде три или девет години след смъртта на покойниците роднините изкопавали костите на бащите и др., измивали ги с вино, оставяли ги да престоят една година в църква и отново ги заравяли, а оставените неща при тялото в гроба вземали и занасяли в къщи, като вярвали, че те предпазват от всякакви болести и нещастия и им донасят „късмета“⁴³². В тези обичаи явно прозират и съществените елементи на култа на прадедите, а изобщо посочените дотук моменти в култа на мъртвите в двата народа показват различия в основните положения, върху които е изграден.

У гърците е съществувал и култ на хероса (*ἥρως*). Този култ е бил посветен на отделни личности без връзка с тяхната семейна или родова принадлежност⁴²⁶. Трябва да се подчертае при това, че е липсвала у гърците и някаква единна представа за хероса⁴³³. Думата *ἥρως* означавала у Омир господар⁴³³ и навярно първоначално така се е назовавал владетелят, комуто още приживе са отдавали почести, като това прозвище се е запазвало за владетеля и като покойник. Били са хероизирани следователно починали владетели и вождове. Но са били хероизирани и племенни герои. Някои от хероите са действително съществували и героичната легенда у гърците, както се изтъква, е била и най-старата им история⁴³⁵. Има достатъчно примери в гръцката история, че след своята смърт някой е бил въздигнат до херой и чествуван като такъв⁴³⁶. Тук се корени образът на прадеда вожд *ἥρως ἀρχηγέτης*. Произходът на култа на гръцкия херос е пряко свързан със същността му. Почитта, отдавана към владетеля, се е коренила в страха от него, в желанието да бъде направен той благосклонен и тъкмо тук имало своите корени и хероизирането у гърците. Както посочва Нилсон, то не е почивало върху отношение на святост към чествува-

ния, а в убеждението, че на мъртвия е присъща особена сила, която може да бъде и зла⁴³⁷. Култът на хероса е почитвал върху схващането, че човек е безсмъртен, че покойникът — владетел или херой — е запазвал силата си и всичките си качества след смъртта, и целта на култа е била да се отклони злата сила на хероса от почитателите му.

Но гръцкият херос като същество, което има физическо съществуване след смъртта, носи и чертите на призрака, на вампира. Хероите продължавали да действуват от своя гроб⁴³⁸ подобно на вампирите в нашите народни вярвания. Редица истории за техните подвизи представят древногръцките разкази за призраци. Хероите са били враждебни спрямо живите и ги безпокояли. Така Аристофан казва, че не било добре да се срещне вечер някой херой и че ако някой смъртен срещне нощем хероя Орест, той щял да го набие и да му открадне дрехите⁴³⁹. Атлетът Ойтимос от Локрой в открита борба победил хероя от Темеза, закарал го до морето и го прогонил там поради различните неволи, които създавал на местните жители⁴⁴⁰, и т. н. Преданието, че Актайон е безпокоял архомените, като хвърлял в нивите им камъни, и че оракулът ги посъветвал да погребат останките на хероя, ако те бъдат намерени⁴⁴¹, показва, че според народното вярване у гърците вампири ставали непогребаните мъртъвци. А съветът на оракула да заковат бронзовия образ на Актайон на една скала⁴⁴¹ хвърля светлина върху смисъла на надгробните изображения на мъртвия: с това той бил чествуван, умиловитен, а и привързан към определено място. Физическото съществуване на гръцкия херос е включвало и възможността да има любовни отношения с живи жени. И според една легенда майката на спартанския цар Демаретос го била заченала от хероса Астрабакос⁴⁴².

Общественият култ на хероса у гърците е единствената форма на култа на прадедите у тях и той показва, че те не са имали един семеен култ на прадеда, защото херосът не е бил чествуван като „прадед“, т. е. като покойник, свързан с дадено семейство и род, нито като негов закрилник, а като отделна, изявила се в живота личност. А от това се вижда, че гръцкият херос не е могъл да упражни влияние върху култа на стопана у българите така, както го разкрихме като същество, кръвно свързано със семейството и дома, което и след смъртта си остава в къщи, за да пази живота и имота му, същество, близко на семейството. Присъствието на стопана е било желано и той е бил чествуван празнично и тържествено. И свързаните с хероса предания за сношения с жените от семейството са били чужди на народното схващане на стопана. Гръцко влияние се чувства в образа на таласъма с черти на хероса призрак.

У гърците на почвата на първобитни анимистични и демонологични схващания се е зародило вярването, че всеки предмет, всяко нещо е имало свой дух — стихия *στοιχεῖα*, като негов елемент, като природна „стихия“, който е бил по същината си един дух на мястото (*δαίμων τοῦ ἔπου, ἔπακος*). Поставено пред факта на създаването на нещо, което не е съществувало по-рано, това вярване е довело до мисълта, че по силата на някаква природна неотменимост новото нещо,

за да може да съществува, се е снабдявало с душа, която е отнемало от първото живо същество, което влезе в досег с него при започването му или след неговото завършване. Така се явява поверието, че първото същество, което попадне в мястото на един строеж, трябва да умре. А това лесно довежда и до мисълта, че за да се ускори този акт на „снабдяване“ на една постройка с душа на мястото, може или трябва да се вгради в нея оня, който пръв дойде при нея. А и самоотидване на някого е било тълкувано като знак, даден от невидимите сили. Особено се е налагала обаче една човешка намеса, ако това, което се прави, не може да се задържи, т. е. не се е снабдило все още с душа. Такова схващане е било улеснено от вярването, че душата на умрелия при насилствена смърт се е превръщала в призрак — един от образите на хероса, — който е бил привързан към мястото, където е бил лишен от живот, поради връзката на душата с тялото и след смъртта. Нашето тълкуване, че един нов строеж се е рушал, защото е нямал душа, дух-пазител и че той се е заздравявал, след като се снабди с душа, ни се вижда по-приемливо от обяснението, че се е рушал поради несъгласието на господаря на мястото с извършването на строежа в границите на неговото владение, че чрез враждането на човек в постройката един „изкуствено създаден таласъм“ е „повикан да се бори тъкмо против своя по-стар двойник, комуто се приписва зла воля или разрушителна сила“, и че „естествена и изкуствена стихия изпитва своята мощ и второто, чисто човешко дело, надвива като по чудо първото“.⁴⁴³ Ако се е вярвало, че строежът се руши поради несъгласието на духа на мястото, по-логично е да се приеме, че враждането представлява умиловителна жертва, което пък се отхвърля от привържениците на споменатата теза.

На по-късен етап от общественото развитие, когато изчезват човешките жертвоприношения, мисълта за снабдяване на една постройка с дух на мястото се е видоизменила в схващането, че попадналата сянка на някого в мястото на строежа прикрепва душата му към строежа или пък че това е могло да се осъществи чрез измерването и враждането на сянката му от майсторите. Наблюдаваното тук очистване от жестокостта на непосредствено извършваното убийство говори за по-далечен отглас от първичното предание при запазване на първичния му смисъл. Поверията за създаване на духове на постройките чрез враждане в основите на хора са били широко разпространени в южната част на Балканския полуостров. Доказателство за тяхното съществуване е бил суеверният страх от враждане, който е бил особено подчертан у гърци и албанци¹²⁰, което потвърждава, че те са се зародили у гърците. И задълбочено обоснованото мнение на М. Арнаудов, че песента за „Вградена невеста“, „кратка и внушителна на юг, в първото си огнище, се разширява и амплифицира на запад и север“⁴⁴⁵, води към същия извод. Фактът, че поверията за враждане, и то на сянката, са отбелязани в Македония и у преселници оттам в Добруджа, показва, че се касае за едно проникване от Гърция. Това показва обаче и нещо извънредно важно — гръцкото схващане за „създаване“ на покровител е могло да се приеме само там, където поч-

вата е била до известна степен подготвена и от други вярвания, като тези за таласъма-призрак. Това поверие не е могло да проникне навсякъде, защото е било спряно от едно основно и дълбоко утвърдено схващане в кръвно свързания дух-закрилник. Затова то си остава там чуждо. С оглед на това струва ми се, че разглеждането на стопана при изходна точка на поверията за враждането може да замъгли неговата същност. Отдалечаване от първичното гръцко вярване представлява обичаят, отбелязан у източните и западните славяни, да се внася в постройката или да се убива на прага и хвърля в нея животното, чрез което трябва да се осъществи снабдяване на новия дом с дух на мястото.

В сравнение с антична Гърция по-различна картина се разкрива по отношение на култовете у римляните. У тях е съществувал един богат разработен култ към мъртвите, който, както се вижда и от споменатите вече латински заемки в гръцки език, е упражнил известно влияние и върху гърците. Този култ е имал у тях обществен и частен характер. Към обществените чествувания на мъртвите, които са ставали в календарно определени дни, е спадала Паренталията — от 13 до 21 февруари, — като последният от деветте дни се е наричал Февралия⁴⁴⁶. Общественият характер на този празник на мъртвите намирал израз в това, че през време на чествуването му всички храмове били затворени, женитбите забранени и висшите длъжностни лица задължени да се явяват без отличителните си знаци⁴⁴⁷. Паренталията е представлявала в същност една „голяма задушница“, т. е. ден, посветен на всички мъртви, но не и някакъв култ на прадедите. Както в отделните си моменти, така и в името си тя запазва връзката си с парентацията (от *parentis* — родител), с частната задушница, извършвана на годишнината от погребението, която е представлявала чествуване на покойните родители от техните деца и близки, поради което и мястото на самото чествуване е бил гробът. Тъкмо и затова през време на Паренталията се извършвали и чествувания на отделни покойници^{447 448}. Колко дълбоко утвърден е бил у римляните култът на мъртвите, може да се заключи от това, че в памет на един покойник е имало понякога четири годишни чествувания, а именно на рождения му ден, на Паренталия, на Виолария (ден на теменугата, на 23 март) и на Розалия, а понякога и на всеки два месеца⁴⁴⁹. При тези чествувания на душите на покойниците изливали върху гроба вода, вино, топло мляко, мед, растително масло и кръв от жертвени животни (черни овци, свине и говеда), украсявали гроба с цветя и венци и за палвали кандила на паметниците⁴⁴⁹. Характерен белег за култа на мъртвите у римляните са намираните по римските гробове триклинии.

От всички обреди в чест на мъртвите в по-късно време е достигнал особен разцвет денят на розите (*rosalia* или *rosaria*). На този празник освен угощения на гроба, каквито е имало и при другите чествувания на мъртвите, украсявали с рози гроба на оня, в чиято чест ставало угощението, а раздавали рози и на присъстващите⁴⁴⁹. Денят на розите е бил и ден на сдруженията (*collegia tenuiorum*), които имали грижа за ежегодното поддържане на култа на мъртвите. Този

култ въпросните сдружения поддържали чрез завещаните средства от страна на по-заможните им членове. С тези средства в памет на завещателя живите членове уреждали на рождения му ден, на Паренталия или на Розалия угощения, като купували жертвено животно, рози и др.⁴⁵⁰ Тъй като Розалията се превърнала в светски празник, на него са могли да се срещат по-късно и християни, и езичници. По-късно празникът на розите се пренася и към християнските светци⁴⁵¹, макар че обичаят е бил рязко бичуван от Теритулиан⁴²⁶.

Смята се, че Розалиите прониква у траките след установяване на римското владичество на Балканския полуостров, че донесени във Филипи (днешна Битоля) от римските колонисти, те били усвоени от местното тракийско население и оттам пренесени и другаде: в надпис от Мелник, който произхожда навярно от първите десетилетия на III в., се прави завещание, с което се учредява *φодоφορία*⁴⁵¹. Редица факти обаче пораждат според нас съмнение в твърдението, че траките са заели Розалиите от римляните. Преди всичко Розалията се явява късно у римляните. Тя се споменава у тях едва в I в., през царуването на Домициан (81—96) и във II в., през царуването на Хадриан (117—138)⁴⁵², т. е. след заселването на римски колонисти в Македония през I в. пр. н. е. При това тя няма у тях и точно установен облик, защото и през IV в. се е извършвало окичване с рози не само на гробовете, а например и на покрития пазар в Рим. Съществено е и това, че празникът не е бил точно определен по отношение на датата, а се е празнувал на различни дни в различните области, в зависимост от цъфтежа на розите — през май във Ферияле Капуанум, на 24—26 май в Пергамон, на 1 юни в Панония, през юни в Рим и т. н.^{452 449}, което слага ударението върху цветята, а не върху култа на мъртвите, характерно за който е свързването му с календарно определен ден. Връзката с този култ се установява, изглежда, само чрез слагането на рози и на гробовете като дар за покойниците. Към този извод води обстоятелството, че са ставали, както е известно, пролетни пиршества по време на цъфтежа на розите и без всякаква връзка с култа на мъртвите⁴⁵³. Обстоятелството, че празникът е отбелязан в по-ранно време в Македония (през 119 или 120 г.), отколкото в Рим (през 153 г.)⁴⁵² и че той освен на Балканския полуостров се установява здраво в северозападния ъгъл на Мала Азия⁴⁵⁴, където е имало тракийски племена, ни кара да мислим, че разпространението на празника е вървяло първоначално не от Рим към Тракия, а от Тракия към Рим, че празникът, по-късно обогатен с някои нови елементи, се връща у траките и преживява нов разцвет сред градското население.

За заемане на празника от римляните, и то в по-късно време и най-напред от народа, говори и липсата на здрава установеност в името му. Така празникът се е наричал винаги Розалия само в Балканския полуостров и често в Горна Италия, докато в Рим е именуван *dies rosationis* и *dies rosae*⁴⁵². И колебанията в името *Rosalia*—*Rosaria* подобно на *Palilia*—*Parilia* показват, че се касае за дума заета, която е била подложена по-късно на фонетичните закони на латински език.

У нас характер на празнично весело угощение в духа на римските розалии е имала задушницата срещу Петдесетница, когато се слагали трапези между гробовете, главно в Македония⁴⁵⁵. И у аромъните в Македония Петдесетница се наричала Русале и на този празник на мъртвите, който траел обикновено три дена — от събота преди Троица до понеделник след нея — кичели гробовете с цветя, особено с рози⁴⁵⁶. Но докато римските розалии са били свързани с култа на мъртвите, то у българите в по-голямата част от страната Русалиите — русалската неделя, която започвала 7 дни преди Петдесетница и свършвала на този ден⁴⁵⁷, са били според народното вярване дни, в които се развихряли тъмни сили, които могли да дадат, а и да лекуват болести. Съществувал е един почти мистичен ужас от русалската неделя, когато върлували русалиите и правели най-големи пакости. Тези „русалии“ с тъмна магическа власт трябвало да бъдат почитани и тъй като народът ни е изразявал страхопочитанието си с неработене, за „да избягнат хората от болестите, които причиняват тези духове, през русалската неделя в понеделник, сряда, петък и събота не работят никак“⁴⁵⁸, защото „тези, които работят в русалската неделя, получават „ограма“ (paralysis hemiplegia) и полуда“⁴⁵⁹. За да избягнат болестите, също така „цялата неделя всичките — от мало до голямо — носят денем със себе си пелин, с който спят и нощем, за да не дождат при тях русалиите и да не добият „ограма“⁴⁵⁸. Употребата на пелина представлява предпазна магия срещу самодиви и потвърждава тяхното дейно участие през Русалиите. А някъде празнували „Русалска сряда в чест на самодивите“⁴⁵⁹. През русалската неделя се лекували същите болести, от които е могъл човек да заболее през нея — нервни и психични — парализи и психози, включващи ограмата, която според народните вярвания се получавала тъкмо от самодивите. За тази цел в един от дните на седмицата и най-често срещу самия празник отивали на определени лековити места, наричани русалски, където тъкмо по това време цъфтяло цветето росен (dictamnus albus — многогодишно растение, високо около 60 см, чието етерично масло предизвиквало зачервяване на кожата). Името росен стои във връзка с името на празника, защото тъкмо цъфтенето му е определяло кога трябва да се преспи на русалийските поляни и е обуславяло с това по-дългия период, който са обхващали Русалиите, така както цъфтежът на розите е определял празнуването на римските Розалии. А някъде вместо под росен преспивали под шипка. Така например в Ломски окръг през русалийските празници „изнасяли психопатите и изобщо физически болните или пък те сами отивали в някоя гора, шумаци, гдето расте *rosa canina*, и там оставали цялата нощ под шипките с пълно убеждение и вяра, че русалиите ще ги излекуват“⁴⁵⁸. Някои от русалските лековити места напомнят предпочитаните от траките места за устройване на светилища — „на височини“ или „край извори“⁴⁶¹. Тракийски произход на русалиите у нас издават и поверията за дейното участие на самодивите в лечебния обред подобно на тракийските нимфи, които са имали лечебни функции и поради чието участие и росенът бил считан за „самодивска билка“.

Ако обаче всички магически обреди на Гергьовден, явно свързани с тракийския култ на Дионис, са насочени преди всичко към здравето и ако тая характерна насоченост за култа на Дионис имат у нас и Русалиите, които са свързани в някои черти и с кукерите, то тая органическа връзка и цялостност, каквато явно не са могли да създадат римските розалии, позволяват да се заключи, че Русалиите, свързани с Дионисиите чрез своята подчертана лечебно-магическа насоченост, характерен елемент на всички тракийски вярвания, са могли да бъдат създадени и заети пряко само от траките, които, романизовани, елинизирани или не, са запазили своите основни култове до асимилирането им от заселилите се в Балканския полуостров славяни. Приемем ли, че траките са заели Розалиите от римляните, не бихме могли да обясним нито свързването им с Дионисиите у траките, нито тяхната лечебно-магическа обредност, нито характерните елементи на нашите Русалии, възникнали в пряка връзка с Розалиите, както показва и самото име. А съвсем приемливо е, че римляните са заели от тракийските Розалии един елемент — връзката с цъфтежа на розата, шипката или на росена, и са го вплели по-късно в своя култ на мъртвите.

Римляните наред с богатия култ към мъртвите и култа на боговете са имали и култ на домашните закрилници, лари, пенати и гении, свързан с домашното огнище. Домашното огнище заема средишно място и в култа на стопана, но ще бъде неуместно въз основа на това да се открива някаква общност, защото връзката на този култ с огнището ще се открие навсякъде поради самата му същина — домашният огън е бил основното във всяко семейство, във всяко домакинство — символ на семейството и дома. На семейния закрилник (*lares familiaris*), който е бил чествуван здраво свързан с всяко събитие в живота на семейството⁴⁶², е бил посветен домашният олтар и са му принасяли цветя и храна на неговия главен празник Ларалия през януари⁴⁶³. Ларът е бил схващан обаче първоначално като дух-закрилник на полските имоти (*lares compitales*) и са му били посвещавани олтари извън селището, по средата между повече имоти, както изтъкват Прелер⁴⁶⁴ и Висова⁴⁶⁵, като се позовават и на това, че единственият празник в чест на ларите в най-стария римски календар се отнася тъкмо за полския лар. Обяснението, че това става поради прехода от селски към градски живот обаче не решава задоволително въпроса, защото ларът на семейството е бил почитан едновременно и като закрилник на стадото. За римляните, изглежда, закрилникът на мястото е бил първоначално по своята същност нещо различно от закрилника на дома, както се вижда от следните стихове от Енеидата:

... „Еней насърчен от това, удвои прекъснатият
почетен дар на баща си, незнаещ самичък дали е
бог на мястото, или на баща му хранителя-дух.“

(V, 109, стих 94—97, по превода на Б. Тонков)

Подобно на хероса ларът е могъл да влиза в сношение с жените, което след това раждали герои. Така според легендата Сервий Тулий бил син на лар⁴⁶⁶. Такива били и Сципион и Август⁴⁶⁷.

Освен ларите римляните почитали и пенатите, чийто олтар бил домашното огнище. Те били смятани за покровители на къщата, домакинството, на домашните запаси, на всичко, което се притежава в къщи. Тъкмо затова им отделяли всеки ден по малко брашно и сол или парче месо от обедата. Тези вярвания разкриват произхода на вярванията у източните и западните славяни. За римско влияние говори и самата дума пенат, която се среща у западните славяни. Като закрилници на притежанията пенатите били считани и за закрилници на държавата. И тези пенати били почитани на огнището на Веста⁴⁶⁸, чийто култ е бил главният римски култ и в чийто храм на форума шест девойки пазели огъня в огнището на държавата. И това обяснява съчетаването на частния с обществения култ.

Геният е бил почитан от римляните като закрилник на стопанина, който влизал в него при раждането му и го напускал при смъртта. Най-широко развитие претърпява у римляните идеята за гения, който от личен закрилник на стопанина се превръща в закрилник и на дом, и на местност (*genius loci*), а като *genius publici* бива чествуван и като закрилник на град, (*genius urbis romae*), та и на римския народ (*genius populi romae*)⁴⁶⁹. Така се стига също до едно съчетание на частния култ с обществения, който бива включен в римския държавен култ. Съответен на гения дух-закрилник на жената се явява Юно. Според вярванията на римляните жените са могли да зачеват и от гения на дома, от което са се раждали също героите.

Между римските домашни закрилници и стопана има общи черти, но и съществени различия. Основната представа у българите за стопана като змия не ни отвежда към образа на гения, тъй като римляните са си представяли в същност змията не като подземно, а като крилато същество, като змей. И тъкмо като змей е бил изобразяван геният в римското изкуство⁴⁷⁰. А под образа на змей са виждали римляните и лара. Съвършено чуждо на българските схващания за стопана е вярването у римляните, че от лара и от гения на дома могат да зачеват жените, което показва отдалеченост от култа на прадеда. А поради вярването, че много герои са произлезли от гения на дома, както изтъкна Прелер, змейт започнал да служи и за изразяване на понятието герой⁴⁷¹. Това схващане е отразено в южнославянския фолклор и особено силно в сръбския юнашки епос, в който на много места се изтъква, че на юнаците баща е змейт. Така в една сръбска песен, след като се посочва, че са родени от връзката на жени със змейове — Милош Обилич, Змей Огнений Вук, Реля Бошнанин, Банович Секула, Банович Страхило и Лютица Богдан, се казва: „А седмога Кралевича Марка, и нему је змај огнени бабо“⁴⁷². Среща се и в българските юнашки песни, макар и по-слабо застъпена, тази римска представа, ако тя е само римска, за произхода на героя от баща змей. Но това е у нас един митичен, а не култов образ, какъвто е и у сърбите.

В представата за гения се осъществява у римляните едно един-
но схващане на духа на покровителя; той закриля стопанина, а и
стопанката в семейството, дома и селището, при което се съчетава
частният с обществения култ. С тези си черти геният напомня сто-
панина. Но у българите липсва вярването в змията като дух на стопа-
нина и на стопанката, което открихме у западните славяни. И вяр-
ването у нас, че с убиването на змията умира стопанинът, се откло-
нява от схващането на римляните за гения, тъй като според него
змията излиза от стопанина едва след неговата смърт. А и изобщо
римското вярване, че геният като дух, като творческа сила влиза в
живия стопанин при раждането му и в образа си на змия напуска тя-
лото след смъртта, е неизяснено и в известен смисъл противоречиво.
докато при вярването в стопана змията е образ, под който може да
се яви духът на прадеда. Вярването, че змията като дух закрилник е в
живия стопанин, явно се отклонява от вярването в духа закрилник
като змия у нас. То изглежда по-късно обосноваване на римска почва
на това вярване, като обяснява, че змията е самата душа на бащата.
По-късен характер има и вярването, че и душата на жената се явява
в образа на змия. Тези римски вярвания представляват едно доразви-
ване и преосмисляне на по-старинна идея за змията като дух на пра-
деда закрилник.

Римляните са имали богат и разнороден култ на домашни за-
крилници, но той не е възникнал във връзка с един първичен култ на
прадеда. Ларът — закрилник на семейството, свързан с всички съби-
тия в него, е бил почитан първоначално като дух на мястото на зем-
лището и чествуван най-напред извън дома, в полски олтари. А и по-
късно представата за лара напомня свободния дух, подобен на гръц-
кия херос-призрак. Фактът, че черногорци и херцеговинци наричали
вампира „ларко“⁴⁷³ (от лар), потвърждава това. И пенатът носи чер-
тите на духа — пазител на мястото и оттам на съкровищата. Това се
чувствува в румънския домашен дух, пазител на парите и на съкро-
вищата в къщи — *duhul banilor* и *comorilor*, каквато функция
има у тях и змеят — *smeul*. А геният се развива от представата за
личния закрилник, за душата в човешкото тяло. Затова се и очертава
процес на взаимно проникване — ларите се свързват по-късно с пе-
натите, а още по-късно се смесват и с гения. И всекидневните отде-
ления на храна за духа на закрилника, които са преминали у из-
точните и западните славяни, нямат характер на обредни жертво-
приношения, какъвто характер имат приношенията на стопана.

Съществуването у римляните на различни закрилници на живо-
та на семейството, на стопанството му и на един личен закрилник на
мъжа и на жената разкрива черти, чужди на единното схващане на
стопана, в което съществено се явява представата за господар, закрил-
ник, а не за онова, което той закриля. За различния характер на ла-
ра, пенатите и гения, съпоставени с образа на стопана, говори и об-
стоятелството, че докато римският домашен дух в християнско вре-
ме „взема образа на ангела“⁴⁷⁴, който няма земен произход и е по-
същината си демонологична представа, у нас представата за стопана

се свързва с тази на светеца, който е един отличил се със своя живот някогашен покойник-прадед.

Липсата на пряко римско влияние у нас би могло да се обясни с това, че основано през 750 г. пр. н. е. и преживяло своя първи разцвет около 250 г. пр. н. е. и своя втори разцвет от 150 до 280 г. сл. н. е., римското царство загива вече като Западна римска империя през 476 г. под напора на германските племена, след като още през 378 г. в Балканския полуостров нахлуват готите. А култът на ларите, пенатите и гения у тях е просъществувал до V век. Римските домашни божества прсникват като култови образи до известна степен у западните славяни и у лужичаните. У сърбите те преминават главно като митични образи и навлизат в народното епично творчество под образа на героя змей, който образ преминава и в нашия епос. Образът на стопана не е изграден под римско влияние, както се вижда от съпоставките, които направихме, и доколкото той има отделни сходни черти с лара и гения, то това може да се обясни с еднаквост в идеята за закрилника на еднакъв етап от общественото развитие или със заемане от общ източник. Ето защо, като се вземе пред вид, че образът на стопана се отличава и от този на домашните божества у западните славяни, и от съответни образи в гръцките култове, налага се да се потърси въздействието и на някакъв друг фактор. Такъв фактор са могли да бъдат само траките — народът, който освен славяните и прабългарите определя произхода на българския народ. Ето защо е необходимо да се разгледат и религиозните култове на траките, който проблем все още не е могъл да бъде окончателно разрешен въз основа на обособените исторически, археологически и лингвистични изследвания без едно основно проучване и на българския фолклор с оглед на тази задача.

СЪЩНОСТ НА ТРАКИЙСКИЯ РЕЛИГИОЗЕН КУЛТ И ВРЪЗКАТА МУ С ОСНОВНИЯ ЕЗИЧЕСКИ КУЛТ У БЪЛГАРИТЕ

Въпросът за тракийската религия е бил и си остава труден поради типсата на тракийска писменост, на преки сведения от тракийски писатели и историци и е все още нерешен, тъй като въз основа на откритите археологически материали и сведения от гръцки и римски източници не е било изказано становище, което да обяснява всички факти, без да ни изправя в един или друг случай пред несъобразности, нелогични положения и противоречия.

Гръцки и римски историци и писатели са ни оставили сведения относно някои вярвания у траките. Според тези сведения у по-голямата част от траките е съществувало вярването, че след смъртта човек продължава да живее. Според Юлий Солин, живял през III в., „едни от тях вярват, че душите на умрелите отново се възвръщат в горния свят, а други мислят, че душите след смъртта не загиват, а стават по-щастливи, отколкото са били приживе“⁴⁷⁵. Солин не уточнява в каква форма според траките душите се възвръщат в горния свят, но ясно е, че според тях покойниците продължавали да съществуват в някаква форма в горния свят, в света на живите. Същото сведение намираме и у Помпоний Мела, който е съставил през 44 г. кратко описание на стария свят въз основа на по-стари източници. „Едни вярват, че душите на умрелите ще се възвърнат; други мислят, че душите не загиват, ако и да не се възвръщат, а минават в по-щастлив живот“, но добавя, че „трети най-после вярват, че душите умират и че така е по-добре, отколкото да живеят по-нататък“⁴⁷⁶. Херодот (484—425 г. пр. н. е.) пише за гетите, че те „не вярват, че умират“⁴⁷⁷.

Вярата в безсмъртието на човека е била у траките дълбоко утвърдена. Доказва вярата им в реалното съществуване на човека след смъртта и желанието на жените на покойния да умрат с него: „И жените тук не са малодушни: те имат преголямо желание да бъдат убити над телата на умрелите си мъже и да бъдат погребани заедно с тях“⁴⁷⁸. „И тая, на която се признае тая чест, тържествено се занася от мъже и жени на гроба, гдето се принася в жертва от най-близкия и роднина и след това се погребва заедно с мъжа си. Останалите пък жени скърбят твърде много, защото това е за тях най-голям позор“⁴⁷⁹. За твърдата увереност в живота след смъртта говори и следният обичай, съобщен също от Херодот: „Всеки пет години избира с

жребие измежду си едного, когото пращат при Салмоксис (като го убиват — б. а.) и му поръчват това, от което всеки път се нуждаят.⁴⁷⁶ В пряка връзка с вярата, че след смъртта човек продължава да съществува, и то по-щастливо, стои и радостният характер на погребенията. Така Помпоний Мела съобщава, че „у някои (от тракийците) се оплакват ражданията и се окайват новородените, напротив, погребенията носят празничен характер и като свещенодействие се славят с песни и игри“⁴⁷⁶. Юлий Солин съобщава, че „погребенията им биват дотолкова съчетани с веселие, че радостно съпровождат починалите чак до гроба“⁴⁷⁵. Изглежда обаче, че радостта при смъртта ще е имала социална подкладка; тя ще се е дължала на трудния и тежък живот на селското тракийско население, защото Херодот ни съобщава, че „богатите... държат изложен трупа три дни наред, колят разни жертвени животни и се угощават, като по-напред оплакват умрелия; след това го погребват, като го изгарят или просто заравят в земята“⁴⁷⁹.

Споменатите вярвания и обичаи у траките, засвидетелствувани през един период от осем века, са от голямо значение, защото говорят за дълбоко утвърдена вяра в загробния живот като нещо толкова реално и близко, че прекриването на границата между живота и смъртта им е изглеждало не като край, а като отпътуване. Тази вяра в загробния живот е безспорната предпоставка за развиването на богат култ към мъртвите. Но сведения за това, как са чувствували траките своите мъртви след погребението им, не притежаваме. Това несъответствие между дълбоко и утвърдено вярване в реалното съществуване на човека след смъртта му и липсата на ясно посочен култ на мъртвите обаче вече само по себе си представлява една изходна точка; това ни задължава да се насочим към някакъв тракийски култ, също така дълбоко утвърден, и ако такъв съществува, да го свържем с култа на мъртвите или с някакъв култ, който се е изграждал във връзка с него. А сигурно указание за съществуването на такъв култ представлява и бързото проникване на розалиите у траките, ако се касае именно за проникване, защото някои обстоятелства дават основание да се мисли, че римляните са заели тези празници от траките, както вече посочихме.

До нас са достигнали голям брой каменни релефи с изображения на тракийския конник и с надписи, по отношение на които са били изказвани различни възгледи, без и до днес да се е дошло до единно тяхно схващане и тълкуване. Тези релефи са и единственият веществен материал, който е бил използван, за да се установи същността на култа на тракийския конник или на херос, какъвто се предполага въз основа на тях. Традицията да се правят посвещения на херос чрез дълготрайни каменни релефи, изработени от местен мрамор или варовик, възниква обаче късно и всички релефи се датират от II—IV в.⁴⁸⁰ А като се има пред вид, че цяла Тракия бива превърната окончателно в римска провинция през 46 г., ясно е, че всички каменни оброчни плочи са от римско време, когато в Тракия се установява мир и се отбелязва известен икономически подем. Самата ду-

ма херос като име на онова същество, на което се поднася оброчната плоча, е заето от гръцки език. А и изобразителните елементи могат да се намерят в различни гръцки релефи⁴⁸¹. От значение е също така фактът, че тези каменни плочи се срещат най-често по долината на Марица и притоците ѝ, в непосредствения хинтерланд на гръцките колонии по западния бряг на Черно море (Одесос, Несебър, Поморие) и в областта на горното течение на р. Струма, през където са проникнали гръцките културни влияния във вътрешността на Тракия и в Долна Мизия. Те се срещат рядко в Горна Мизия и във вътрешността на Родопите. Следва ли от това обаче, че само от II до IV в. е съществувал култът на хероса? Такова предположение трябва да се отхвърли и се отхвърля от всички изследователи. Достатъчно е да се вземе пред вид, че гръцки художници са създали и образите на Дионис и Бендида⁴⁸², чиито култове у траките са имали, както е установено, много старинен произход. За старинния произход на култа на хероса говори и фактът, че у траките в околността на Одесос още от II в. пр. н. е., т. е. в предримско време, са намерени каменни релефи със сходни изображения на изображенията от по-късните релефи, а в самия град пък — медни монети с изображение на брадат конник, който държи в дясната си ръка рога на изобилието⁴⁸³. За голямата древност на култа говори и обстоятелството, че сходни в съществени-те си елементи релефи се срещат в отдалечени една от друга области.

Появата на каменните релефи с тракийския конник трябва да се разглежда само като един момент от развитието на култа. Това е било една мода, възникнала под гръцко влияние. А трябва да се има при това пред вид, че и склонността у гърците да изобразяват богове и покойници се заражда у тях през VII в. пр. н. е. Възможно е траките да са поднасяли оброчни дарове и преди II в. с изображения, както основателно се мисли, върху някакъв нетраен материал, като дърво, поради което те са се напълно разрушили с времето. Но както появата на каменните оброчни плочи с тракийския конник не означава поява на култа и на свързаните с него неизвестни обреди, така и това, че те не се срещат след IV в., не означава край на този култ. Изчезването на релефите се дължи някъде на избиването на част от тракийското население и на разрушаването на светилищата и на работилниците, където те са били изработвани, при нашествието на готите, чийто победен поход се ознаменува с битката при Одрин през 378 г. Изоставянето на обичая се дължи и на влошеното материално положение на тракийското население. Изоставяне на каменните оброчни плочи е наложило и установяването на християнството като държавна религия в пределите на Римската империя в началото на IV в. от Константин Велики, който с този си акт в същност само узаконява победата му. А християнството, което навред е водило до забрана на езическите култове и до унищожаването на езическите храмове и светилища, бива прието официално от траките до края на IV в. Известно е, че у бесите, които последни от траките се покръстват, това става около 366—414 г., след IV в. ще е продължил култът на херос, както е съществувал и до II в. със старите обреди, но без

оброчни дарове с изображение на тракийския конник, или пък, както по-рано, с изображения върху нетраен материал.

Култът на херос, така както ни го засвидетелствуват оброчните плочи, е бил разпространен навсякъде у траките, както и навсякъде е имало светилища, където той е бил чествуван. Както посочва Г. Казаров, „запазените ни оброчни надписи и релефи показват ясно, че култът на херос е играл предпочитана роля в религиозния живот на старите траки. Може спокойно да се твърди, че не е съществувало тракийско село, което да не е притежавало едно скромно светилище на херос“⁴⁸². Не би могло да се приеме обаче, че „култът на тракийския конник е бил култ на селското тракийско население“⁴⁸⁴, ако под това трябва да се разбере едно стесняване на разпространението на култа и поради простата причина, че тракийското население е било в същност селско население. Ибощо в Тракия и Мизия до идването на римляните градове в истинския смисъл на думата, като се изключат гръцките колонии по крайбрежието, имало само в пределите на Одриската държава — Филипопол и Кабиле⁴⁸⁹. В съществуващите няколко града до идването на римляните и в тях, основани от тях, се установяват римските религиозни култове, а заселващото се тук тракийско население, заемащо и административни длъжности, усвоява езика на завоевателите и се приспособява към тях, но тракийският култ на хероса и през това време се е запазил в пълната си сила извън новите градски центрове. Характерно е, че даже в светилищата, посветени на други богове, и то в места, където римското и гръцкото влияние е било силно, могат да се намерят оброчни плочи на тракийския конник. Така в Сапарева баня, където през II и III в. при топлия извор е имало светилище на Асклепий и на лекарските божества, са намерени посвещения и на конника⁴⁸⁸. И в голямото светилище на Зевс и Хера при Копиловци, на 5 км североизточно от Кюстендил, където са били почитани Аполон, Хеката, Дионис, Херакъл, Пан, Хермес и Тилдоксес—Силван, са намерени фрагменти от оброчни плочки на тракийския конник⁴⁹⁰. Фрагменти от оброчни релефи на тракийския конник са намерени и в светилището на Хера при Каменик, Станкедимитровско⁴⁸⁸. Разбира се, че в другите светилища, какъвто „е случаят със светилището при Копиловци“, култът на хероса е бил „вторичен“⁴⁸⁸, но същественото е, че този култ е бил упражняван даже там, където са се установили други култове, даже в светилищата, издигнати във връзка с тях. Интересно е и това, че докато в Пауталия не е имало светилище на херос, такава светилище е имало в съседство с града в днешното село Слокощица⁴⁹¹, което показва, че светилището на хероса в днешната Слокощица е продължавало да съществува и през римско време и е било използвано от тракийското население в самия град. А от граждани на Пауталия са намерени оброчни релефи и в Глава Панега.

Всичко това доказва, че култът на хероса е бил основен тракийски култ, че той е бил толкова дълбоко утвърден у траките, че не само е просъществувал през периода на елинистичното и римското влияние, но и получава нов разцвет чрез установилия се обичай да

се правят оброчни дарове чрез каменни релефи и скулптурни изображения. Това дава достатъчно основания да се смята, че култът се е запазил у тракийското население и след IV в., след приемането на християнството.

Както посочва Г. Кацаров, „находищата на светилищата се намират върху височини с широк изглед или върху могили, които в отделни случаи представляват предисторически селища... но особено близо до студени извори“... При това „изглежда, че по-голямата част от тях (светилищата) са били малки, неукрасени постройките от тухли и ломен камък или от дърво, които след разрушението си са оставяли незначителни следи“⁴³⁹. А и българските параклиси и църкви са били на възвишения, край вода, когато нищо в християнската религия не определя такива места за богослужение. Нещо повече, тези места през турското робство не са били най-подходящите от гледище на безопасност. Това е показателно. Но обстоятелството, че на едно и също място са били извършвани два култа, само по себе си не доказва още еднаквостта на култовете, както смятат някои, защото известно е, че в Гърция много църкви са построени върху основите на антични храмове⁴⁹³. И християнската църква в Плиска е построена на мястото на старото прабългарско капище. А и християнски църкви са превръщани в джамии. Необходимо е да се потърсят и други доказателства.

Относно същността на култа, чието съществуване ни е засвидетелствувано от оброчните плочи с тракийския конник, не се е дошло и до днес до единно, общоприето схващане, а макар че голяма част от каменните тракийски релефи лежи още в земята, нови разкопки не ще дадат повече от това, което са дали досега — външните прояви на култа или, по-точно, една от тях външни прояви. Ще се изкопават нови плочи с нови посвещения, но нещо изненадващо не може да се очаква при големия събран досега материал, и то от различни места. Всички каменни релефи, събрани досега, въпреки някои различия съдържат като основен елемент изображението на конник и кон и най-често дърво със змия и жертвеник. С оглед на известни различия във фигуралната композиция Г. Кацаров, който е обнародвал пръв известна част от релефите, ги разделя в три основни групи⁴⁹⁴. Това групиране не е използвано обаче за някакво съществено определяне на изображенията.

При установяване на същността на култа само въз основа на оброчните релефи изследователите са били изправени пред големи трудности, както може да се заключи от неубедителността на някои изводи и от противоречивостта в основното схващане на култа. През последните десетилетия се е наложил все повече възгледът, че изображеният върху каменните релефи конник представлява тракийски бог, комуто те се и посвещават. Стига се до извода, че траките, които са обичали най-много войната, лова и развъждането на коне, трябва да са имали бог на конниците⁴⁹⁵. Но тъй като с това не могат да се обяснят всички данни, които ни дават паметниците на тракийския конник, Г. Кацаров намира, че херосът е бил смятан и за могъщо природно същество, чиято дейност е обхващала всички области на човешкия

живот⁴⁹⁶ и дело⁴⁹⁷, но божество, което главно е покровителствувало мъжката дейност⁴⁹⁸. Изобразяването на речния бог в страничното поле на един релеф дава на хероса и черти на водно божество⁴⁹⁹. А фактът, че много светилища са близо до извори, доказвал според Г. Кацаров, че богът е бил считан за дарител на вода⁴⁹⁷. Наред с това обаче Г. Кацаров смята също, че в римско време херос освен като бог на лова е бил почитан главно като хтонично божество и като божество на плодородието и поради това е изобразяван с рога на изобилюето⁵⁰⁰ и че преди да бъде бог на лова, херосът бил почитан главно като хтонично божество и като такова е бил считан за покровител на растителността и дарител на плодородието⁵⁰¹. Разбира се, оброчните плочи не дават и не могат да дадат данни за такова развитие, защото земеделието не е отрасъл, който се развива преди лова. А другите изказвани от Г. Кацаров на различни места възгледи отразяват стремежа му да допълва нахвърления образ на хероса с черти, подсказани от новооткрит материал. Цялостно приемливо обяснение на култа Г. Кацаров не е дал. И Ростовцев смята, че селските жители на тракийските общини (кометите) в Мизия и Тракия и през римско време, както и по-рано, са говорили на своя език и почитали своите богове и между тях главно бога ловец и бога конник⁵⁰². Смятат херос за бог и по-нови изследователи, чиито работи не са посветени пряко на изследването на този култ. Като „главен бог“ и „централно божество“ се определя херос и в една новоизлязла работа, в която се приема даже за най-вероятно, че в коня като атрибут на хероса се крие древнотракийската религиозна основа за култа на това божество⁵⁰³.

В най-голяма пълнота се е опитал да очертае образа на херос върху основата на схващането му като бог Д. Дечев. Според него изобразяването на тракийския херос върху надгробни плочи от различни места на Тракия, а също и прозвището му *καταχυσίος* „подземен“ в една стела от Кюстенджа ни показват, че тракийският херос е преди всичко ловец на човешки души, които отнася със себе си в подземното царство и там им приобщава своя материален облик и начин на живеене⁵⁰⁴. Но според Д. Дечев „Херосът, бидейки властен да отнесе душата на човека в подземното царство, е могъл също да отблъсне и всяка болест и смъртна напасть, която би турнала преждевременно край на живота му в горния свят. Ето защо траките се обръщат към него за спасение и здраве, като разчитат, че вслушвайки се в техните молби, той ще отклони от тях болестите и смъртните напасти и така ще оправдае напълно даваните нему прозвища „спасител“. По този начин херосът добива и аспекта на лечител“⁵⁰⁵. А тъй като „животът зависи не само от подпочвените сили, над които властвува херосът, но и от дъжда и слънчевата светлина, той добива покрай хтоничния си характер и черти на ураническо божество“⁵⁰⁶. Това схващане се доуточнява от мисълта, че „тракийският херос като подземно божество разполага и с подпочвените сили, от които зависи растителността, плодородието, животът и прехраната на хората и животните“⁵⁰⁷. Херос според Д. Дечев бил и „бог на войната, понеже тя му давала

също възможност да отнесе човешките души в подземното царство и да ги приобщи със своя материален облик и начин на живеене⁵⁰⁸. А от това следва, че освен Арес, който според античните автори е имал тракийски произход⁵⁰⁹, траките са почитали като бог на войната и херос. Тези мисли на Д. Дечев представляват негово дълбоко утвърдено схващане. Намираме ги разширени и в неговия „Очерк на религията на древните траки“. В тая си работа той посочва, че тракийският херос „като подземно божество може да разполага подобно на Плутон и с подпочвените богатства, и със земните сили, от които зависят растителността, плодородието и изобщо прехраната и поминъкът на хората. Като дарител на богатства, скрити в недрата на земята, той е покровител и на рударството.“ Херос „е могъл също да отблъсне и всяка сила, която преждевременно би турила край на човешкия живот и тъй би го заставила против волята му да отнесе човешката душа в подземното царство. А такава сила притежават болестите. . . . Той е разположен да отклони от тях (хората) болестите и причиняваната от тях преждевременна смърт.“⁵¹⁰ „Херосът като бог лечител е в състояние да отправи своето копие против глигана и всякакъв вид зверове, които олицетворяват болестите, и тъй да се превърне в ловец на демоните, които причиняват преждевременната смърт. Но смъртта може да се предизвика не само от болести, а също и от човешко насилие, и от война. В такъв случай той е властен. . . да се превърне. . . в ловец на човешки души, които още не биха желали да се приобщат с него, с други думи, в бог-насилник, в бог-воин.“ Тая страна на хероса е изразена с прозвищата „инвиктус“ (непобедим) и „пропилайос“ („отблъскващ всяка вражеска напаст от вратите на града“)⁵¹¹. Следователно, като излиза от идеята, че херосът е ловец на души и като такъв — подземно божество, Д. Дечев стига до мисълта, че той е и надземно, и небесно божество. Той впрочем и сам е съзнавал, че херосът в неговото тълкуване се превръща в бог на всичко, и заключава: „Херос се явява в римската епоха, към която принадлежат главно посветените нему релефи, като истински пантеос, т. е. „всебог“⁵¹².

Разбира се, мъчно може да се приеме, че езическата древност е създадала някакъв бог на всичко и че траките са създателите на идеята за единния бог в лицето на херос, макар че тази идея се изказва и днес⁸⁰⁹. Но Дечев не се е спрял и при мисълта си за някакъв всебог. Някои надписи, изображения и сведения са го заставили да потърси и други обяснения. Обстоятелството, че „Херос се явява като божество с най-разнообразни аспекти“, според него се оказва нещо, което „би могло да доведе до създаване на отделни божества, които биха поделили тоя или оня аспект на хероса“⁵¹³. Но такова развитие пък от монотеизъм към политеизъм е съвсем необосновано, незакономерно и не е забелязано в развитието на никое общество. Непонятно е и това, защо, след като някои аспекти на херос преминават върху други божества, той продължава да бъде почитан пак заради тези си аспекти. Не може да се разбере и защо при вярата, че „Херосът е достатъчно силен, за да ошастливи човека в горния и долния свят, като

задоволи нуждите му и отстрани от него „всякакви напасти“, която вяра е „съдействувала да се превърне херос в божество на широките народни маси“⁵¹³, траките са чувствували нуждата един или друг негов аспект да поемат други божества, което значи да се появяват божества, по-слаби от херос поради простата причина, че са имали вече само един от неговите аспекти, докато той ги е притежавал всичките.

Неубедителни са и обясненията за произхода на идеята за хероса у траките, които дава Д. Дечев. Според него херос, „прединдоевропейският бог-ловец“, „у траките добил облика на конник, който в повечето случаи е и ловец“, докато „у гърците той е запазил първоначалния си облик на бог-пешак, който обаче е лишен от атрибутите на ловеца, каквито са кучето и копието“⁵¹⁴. Не допринася за изясняването на проблема и свързването на херос с критския бог Загревс от „епохата, която предхожда века на Омира и в която той още не е бил поставен в някаква връзка с коня“, но чието име означава „свършен (или) божествен ловец“⁵¹⁵, нито отъждествяването на Загревс с Дионис⁵¹⁶, нито мисълта, че „траките обаче са счели за необходимо да подчертаят и по свой начин катахтоничния характер на прединдоевропейското божество, като на първо време му придали като атрибут коня и след това го превърнали в ездач“⁵¹⁴. Опитът на Д. Дечев да постигне въз основа на археологичния материал и на лингвистични тълкувания цялостно обяснение на херос трябва да се смята за несполучлив. На всяка крачка той е бил изправен пред елементи от изображенията и пред надписи, които е трябвало да съгласува с основната си идея чрез нови построения, често несъвместими помежду си и с историческите закономерности. Несполуката на Д. Дечев се дължи обаче не на недостатъчна задълбоченост и ерудиция или на склонност към ефектни обобщения; тя е несполука на тезата, че херос е бил у траките бог. И в това е заслугата на тоя изследовател, който упорито изчерпва всичките възможности на това схващане. За жалост този извод не е бил направен от по-късните изследователи.

Преди да преминем към разглеждане на историческите и археологическите материали, за да изясним същността на култа на хероса, ще се спрем на няколко положения, които не позволяват да се мисли, че това е било култ на един или на най-главния тракийски бог. Ако „херос“, чийто култ е играл според Г. Кацаров предпочитана роля в религиозния живот на старите траки⁴⁸², беше бог, той би бил известен на гръцкия историк Херодот. Но той, като посочва, че траките почитали от боговете само Арес, Дионис и Артемида, а отделно от народа царете почитали повече от всички богове Хермес, като извеждали от него и произхода си⁵¹⁷, не споменава никакъв бог Херос. Ако херос беше почитан от траките като бог, необяснимо е също, че докато Арес, комуто няма посветена в Тракия оброчна площ, минава и у гърците под своето тракийско име, че докато под своето тракийско име е позната и Бендида, с една гръцка дума се назовава изведнъж един тракийски бог, без при това херос да е име на някакъв бог у гърците. Съвсем не може да се разбере и защо всебо-

Херос, богът на плодородието, на всяка мъжка дейност и т. н. и т. н. е бил изобразяван и в надгробни паметници, стели и плочи. А плочи с изображение на херос са намерени като надгробни паметници на различни места в Тракия⁵¹⁸. Каменни релефи с тракийския конник се срещат и в Северна България. От тях нека споменем плочата, намерена в Голяма Франга, Варненско. Върху нея е изобразен кон, който „настъпва“ с лявото копито нисък и валчест жертвеник, зад който стърчи дръвче, цяло покрито с листа и плодове; около дръвчето се увива змия. Конникът е придружен от куче и от съдържанието на надписа може да се заключи, че плочата е надгробен паметник на покойник, чието име се и споменава⁵¹⁹. От особено значение е и посветеният на херос релеф от Белоградец, Варненско, с надгробна епитаграма, който релеф е бил поставен, както се посочва, на празника на мъртвите, Розалиите⁵²⁰. А свързват с този празник хероса и три други стели⁵²⁰. В Пиперица, Санданско, пък е намерена върху семейна гробница стела с изображение на хероса, под което са дадени и образите на живите членове на семейството⁵²¹. Но и тази стела, която не може да не породи съмнение в тезата, че херос е бил в религиозния култ на траките един всебог, не разколебава Д. Дечев и той без каквато и да е резервираност я обяснява с това, че семейните гробници „са били превърнати в един вид светилища на хероса като божество“ и че чрез изобразяването на живите членове на семейството там „траките са искали да спечелят благоволенieto на хероса, за да си осигурят не само блажен задгробен живот, но и здраве и задоволителен поминък, докато са още живи“⁵²², защото „тракийският херос се явява като божество, от което зависи човешкият живот както в горния, така и в долния свят“⁵²³. На никое божество обаче не е било уредено и не е могло да бъде уредено светилище над гроб. Мисълта, че гроб или гробница може да бъде светилище на бог, е неприемлива. Но върху смисъла на тази стела ще се върнем по-късно.

А ако култът на хероса не е бил култ на някакъв тракийски бог, какво собствено е представлявал той? Изображенията и надписите върху релефите с тракийския конник, които траките са държали някога в ръцете си и поставяли в своите светилища и над гробовете на близките си, за да си осигурят закрилата или за да благодарят за нея на хероса, са били и си остават единственият материал и днес, който може да бъде изходна точка за нови разчитания и тълкувания, за нови търсения за разрешаване на въпросите, свързани с религиозния живот на траките и със същността на култа на херос. Към релефите с тракийския конник трябва да се насочи всяко изследване на същността на този основен тракийски култ, без чието изясняване не може да се хвърли светлина и върху някои моменти от духовната култура на българите с оглед да се установят тракийското наследство и самобитните черти в нея.

Основната фигура в релефите е конникът, поради което и те биват наречени от първия им изследовател Дюмон релефи с тракийския конник. От фигурите под коня и от онова, което конникът държи в ръце, може да се определи конникът в редица релефи като ловец.

Към представата за ловец и лов ни отвеждат изображенията на куче, сърна, глиган, заек. Изобразено е куче, защото то от древни времена е било помощник на ловеца; изобразени са глигани, сърни, зайци, защото това е бил най-често срещаният дивеч в пределите, които са населявали траките. Мъчно може да се приеме, че глиганът трябва да изобразява „злото“⁵²⁴, че глиганът, „срещу който херосът отправя копие, олицетворява смъртоносната напаст, която крие в себе си болестта“⁵²⁵, че „дивечът олицетворява смъртоносната напаст, от която херосът лечител е спасил самия посветител на релефа“⁵²⁵, когато е било щастие за ловеца да убие глиган поради вкусното му месо и когато дивечът е бил основната храна векове наред. Още по-неубедително е и предположението, че и заекът може да бъде символ на злото. А същото важи и за сърната. Изображението на конника и на фигурите в релефите отразява едно конкретно виждане. Израз на това е и самото облекло на конника, което е тракийско. Развяващата се назад от конника наметка е била народна носия на тракийското население. А от заварените в Тесалия и Македония траки я заемат поселилите се там гърци и я разпространяват и в другите части на Гърция. Символно-религиозното усложнено тълкуване на изображенията не държи сметка за културното стъпало, на което са се намирали траките, превръща живите образи в знаци, откъсва изображението от тогавашната духовна и материална действителност и пречи по тоя начин да се схване истинският смисъл на изображенията. Само битово тълкуване на изображенията може да ни приближи към истината за траките, към техния първичен и груб, но пълнокръвен живот, към тяхното виждане, първично, примитивно. Тълкуването на глигана или на заека от някои автори като символ на злото идва под влияние на християнската иконография с нейната богата алегоричност, според която злото или езичеството биват побеждавани от християнския светец.

И лъвът в релефите с тракийския конник е бил може би не някаква заета, традиционна фигура, а животно, което е обитавало някои области на Балканския полуостров по времето на зараждането на култа на конника у траките и е било преследвано. Така според разказа на Херодот за похода на Ксеркса през Тракия „по пътя лъвовете нападнали камилите му“ и „в тия местности (между реката Нест (Места) и реката Ахелой) има много лъвове и диви бикове“⁵²⁶, а според Ксенофонт лъвовете имало „около планината Пангей и Китос, която е над Македония“⁵²⁷. Според Павзаний пък „Тук, в Олимп, Полидам победил един лъв, голям и силен звяр, без всякакво оръжие“⁵²⁸. Появата на лъва върху релефите може да отразява и един конкретен момент — избиването на лъвовете, за да се осигури безопасността на ловеца и за да се премахне един звяр, който е унищожавал дивеча и така намалявал възможностите за богат лов. В този смисъл може да се тълкува релефът от Караагач, Пловдивско, на който е изобразен ездач, чиято „дясна ръка е вдигната със замах... за да удари разярения лъв“, който „е повалил и ухапал един бик“⁵²⁹. За такова тълкуване на изображението дава основание и Одисеята: в изготве-

от Хефест щит на Ахил са изобразени два лъва, които нападат

След стадото си вървят четирима от злато пастири,
А пък след тях тичат девет леконоги и зли псета.
Но изведнъж пред първите крави се явяват отнякъде
два безстрашни хищни лъва и налитат стремително
върху бика и го те отвличат бързо надалеко.

(Одисей, XVIII, 910—914)

И напразно се мъчат хората там да ги прогонят,
и насъскват злите и едри кучета срещу лъвовете.

(Одисей, XVIII, 921—922)

Навярно подобен смисъл има и изображението, в което лъв преследва бягащ глиган. Обяснението, че в него лъвът „играе ролята на куче“, ⁵³⁰ би могло да се обоснове по-трудно.

И фигурата на мъж, който се държи за опашката на коня, която фигура се явява в някои релефи, може да се свърже с ловна сцена, ако се приеме, че това е слуга или роб, който придружава тракиец при лова като негов помощник. Може би, както посочва Д. Дечев, слугата, „за да приравни своя ход с ездата на коня, се вижда принуден да се хване за опашката му“ ⁵³¹. Не е необходимо обаче да се смята, че конникът представлява „знатен тракиец“. През бронзовата епоха всеки тракиец е могъл да има роби, защото „заловените пленници... не били избивани, а били разпределяни от отделните семейства като роби“ ⁵³². А изглежда, че „през втората половина на VII в. пр. н. е. някои тракийски племена вече действително са достигнали този стадий на развитие, когато не убивали своите военнопленници“ ⁵³³. От някои релефи може да се заключи, че конникът е бил виждан и като победоносен воин. Така например в един релеф от Тракия под краката на коня е изобразена мъжка фигура, паднала на колене, с ръце, извити на гръб, която фигура представлява пленник или победен враг ⁵³⁴. А може би и мъжът, който държи опашката на коня, изобразява в някои релефи не роб, който придружава конника на лов, а пленник. Основание за такова тълкуване дава народната песен за Крали Марко и Муса Кеседжия, според която победеният бива поведен, вързан за опашката на коня (СбНУ, XIV, стр. 87). Едно двойно виждане на въпросната фигура може да е зависело от мястото и слугата на поставянето на релефа.

Съществена особеност в изобразяването на конника е липсата на крака в строго определена форма образ, липсата на установен тип на самия херос. Напротив, в много релефи личи стремението към портретиране, към индивидуализирано и конкретно изобразяване. В Кападокия, Пловдивско, е намерена статуя, която изобразява яздец на кон, облечен в конник, облут в ловджийски тракийски обувки, с къс хитон, стегнат с пояс, с вдигната дясна ръка за нанасяне на удар с копие, с лъв

и бик, дадени под коня, размерите на която статуя (1,61 м/1,5 м и 0,36 м) могат да се сравнят само с Мадарския конник, който е висок 1,60 м, и Солунския конник, висок 1,77 м⁵²⁹. Статуята според някои изследователи е била поставена може би в малък храм или святилище, издигнато върху гробницата на тракийски първенец, почитан след смъртта си като герой⁵³⁴, или пък е била сложена направо, именно върху гробница. А тази статуя, както и надгробните статуи на тракийския конник от Демирджилер (Нова махала) представляват „истински портрети“⁵³⁵. Статуята от Караагач създава даже впечатление у някои изследователи, че „скулпторът ще е имал за цел да изобрази един определен, нему зададен портрет... По тая причина е изобразил конник брадат, с къса прическа, когато митологичният бог или герой конник бива изобразен с лице по-идеално, юношеско, без брада и с коса, високо накъдрена. Твърде вероятно е, че тая статуя представя надгробен паметник на някой тракийски първенец от III–IV в. сл. н. е. с коса и брада, късо остригана, както е било на мода тогава, от времето на Макрина до Константин Велики“⁵³⁵. Следователно в статуята от Караагач, Пловдивско, херосът има конкретни индивидуално определени черти, чертите сигурно на покойника, над чиято гробница статуята е била поставена. А от това може да се направи изводът, че херосът в представите на траките е бил същество, което съвсем естествено е могло да приеме чертите на определен покойник, на покойник от семейството.

В кръга на семейството ни затварят изображенията на конника и образите на жените и децата на покойника. Такъв е случаят с надгробната стела от Енидже. Тук пред покойника, изобразен като конник, се виждат неговата жена и двете му деца. В надгробна стела от Варна пред покойника, изобразен като конник, е дадена жена му, седнала пред него⁵³⁶. В стелата от Пиперица, Санданско, са дадени и образите на живите членове на семейството. Свързва хероса със семейството и една оброчна плоча от Люблен, Поповско. В тази плоча пред конника е изобразена домакинята, която му поднася приготвената от нея питка⁵³⁷. Същевременно тук е отразен и един момент от обредите при култа на хероса — безкръвното приношение, което ни напомня твърде много обредната пита, която се меси и раздава на Гергьовден. Портретирането на образа на конника, както и самото обстоятелство, че изображения на тракийския конник се срещат върху много надгробни паметници, стели и саркофази, показва убедително, че съществува някаква пряка връзка между култа на конника и култа на мъртвите. Тази връзка намира израз и в това, че в някои надгробни паметници, посветени на хероса, не е изобразен конник, а само погребално угощение⁵³⁸. А и изображението на триножна трапеза със сложени ястия в някои релефи⁵³⁹ трябва да се разглежда като момент от погребално угощение.

Отклоненията от общия тип на конника, явните белези на един стремеж към портретиране е изправял пред затруднения привържениците на схващането, че херос е бог, и те е трябвало да приемат изображения на плочите конник и за нещо друго. Така някои релефи

карат Г. Кацаров да смята, че се касае при тях за „локални божества, които понякога били схващани и означавани като герои“⁵⁴⁰, или че „боговете, изобразени като конници, са посредници между хора, а върховния бог на небето и слънцето“⁵⁴¹, за да стигне до мисълта, че „що се отнася до тракийския бог на конниците, тракийските скулптори са заели за своето образно предаване гръцките изображения за героите конници, прибавили са към тях допълнителни образи и са ги употребявали без разлика както за изобразяване на самия бог, така и за това на херонизираните мъртви“⁴⁸². Но нито е възможно изображението на един бог, и то бога на земеделието, „на всяка човешка дейност“, „на плодородието“, „на здравето“ и т. н., да приема чертите на определено лице, на близък покойник и да бъде поставен над гроб, нито пък да бъде изобразен един смъртник по типа на един бог при схващанията за бога преди две хилядолетия. Срещането на изображението на тракийския конник над гробове и портретирането на образа не могат да се съгласуват убедително и с мисълта, че „покойникът се изобразява като бога конник и отъждествява с него“, че „след смъртта си тракиецът ставал сам бог-конник и води същия живот като бога конник“⁵⁴³, защото това значи, че няма изобщо бог херос, а богове, чийто брой е равен на покойниците, и че покойникът е и покойник, и свой бог, като бог на мъртвите.

Липсата на здраво установен задължителен тип на хероса, какъвто се наблюдава при изобразяването на всички богове в древността, значителните индивидуални отклонения в различните релефи не могат да се обяснят и с това, че „богът конник“ не бил получил още ясни очертания в представите на каменоделците, тъй като възниква въпросът, защо не е получил този бог ясни очертания в представите на каменоделците, след като те са го работили близо два века, и то във връзка със старинен култ, който е съществувал векове преди появата на каменните релефи, които може би са били предшествувани и от оброчни плочи върху нетраен материал. Единственото обяснение, което може да се даде, е, че основната представа за хероса е съдържала възможността да бъдат дадени наред с характерните общи елементи и конкретно определени черти, че конникът е бил схващан като образ, който по своята същина е могъл да приема напълно естествено и чертите на един определен покойник. А подобно положение може да се яви само ако приемем, че конникът, херосът, е бил схващан като обобщен образ на прадеда в дадено семейство или род, който при особено изявил се през живота си тракиец е могъл да вземе и е вземал в представите на членовете на семейството, в кръга на култа на прадеда и конкретните черти на нов покойник. Приемем ли, че конникът е бил почитан от траките като дух на прадеда, бихме могли да разберем и връзката му с култа на мъртвите, от който той е произлязъл и с който е свързан. А това правя вече понятно и поставянето на релефите с херос над гробове и гробници и изобразяването на живите членове от семейството върху оброчните плочи. Прадедът закрилник е същество невидимо и могъщо, но той е един отдавнашен покойник от семейството и рода и са-

това връзка би могло да се поддържа с него в местата, определени за покойниците от семейството и рода, към които и той принадлежи и за които той се грижи.

Липсата на установен единен тип на хероса следователно не е никаква слабост в изразяване на религиозното схващане на хероса, а непосредствен негов израз. В едни случаи тя се е дължала на това, че каменоделците или ваятелите са получавали от близките, които са им възлагали изработването на релефите, и редица конкретни указания, когато семейството поради изключителните способности, сила, смелост и сръчност на даден покойник е искало да се постави под закрилата и на неговия дух. Това е бил единият път, който е водел до портретирането на конника. Това е било явление, пряко свързано с култа на прадедите и се е срещало всред селското население през римско време.

В други случаи обаче портретирането на образа на конника, т. е. изразяването на покойника чрез канонизирания образ на конника, е представлявало само едно негово възвеличаване, едно хероизиране. Това се е срещало всред богатия тракийски слой, у който е избликнал култът на прадеда поради появата на гръко-римските богове. Тук образът на конника е бил сведен до форма и култът на прадеда — до култ на мъртвите. Хероизираният покойник обаче не е бил същество, от което са търсели закрила, а член на семейството, който е бил честуван и прославян от своите близки. Обстоятелството, че в Македония релефите с тракийския конник са посветени предимно на хероизирани мъртъвци, показва, че римското влияние и разпространението на преизградения от римляните Розалии, както и гръцкият култ на героите ще са били от съществено значение за оформянето на тази страна от култа на хероса.

Трябва да се отбележи, че първите изследователи, които са проучвали плочите с тракийския конник и които не са били обвързани от никакви тези и изказвания във връзка с култа, са се насочили по-правилно към тълкуването на изображенията. Според Б. Дякович разнообразните физиологични типове на изобразяваните от скулпторите конници могат да се обяснят със смъртния произход на различните герои; а във връзка с една статуя, представена от Дегран, той изтъква, че това е образът на покойник, а не на бог, тъй като за разлика от общия тип на тракийските конници изобразеният герой е и с брада⁵⁴⁴. В. Добруски смята, че „по-голямата част от релефите с конници представят митични герои, почитани от тракийците като богове“⁵⁴⁵. Но той посочва също така, че релефите от Македония, които изобразяват конника на лов, с глиган под него и със змия, която се увива около дърво пред него, са посветени без изключение на хероизирани мъртъвци^{546 547 548}. От по-новите изследователи Г. Михайлов единствено изтъква, че някои от каменните релефи са в тясна връзка с мъртвите и техния култ⁵⁴⁹.

Но защо е бил виждан от траките духът на прадеда в образа на конник, на ловец или воин? Преди да се премине към обяснението на този образ чрез някакъв прединдоевропейски бог-ловец, би трябвало

да се установи дали той не е могъл и не е трябвало да се зароди у
самите траки. Като конник може да бъде виждан духът на покойника
или духът на прадеда преди всичко у народ, у който коневъдството е
било особено развито, у който конят със своята бързина и издръжли-
вост в лов и във война е донасял успеха, победата и с това е станал
атрибут на героя. А тъкмо със своята любов към конете и към ездата
са се славили в древността траките. Още Омир говори за „земята на
коневъдците тракийци“⁵⁵⁰, за „снежните планини на коневъдците тра-
кийци“⁵⁵¹ и нарича Тракия „страна на пъргави ездачи и конекротител-
тели“⁵⁵². Говори за „коневъдна Тракия“ и Хезиод⁵⁵³. Софокъл нарича
траките „конелюбовни“⁵⁵⁴. А за конете на Рес Псевдоеврипид казва:

белите му коне, чудни в нощта. Те се белеят като перата на ре-
чен лебед... никоя страна не притежава такава двойка коне⁵⁵⁵. И
за изображенията, в които конникът се явява ловец и воин, може да
се търси връзка с тракийския бит. Прадедът е могъл да бъде виж-
дан в образа на ловец през време на първобитнообщинния и на мат-
риархално-родовия строй, когато ловът е бил основно занятие на
мъжа. И копието като оръжие дава основание за по-ранно датиране
на зараждането на основния култов образ, докато срещането на ку-
чето в изображенията, което може да се е явило и по-късно, ни при-
движват към неолита, когато именно бива опитомено кучето. У тра-
ките ловът ще е заемал изключително място. Това може да се за-
ключи и от зверинния стил в тяхната орнаментика. А за страстта на
тракийските владетели към лова и през късната античност говори об-
стоятелството, че те са определяли ловни резервати за дивеч, и че
римляните устройвали по-късно ловни паркове тъкмо „по тракийски
образец“⁵⁵⁶. Конникът не отразява обожествяване на природните си-
ли, което получава у земеделските народи подчертано развитие по-
ради това, че успехът в този отрасъл зависи не толкова от човека,
от неговите сили, сръчност и смелост, колкото от природните явления.

През бронзовата епоха, когато става натрупване на първите бо-
гатства, когато започват междуродовите и междуплеменните сблъск-
вания с цел да се грабят натрупаните излишъци добитък и пленни-
ци⁵⁵⁷, когато бележката на Херодот „да обработват земята се смята
от траките за най-безчестно, да живееш от война и грабеж — най-
хубаво“⁵⁵⁸, е характеризирала навярно не само племенната върхушка
и не само периода до IX век, конникът получава и облика на непо-
бедим воин. А с нападения за грабежи траките продължавали да се
занимават и през римско време поради големите различия в натру-
паните богатства у тях и у римляните. В древността траките се сла-
вели със своята воинственост и със своята сила и издръжливост, коя-
то ги е правела трудно побеждаван враг. Ариан характеризира тра-
ките като „най-здрави и най-войнствени между племената на Евро-
па“⁵⁵⁹. И император Юстиниан е изтъквал военната сила и храброс-
та у траките⁵⁶⁰. Римляните се натъкнали на упорита съпротива на
тракийските племена, което довело до тежки и продължителни воен-
ни походи; техните военни експедиции във вътрешността на страната
дълго време не донасяли трайни резултати и често римските легио-

ни търпели тежки поражения⁵⁶⁰. Известни са и редицата въстания на траките. А във въстанието през 26 г. само високата военна техника и организация на римляните е могла да вземе връх над храбростта и самоотвержената борба на свободолюбивите траки⁵⁶¹. Затова и по-късно, след завладяването на траките, броят на наемните тракийски войници в римската войска е бил толкова голям, че според Момзен „едва ли друга някоя провинция е дала толкова многоброен материал за всички отдели на военните сили и особено за конницата и флотата, колкото тая стара родина на борците и наемните войници“⁵⁶².

Траките са воювали в древността като конници и с това те са се отличавали в Балканския полуостров от гърците. Представата за едните и другите, а с това и обяснение за образа на конника у траките и като воин дава описанието на едно сражение от Ксенофонт: „На разсъмване хълмът, на който били разположени гърците, бил обграден от много конници и леко въоръжени тракийци, които все повече се стичали. Те нападнали тежко въоръжените гърци, без да се излагат на опасност, защото гърците нямали ни стрелци, ни копие-носци, ни конници“⁵⁶³.

Коневъдството и любовта към конете и ездата, пристрастието към лова и войната дават достатъчно основания, за да се търси зараждането на образа на конника у самите траки. Конникът, това е тракиецът, който е яздел своя любим кон, който се е носел буен и неудържим, силен и волен из земята на Тракия, поради което и наметката на конника в релефите е развята и когато конят в изображението не галопира, а е даден в бавен ход или неподвижен. Конник си е оставал за траките тракиецът и след смъртта си. Култът на прадедите не е възникнал у траките с оброчните плочи. Години и векове те са виждали духа на покойника като конник, който и след смъртта си продължава да се носи над земята на траките. До каква степен у траките представата за силата и непобедимостта е била свързана с ездата, се вижда и от това, че Хермес, почитан като закрилник на стадата (предимно от овци и кози), е бил изобразяван от тях като ездач на овен, което изображение в една статуйка и върху една монета има тъкмо „тракийски характер и е създадено по аналогия на тракийския конник“⁵⁶⁴, Артемида язди елен⁵⁶⁵, а и Аполон⁵⁶⁶ и Дионис се явяват в някои изображения като конници⁵⁶⁷. У траките дълго се пазел споменът за ловци, които винаги са се връщали с богат лов, и за воини, които не са били побеждавани в никое сблъскване и сражение. Разказвали се и легенди. И така се е създал образът на ловкия ловец и на всепобеждаващия воин, гордост за семейството и рода, чиято помощ след смъртта им се призовавала и виждала в успехите на живите, защото, когато някой член от дадено семейство или род е притежавал изключителни качества като ловец и воин, то върху основата на вярата в безсмъртието се зараждала мисълта, че покровителството на мъртвия, който продължава да съществува в друга форма, би могло да даде решително предимство на неговия обикновен потомък. При диференцирането на стопанския живот, при

развитието на земеделието, скотовъдството и занаятите или при про-
явя в областта на лечението или на изкуствата прадедът в даден род
и семейство, изявил своята изключителност, естествено е ставал по-
кровител и в по-широк кръг, с което е растяла и сферата на него-
вата власт. При тази изходна точка вече може съвсем естествено да
се обясни и многообразието на страничните изображения на реле-
фите и особено на надписите и прозвищата на херос, които ще раз-
гледаме по-нататък.

Отглас на процеса, при който духът на смелия и ловък тракиец
се издига до основен култов образ, се долавя в българските вярва-
ния относно това, кой и как се е превръщал в стопан, които вярва-
ния разкриват вече завършен процес — отглас на тракийските вяр-
вания. Но ако конникът в оброчните плочи представлява духът — за-
крилник на прадеда, какво изобразява змията, увита около дървото
над жертвения камък, което изображение намираме отдясно в по-го-
лямата част от релефите? Ако изхождаме от схващането на змията у
нас като дух на прадеда и като стопанин на недвижимите имоти —
къщата, землището и др. . . ., би трябвало да заключим, че у траките
е имало едно двойно изобразяване на духа закрилник — като кон-
ник и като змия. Култът на конника и представата за закрилника са
били в развитие, което е предхождало с векове онова, което намира-
ме в каменните релефи от II—IV в., и двойното изобразяване говори
за двойнствено схващане, което известно време е съществувало у
траките и сигурно никога не е изчезвало напълно. Такова предполо-
жение се подкрепя и от двойнственото схващане за стопана у бълга-
рите — като човек на кон, юнак и др. и като змия — и го обяснява
напълно. Тук трябва веднага да поясним, че двойнствеността, която
отбелязваме, не се дължи на обстоятелството, че според нас конни-
кът изобразява духа на прадеда. Същата двойнственост отбелязват и
онези изследователи, за които конникът изобразява бог. Д. Дечев
смята, че змията в оброчните плочи се явява същество, което също
закриля човека, неговия труд и дом⁵⁶⁸. Но неговото схващане е и про-
тиворечиво, защото другаде посочва, че змията около дървото изоб-
разява „преждевременно заплашената от смърт душа на посветителя
на релефа“⁵²⁵ или че „змията на дървото до олтара . . . олицетворява
душата на покойника, преди да влезе в подземното царство“, а „хе-
росът трябва да бъде умилолюбив от близките на покойника чрез
жертвоприношение, за да отнесе там душата на смъртника“⁵⁶⁹. Раз-
бира се, ако херос е „ловец на човешки души“, ако той „отмъква ду-
шите на умрелите в подземното царство“⁵⁶⁹, съвсем не е ясно пък за-
що трябва да бъде умилолюбив, за да върши това.

Трябва обаче да се обърне особено внимание на това, че змията
е изобразявана винаги увита около дърво, под което се намира жерт-
вен камък, защото съчетанието на тези три елемента представлява в
същност, както установихме това у нас, оброк, оброчно място, какво-
то ще е било и древнотракийското светилище: змията в релефите е
закрилникът на obroka и на местността, където obrokът се намира,
дървото е свещеното дърво на obroka, в което обитава закрилникът на

мястото под образа на змия, а камъкът е жертвеникът, на който във всеки оброк се извършват жертвоприношенията в чест на закрилника. При това дървото е разлистено поради връзката на култа с пролетта. С представата за оброците, които лежат винаги край вода, и с обичаите, свързани с измиване, къпане в реки и извори, може да се свърже и изображението на повалена урна, из която изтича вода, в някои релефи от Пловдив и Глава Панега⁵⁷⁰, та и изобразяването на голи нимфи, които държат делва, от която тече вода, в релефите, نامерени в светилището при Саладиново, на 10 км югоизточно от Пазарджик⁵⁷¹. Посочените елементи на изображението дават с художествена изразителност, простота и лаконичност оброка. И това изображение би се покрило напълно с изображението, с което и днес някой художник от народа би поискал да предаде примитивно един български оброк във връзка с народното вярване в стопана. Изобразяването на оброка в тракийските релефи е трябвало да им придаде оброчен характер. И тъкмо изображението на дървото, змията и жертвеника в релефите доказва, че българският оброк е тракийското светилище.

За външния вид и за мястото, което са заемали древнотракийските оброци в живота на траките, може да се съди от едно сведение за цар Котис (384—360 пр. н. е.), който „обхождал страната и гдето съзирал места, засенчени с дървета и надарени с вода, устройвал ги като трапезарии. И когато се представял случай, отивал по тия места, принасял жертва на боговете и пребивавал там със своите сановници“⁵⁷². Това сведение показва какви места са избирали траките за оброци даже ако приемем, че Котис не е спирал в същност на установени вече от населението такива места и свързването на тези места с жертвоприношения и общи трапези. Сигурно и храмът на Бендида, който според Тит Ливий (през II в. пр. н. е.) се е намирал „на открито място“⁵⁷³, ще е бил именно един от многобройните тракийски оброци.

Релефите ни обясняват и защо закрилникът на оброка и на светилището е бил виждан от българите в образа на змия. Те ни обясняват и връзката между оброчните места у българите и у траките — светилища на духа закрилник. А връзката между образа на конника и на змията, както вече посочихме, отразява връзката между духа на прадеда като същество от света на мъртвите от подземния свят и змията, която живее в земята, в дупки и скални пукнатини; както змията, така и мъртвият имат жилището си в земята. Самата етимология на думата змия ни отвежда тъкмо към думата земя. Още нещо, което навярно е укрепило тая връзка, е това, че змиите, които изчезват през зимата, се появяват напролет, около времето, когато и мъртвите „се връщат“ на земята. Представата за закрилника като змия показва връзката на тракийския култ с този на мъртвите за разлика от представите за боговете като олицетворения на природните явления.

Но изображението на оброка в тракийските релефи отразява с крайно пестеливи средства не само оброка като място, а и като култ.

това действие в чест на закрилника на семейството, селището и землището. Чрез излязлата от своето скривалище и изпълзяла по дървото змия е изразено, че закрилникът приема посвещението, дара, жертвата, които му се принасят, или че е пил вече от жертвената кръв. Същият момент отразява според нас и слагането на крака на коня върху червения (намокрен с жертвена кръв). Връзката между култовия образ на конника и култовото място е изразена чрез това, че конникът е обърнат с лице към оброка, а змията е протегнала спокойно глава към конника, и то на еднаква височина с него. С тия моменти в изображението релефът получава същевременно наред със своето благодатствено и заклинателно значение, явява се и израз на волята на дарителя да бъде прието приношението му.

В някои от релефите са дадени странични изображения. Даването на тези изображения, както и на повече елементи от свързаните с култа преживявания и представи е зависело навярно от майсторството на каменоделците и от материалните възможности на ония, които са поръчвали релефите. Трябва да се подчертае, че и тези изображения могат да се свържат с един култ на прадеда закрилник. В един релеф, който се намира в музея в Брухентал, под конника в една ивица е изобразен селянин, който заедно със своята жена принася жертва на хероса⁵⁷⁴. Това изображение характеризира жертвоприношението в чест на хероса като семейна жертва и напомня с това съвсем определено гергьовското жертвоприношение. Същевременно това изображение ни дава и момент от култа, който не се е изчерпвал с оброчната плоча като дар на херос. Схващането на хероса като дух на прадеда, закрилник на рода, а не като бог може да обясни и изображението на брадат херос, гол до кръста и с обути крака, който с камшик в лявата си ръка е седнал в кола, впрегната с два вола. Това изображение, намиращо се на една сребърна октодрахма у живеещите по Долна Струма дерони, според Бабелон представлява тракийец, считан за прадед на племето, което е изнамерило колата и опитомило диви бикове, за да обработва с тях земята⁵⁷⁵. Изобразяването на „речния бог“ (?) в страничното поле под конника⁵⁷⁶, както и повалената урна, от която изтича вода, отразява схващането на траките, че прадедът закрилник има отношение към водата — обитава край извори и може да дарява изворна и речна вода, което обяснява представата за стопана, който дарява вода, и гергьовските обичаи у българите да се къпят в реки и извори и в роса, да пият изворна и речна вода, да поръсват добитъка с китка, натопена в мълчана вода, които вече разгледахме.

Всички надписи върху релефите са на гръцки и латински език поради това, че тракийска писменост не е съществувала или не ни е свидетелствувана досега. Андротион съобщава, че никой от старите траки не знаел писмо, и същевременно обяснява липсата на тракийска писменост с това, че всички варвари, които обитавали Европа, смятали употребата на писмото за нещо срамно⁵⁷⁷. Гръцкият език на надписите отразява широкото проникване на гръцки език в Тракия и Холандия на колонистите през периода, към който се отнасят оброч-

ните плочи и преди него. Тракийците са били жизнен и способен народ. Те бързо заели място в римската държава, което е налагало общуване и на гръцки, и на латински език. Така например в Пауталия за по-малко от век се е стигнало до включване на тракийци в ръководния слой, както може да се заключи от един надпис, датиран от 135 г. сл. н. е.⁵⁷⁸, и от друг надгробен надпис от Търново⁵⁷⁹. През II и III в. се явяват и смесените бракове. В Никополис ад Иструм, неговата територия и поречията на горна Росица и горна Янтра, вероятно още през последните десетилетия на II в., а с по-усилен темп през III в. в процеса на смесението между романското и гръцкото население били включени и траките. По този начин се дошло до твърде лабопитни случаи на смесение между трите етнически елемента — романския, гръцкия и тракийския⁵⁷⁹. Но гръцкият език е бил официален не само в редица градове с тракийски характер на значителна част от населението, а се говорел и в селата. Така например в античния Св. Врач през II и III в., т. е. по времето, когато се появяват оброчните плочи на хероса, говорили на гръцки език не само жителите в града, а и жителите в селата, които са се намирали около тоя град⁵⁸⁰. Процесът на общуване на гръцкото и римското население с траките се е засилвал. Ставали по-оживени стопанските връзки между тях. Допринасяло за взаимното влияние между траки и римляни и включването на тракийски младежи в римските легиони и създаването на гарнизони и градове с римски облик.

При това положение гръцкият и латинският език са станали съвсем естествено и езици на тракийските култове, езици на надписите и посвещенията в оброчните плочи на конника. Самата дума херос е от гръцки произход, като у гърците тя е обхващала широк кръг от представи. Как може да се обясни заемането на името херос като име на конника? Изображенията върху оброчните плочи не дават основания да се предположи еднаквост на тракийския култ с чествването на херонте у гърците и още по-малко с другите схващания за „героя“ у тях. Вероятно е гръцката дума херос да е била еднаква или близка по значение с тракийската дума, с която са назовавали конника или духа на прадеда закрилник. Ето защо в съответствие със същността на култа на конника тая тракийска дума ще е значела господар в семейството и в рода, собственик на всичко, което родът или семейството са притежавали. Може би и заемката на думата херос от гръцки език в тракийски да е много по-стара от срещането ѝ в релефите.

Не е възможно траките да са заели думата херос от гръцките изображения и да са го схващали като собствено име, както мислят някои автори⁴⁸², при говоримото владение на гръцки език, когато на този език херос никога не е означавал име на бог или собствено име. А релефите са започнали да проникват у тракийското население, което се е намирало тъкмо около центровете с гръцки колонисти. Че думата херос не е била схващана като собствено име, а като нарицателно, може да се заключи и от оброчния надпис от Торе Нова, в който начело на листата на мистите стои име на мъж, наричан херос⁵⁸². Само ако се приеме, че думата херос се е схващала като нарицателно име, мо-

же да се разбере и употребата ѝ в множествено число — $\eta\rho\omega\varsigma$ ⁵⁸³ и с определението „нов“ $\nu\theta\omicron\varsigma$ ⁵⁸⁴. Обяснението на Д. Дечев, че „покойникът чрез приобщаването си с бога Херос сам се превръща в Херос“ ⁵⁸⁵ и че „тъй се дохожда до нови херои“ ⁵⁸⁶, е неубедително. Приемем ли обаче, че херос е нарицателно име и означава духът покровител на покойния дядо или прадед, веднага излизаме от кръга на вътрешната противоречивост и получаваме изходна точка, за да обясним съвършено логично и естествено и множественото число на думата и определението нови. В селището всяко семейство и род е имал свой прадед закрилник и всички те са прадеди закрилници — хероси, а когато в едно семейство или род е умирал човек, който се е издигал наред или след почитания някога прадед закрилник, явявал се е „нов“ прадед закрилник, когото започвали да почитат. Определението нов може да се обясни и чрез култа на стопана у българите, при който, както вече посочихме, в случаите, когато семейството или селището е било сполетявано от някакво голямо нещастие, са вярвали, че старият покровител ги е изоставил вече, за да „ловят“ нов светец, т. е. „нов стопан“.

Възможно е обичаят да се изобразява прадедът закрилник у траките да е бил зает от гърците поради това, че той е бил наричан на знаците на гръцката писменост би се предала с $\eta\rho\omega\varsigma$. Възможно е тракийски с дума, близка по звучене с херос, или с дума, която със

да е съществувала и на тракийски дума, съответна на херос ($ser(w)\os$) произведена също както и гръцката дума от корен, който е значел „защитник, пазител, покровител“ ⁵⁸⁷. Това значение отговаря на основната представа за прадеда закрилник, която ще е била определяща и за култа на тракийския конник. А може би славяните са се запознали пряко от траките с тракийската дума, предадена чрез думата херос, и тъкмо това да обяснява и появата на думата стопан (ин), като име на духа закрилник, който е господар, владетел и пазител на имота и на хората. И това ще е станало, когато у траките чертите на отделните конкретни личности, въздигани като закрилници от отделни семейства, родове, селища и стопански отрасли, все повече са избледнявали и се е оформила една обобщена представа за прадеда закрилник, така че той започва да се чествува просто под името херос, която дума някога ще е стояла като звание пред личното име на прадеда.

В много от оброчните релефи думата херос е употребена с известни определения, епитети, които са поставяли след нея. При запознаване с тях може да се установи, че те всички съответствуват на образа му като прадед закрилник, сходен с образа на стопана у българите. Така напълно съответствува на култа на конника като култ семеен и родов обстоятелството, че някои епитети го определят съвсем индивидуално, поради което и не се срещат в релефите от други места. Такъв е случаят в оброчните плочи от Елов дол и Сотирица, Брезнишко ⁵⁸⁸.

Епитетът подземен ($\kappa\alpha\tau\alpha\chi\tau\omicron\upsilon\iota\omicron\varsigma$) в една стела от Кюстенджа ⁵⁸⁹ изразява схващането, че херос като дух на прадеда е същество от

подземния свят, т. е. някогашен покойник, и че той продължава да живее и в гроба — под земята, а съвсем не означава, че той е „божество, което отнася със себе си в подземното царство душите на покойниците и там им приобщава своя материален облик и начин на живеене“⁵⁹⁰. Този епитет ни насочва към първичната връзка на херос с култа на мъртвите. Определението *αρχαῖος* означава родоначалник, основател, глава⁵⁹¹ на семейството или рода, а не само „върховен вожд“, за да се смята, че култът на херос има „национален характер“, когато при племенната разпокъсаност на траките и при етапа на историческото им развитие не би могло да става дума за някаква националност. Отглас на схващането на херос като родоначалник е и това, че според легендата епонимният херос Бистон е представен като син на хероса Кикон⁵⁹³, което отразява отношението между племената бистони и кикони. Потвърждават предположението, че херос е духът закрилник на прадеда, и личните имена, които се дават в някои оброчни плочи. Свързват хероса със семейството и рода и епитетите му *γενεῖς, παῖρος, παῖρος*. Този пряк смисъл е съвсем понятен при положението, че херосът е дух на прадеда, и прави напълно излишно да се мисли и във връзка с тях за някакъв национален характер на култа.

Връзката на духа на прадеда със семейството, с дома, така подчертано изразена при стопана, траките са изтъквали чрез епитета домашен (*κατοικαδής*)⁴⁹⁶. Херосът е бил схващан и подобно на стопана като дух — закрилник на селището, както се вижда от образното му определяне като пазител на градските порти (*ἥρως προπύλαιος* — стоящ пред вратите)⁵⁹⁵. В такъв ще е бил издигнат някой тракиец, който приживе се е отличил чрез защитата на селището, като е отблъснал вражески нападения. След смъртта си той вече е бил чествуван поради своите подвизи не само в кръга на семейството си и рода си, а е станал дух — закрилник на цялото селище, на всички жители, там, откъдето е могъл да проникне неприятелят — при градските порти. Същият смисъл има и свързването на стопана с прага на къщата. Но като изхожда от това прозвище, Д. Дечев смята, че богът-ловец на човешки души, „който е в състояние да премахне болести и смъртни напасти, може тъй също да ги отблъсне предвартелно“⁵⁹⁶.

Подкрепя схващането ни, че херос е бил чествуван от траките като дух на прадеда, сроден на българския стопан, един релеф, посветен му от коняр. Поднасянето на оброчната плоча е било придружено от жертвоприношение на коне в чест на хероса, който тук ще е бил считан за пръв коневъдец в рода. Приношението на коне може да се заключи от изобразените на долната рамка два коня⁵⁹⁷, като се има пред вид, че на една стела от Деркоз с посвещение на Зевс в надписа се казва, че посветителят принасял на Зевс често в жертва бикове, и в релефа на долната рамка са дадени тъкмо два бика, т. е. жертвените животни⁵⁹⁷. Утаспиос и Бетеспиос⁵⁹⁹ са навярно лични имена на траки, които са се прочули като конници или са се занимавали с коневъдство, защото при тези имена херосът се явява пак

закрилник на конете⁵⁹⁹. Закрилник на конете се явява херосът и в
релефа от Мизия⁶⁰⁰, поднесени от семейства, които са се зани-
мавали с коневъдство. Херос Сурегетес, както се вижда от един ре-
елеф⁶⁰¹, ще е закрилял говеждите стада като прадед на семейства или
род, които са развъждали такива стада, а херос Пирмерулас⁶⁰², ако
не е собствено име, а означава „попечител на пшеницата“⁶⁰³, ще е
бил прадед в семейство или род, които са се занимавали с производ-
ство на зърнени храни, както определено посочва един релеф⁶⁰⁴.

В релефи от Карабурун при Деркос и от Ахтопол се правят
посвещения на $\eta\rho\omega\varsigma \sigma\tau\epsilon\rho\alpha\nu\omicron\varsigma$ ⁶⁰⁵ като на покровител от онези, които от
устieto на Понта ($\sigma\tau\omicron\rho\alpha \pi\omicron\nu\tau\omicron\varsigma$) се връщали от открито море. И в
надпис от Тасос се среща ($\eta\rho\omega\varsigma \pi\alpha\nu\tau\omicron\varsigma$)⁶⁰⁶ не поради това, че херосът
имал „благоклонно отношение към мореплаването“⁶⁰⁷, а защото за
тамошните жители прадедът е бил моряк и е бил виждан като за-
крилник на моряците. Посветителите са имали пред вид едно кон-
кретно устие и конкретно море, а не устиета и морета изобщо.

Епитетът $\acute{\alpha}\nu\lambda\alpha\rho\chi\eta\tau\omicron\varsigma$, който се среща в някои оброчни плочи от
Търново и Стара Загора и означава „тоя, който обитава или закриля
рударските галерии“⁵³⁷, показва, че култът е бил упражняван в се-
мейство или род на рудари, които са чествували като свой закрил-
ник прадеда, който някога пръв се е посветил на този отрасъл, който
е открил ценни находища или се е особено проявил като рудар.

Духът на прадеда подобно на стопана е благоклонен към ония,
които го почитат, вслушва се в желанията им и затова съвсем естест-
ено може да бъде наричан и вслушващ се ($\epsilon\pi\eta\rho\omega\varsigma$)⁶⁰⁸. Като дух
закрилник, към който са се обръщали при заболяването на някой
член от семейството и са очаквали от него излечение от болестта
или от някаква беда, както установихме при някои от обредите в
чест на стопана, херосът е могъл да бъде наричан и „спасител“
($\sigma\omega\tau\eta\rho$), „спасяващ“ ($\sigma\omega\zeta\omega\nu$)⁶⁰⁹.

Схващането на хероса като воин може да обясни напълно епи-
тета му „непобедим“ (*invictus*). Прозвището $\chi\epsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ се е давало
на хероса сигурно не в смисъл на господ, а на господар, притежател,
владетел, повелител, домакин⁶¹⁰. А всичките тия значения напълно
съответствуват на представата за духа на прадеда. Следователно
херос $\eta\rho\omega\iota$ ⁶¹¹ няма защо да се превежда с „на господа Херос“ и
на бога Херос⁵⁴⁵ поради това, че се среща и пред името на Аполон,
значи просто „на господаря, повелителя, стопанина“.

А предположението, че даваният на хероса, особено в Тракия,
епитет $\chi\epsilon\rho\iota\omicron\varsigma$ е превод на името на тракийския цар $\rho\eta\tau\omicron\varsigma$ (от и. е. *rex*
лат. *rex* — цар)⁶¹², че има сходство между херос и Рез⁶¹⁴ и че ня-
кои образи върху релефите на хероса от Тракия отразяват народната
легенда за Рез⁶¹⁵, ни насочва също към значението „господар, вла-
детел, повелител“, а не „бог“. При положение, че оброчните релефи
са написани на гръцки език, че е гръцка и самата дума херос, съвсем
неубедително е извеждането на един от епитетите от една тракийска
дума, означаваща име на цар. Епитетите „свещен бог“ (*divus sanctus*),
„голям бог“ (*deus magnus*), „величествен бог“ (*deus augustus*), „на

бога Херос“ (*θεῶν Ἡρώ*)⁶¹⁶, „най-висш вслушващ се бог“ (*θεῶν ἐπιρροός μέγιστος*)⁶¹⁷ могат да се тълкуват като пренесени форми от гръко-римските култове и да се разглеждат като закономерно явление през времето, когато и някои хероси, както ще се изтъкне в по-нататъшното изложение, били приети от гърци и римляни и въздигнати в съответствие с техните религиозни култове в богове. Някои от тези епитети са могли да се явят и в средите на тракийската градска аристокрация като израз на желанието да се възвеличават по-койниците чрез приравняването им към по-висши култови образи. При представата, която са имали траките за хероса, за прадеда закрилник, епитетите, с които гърци и римляни са определяли своите богове, са могли да бъдат приети като форма за изразяване на почит и към духа на прадеда и на вярата, че той е властен да осъществи молбата на посветителя на оброчния дар. А и тракийският дух—закрилник на селища, по същината си е бил вече нещо, което е могло да се схваща според гръцката и римската терминология като „голям (велик) бог“. Епитетите, с които гърци и римляни са определяли своите божества, са били не само подходяща форма за възвеличаване на основния култов образ у траките, но и удобна форма в общия стремеж към обединяване на култовете.

От прегледа на епитетите на хероса може да се направи изводът, че те съответствуват на представата за духа на прадеда и напълно могат да се отнесат и към представата за стопана у българите. Но как да се обясни това, че в някои релефи на хероса стоят имената на различни богове? Така намерени са релефи с конника, посветени на Аполон⁶¹⁸, като в някои от тях вместо името му е дадена само характерната за Аполон лира⁶¹⁹. В някои релефи се дава и на Аполон епитетът „пропилайос“⁶²⁰. Г. Кацаров смята, че в един релеф „изобразеният конник е тъкмо Аполон“ и че „Аполон, който в Тракия се е радвал на голяма почит, е бил мислен и изобразяван и като конник“⁴⁹⁶. И В. Добруски говори за отъждествяване на Аполон с тракийския конник⁵⁴⁸. Някои изследователи смятат поради това, че тракийските конници представят Аполон или имат тясна връзка с култа на тоя бог⁴⁹⁷. А подобно схващане значи да се приеме, че при проникването си у траките култът на Аполон, който е бил „закрилник на културата, на изкуствата, на младостта, на стадата и нивите, на мореплаването, на пътищата, на клетвата срещу болетите. . . , спасител от опасности, убиец на дракона, стрелец. . . , очистител“⁶²¹, е напълно покрил древния тракийски култ. Но ако това е така, как да се обясни фактът, че освен Аполон се срещат и имената на други гръцки и римски божества? Така върху някои релефи се среща под изображението на херос и името на Посейдон⁶²². А в две оброчни плочи от Мала Азия е прибавено името на Плутон⁶²³. Върху олтар от Черна гора (Караорман), Чирпанско, с изображение на хероса намираме и гръцката Хеката⁶²⁴. Има релефи, посветени на Диана⁶²⁵, на Хигия⁶²⁶, на келтската богиня Епона, покровителка на коневъдството⁶²⁷, на Силван^{628 629}, почитан като покровител на стадата и на добитъка, и на Асклепий^{630 631}. Някои релефи на хероса са посветени ед-

современно и по на две божества. Така един релеф от светилището в ГЛАВА Панега с брадат конник е посветен на Силван и Диана⁶³², друг, също оттам, с брадат конник — на Силван и Силвестър⁶³³, а трети — на Асклепий и Афродита⁶³⁴. В това светилище са намерени и релефи с Асклепий и Хигия⁶³⁰. Брадат конник е посветен и на нимфите⁶³⁵. В релеф, намерен в околността на светилището на Аполон Лебренски в Мала Азия, се явяват имената на Юпитер и Зевс⁶³⁶. Според някои автори името на някой бог върху релефите на херос трябва да изясни някой от неговите аспекти^{637 638}. Но Д. Дечев приема, че е съществувал някакъв стремеж да се индивидуализират постепенно всички аспекти на херос и затова аспектите на херос, „които не са могли да се индивидуализират в отделни божества, са били изтъквани с имената и отчасти с атрибутите на гръцките божества, които са застъпвали поотделно тия аспекти. Тъй фактически известен брой гръцки божески имена са били принизени до степента на епитети на тракийския херос. А това говори не за синкретизиране на тракийския херос с отделни гръцки божества, но за влиянието на гръцката религия, което е възпрело обособяването на известни аспекти на тракийския херос в отделни божества“⁶¹³.

Но ако херосът е бил за траките „всебог“, кому е било нужно да се обяснява какви аспекти застъпва, щом той е застъпвал аспектите на всички богове. Ако пък херосът е бил загубил вече своята мощ като бог и са се възцарили в различните области нови богове, още по-малко може да се разбере защо е трябвало да се посвещава един релеф на „херос“ затова, че „застъпва аспект“⁶³⁹ на някой бог, вместо да се направи посвещението пряко на самия бог, с който аспект той е бил по-известен, отколкото херосът, щом като самият херос е трябвало да бъде определян в тоя си аспект именно чрез бога, чието име се вписва към изображението му. Мисълта, че ако траките са желаели да предадат върху релефите едно божество, което са си представяли като конник и ловец, не биха го отъждествявали в никакъв случай с Аполон и Асклепий, които не са били нито конници, нито ловци⁶⁴⁰, е едно много добро доказателство, че херосът не е смятан за бог. Не може да се приеме и отъждествяване на хероса с бога, комуто е посвещението. Обстоятелството, че името на римската богиня Диана се среща в оброчна плоча с образа на херос⁶⁴¹, не потвърждава, а опровергава схващането, че той е бил бог на лова у траките. Ако той беше такъв, нямаше да има нужда от Диана. Още по-малко може да се приеме, че една богиня би се изобразила като мъж. Освен това, ако името на някой бог върху релефите означава, че конникът е почитан като съответния бог, съвсем непонятно става пък защо в някои релефи боговете не биват представяни чрез конника, а чрез отделни свои изображения. Така в един релеф е изобразен Дионис заедно с конника⁶⁴²; на един алтар херос се явява с Дионис, Хеката, нимфите и една местна богиня⁶⁴³, а в релеф от Кюстенджа до херос е изобразен Дионис с тирс и кантарос⁶⁴⁴.

Появата на имена на гръко-римски богове и богини върху оброч-

ните релефи с конника би могло да се обясни обаче, ако се приеме, че херосът е бил почитан като дух на прадеда закрилник и се вземе пред вид времето, през което се появяват самите каменни релефи. Употребата на епитети от гръко-римските култове и появата на посвещения на Аполон, Плутон, на Диана, Силван, Хеката, Юпитер, Зевс и др. върху релефите с конника, както и на името херос ще е представлявало форма на обединяване на култа на хероса с култовете на завоевателите. Същевременно обаче поставянето на тези имена и посвещения върху самите оброчни плочи на херос показва и упоритостта на траките в запазването на стария култ на прадедите. Траките се приспособявали към начина на живот на завоевателите, усвоявайки езика и обичаите им, но в същото време оставали верни на традициите на своите деди. И ако в светилището на Зевс и Хера между няколкото фрагмента на тракийския конник е намерен само един с името на Аполон⁴⁹⁰, това показва верността им към стария култ. Показателен е и фактът, че в Пауталия, където е имало лечебни извори, изображения на тракийския конник няма, а само на Аполон, докато в Глава Панега са намерени оброчни плочи на херос, посветени тъкмо от граждани на Пауталия. А и недалече от града Пауталия, в днешната Слокощица, са намерени, както вече споменахме, оброчни релефи с хероса. Имало е и един психологичен момент, който е правел възможно прикрепването на гръко-римски божества към хероса. Едно от значенията на хероса в гръцки език е било „застъпник“ и това значение е могло да осмисли у някои посветяването на релеф с хероса на божество като израз на молба към прадеда закрилник да се застъпи за молителя, за семейството, за рода пред новия бог, който като бог на победителите ще е имал в очите на някои романизирани и елинизирани вече тракийци може би по-голяма власт и мощ. Името на римския или гръцкия бог е било тясно свързано с целта на оброчния дар — определяло го е по-точно, насочвало е по-определено хероса в неговото застъпничество. Същият смисъл — да се иска застъпничеството на херос пред определен бог, ще е имало и оставянето на оброчна плоча с конник в светилището на някой бог. Трябва да се обърне и особено внимание, че често гръцки и римски божества се изобразяват върху релефи, където е дален брадат конник, т. е. върху релефи, които представляват хероизирани покойници. А хероизирането на покойници е било според нас вече един момент в култа на херос, обусловен от елинистично влияние. Може би даже някъде имената на гръцките и римските богове да са били схващани според тракийския начин на виждане като имена на прадеди, почитани от други чужди родове, но особено прочути със своята мощ и затова да са ги приемали като нови хероси. Към такава предположение насочват релефът с образа на херос от Кюстенджа, посветен на Юпитер J(ovi) O(p'timo) M(aximo) Heroi⁶⁴⁶, и релефът от Интерициза в Панония с посвещението J(ovi) O(ptimo) M(aximo) Heroni⁶⁴⁷.

Явното запазване на култа на хероса през цялото време на римското владичество, през което той е засвидетелствуван от многоброй-

ните релефи на конника, показва, че траките само външно са свързвали римските богове със своя култ на прадеда, като са пренасяли върху тях черти на хероса или като ги поставяли около конника. Изображенията върху оброчните плочи на конника, както и епитети на хероса, разгледани в светлината на установеното за стопана, дават по-голямо основание да се мисли за един култ на прадеда, отколкото за култ на един бог.

Съдържанието на самите посвещения върху оброчните плочи изяснило също същината на култа, макар че поводът на оброча, смисълът на оброчния дар и при култа на боговете не би се различавал основно. Оброчните плочи в култа на хероса са свързани с целия живот на човека, с всички човешки дейности в миналото. В част от плочите оброкът е бил личен или семеен и се е правел поради избавление от някаква беда. А според някои плочи оброкът, както при обредите, свързани с жертвоприношения в чест на стопана, е бил извършван, след като се е явил на посветителя закрилникът му настъп. В плоча от Дичин, Търновско, е отбелязано, че „пожертвователят... подарил този оброк поради избавянето си от неволя (опасност)“, „когато богът му се явил настъп“⁶⁴³, или „според съновидение за отървяване от беда“ (по превод на Б. Геров). От надписа върху плоча от Миндя, Еленско, се вижда, че тя е „оброк на бога Херос, който е изслушал и изпълнил молитвата на просителя“⁶⁴⁹. Друг релеф от Дичин, Търновско, се поднася „поради спасение“⁶⁵⁰. А в оброчна плоча от Пещера, Пловдивско, се посочва определено, че тя се поднася на конника като семеен оброк — „заради себе си и близките“⁶⁵¹. Някои оброчни релефи показват, че в дадено семейство или род духът на прадеда е закрилял онова, което е съставлявало и основния му поминък. В релеф от Кадъкьой, Силиврийско, един тракиец земеделец поднася дар на хероса „за себе си и за добитъка си“⁶⁵². Една оброчна плоча от Брестино, Провадийско, „Марко овчарят на бога Херос посвети“ (по прев. на Б. Геров)⁶⁵³. Някои оброчни релефи са били поднасяни от селяни, които са работели в животновъдното стопанство на някой богат тракиец и са почитали хероса като закрилник на животновъдството. Оброчен релеф на херос, намерен в Караорман, Чирпанско, поднася „заради добитъка и своите очаквания... надзирател в скотовъдно стопанство“⁶⁵⁴ (според превод на Б. Геров, докато у Д. Дечев намираме „търговец“ на добитък“⁵⁰⁷ и „надзирател на добитък в голямо имение“)⁶⁵⁵. В семейството на род на земеделци прадедът е бил Пирмерулас—закрилник на храните. На хероса е посветен един оброчен релеф в Тракия с надписа „за себе си и за имотите си“⁵³⁷. Както стопанът, заместен по-късно от някой светец, е покровителствувал и занаятчийски сдружения, така и един релеф от Дичин, Търновско, се поднася „заради занаятчийско сдружение“⁶⁵⁷. Един тракиец занаятчия поднася обаче на хероса оброчна плоча, намерена също в Дичин, Търновско, лично „заради работилницата“⁶⁵⁷. Различните по съдържание надписи понякога от едно и също място показват убедително, че конникът като дух на прадеда закрилник е бил почитан от всеки посветител, от всяко семей-

ство или род различно, според това, какво покойният прадед е владеел и създал през живота си, за да остане вечен негов стопанин за потомството си, или според това, в какво е проявил своето умение и дарби приживе, които не е могъл да изгуби и след смъртта си и с които е могъл да подпомага онези, които са представляли най-младата издънка на рода, на който той е сложил началото.

Докато оброчните плочи с посочените надписи са посветени на хероса като прадед закрилник, в пълно съответствие със заклананията при българските обреди служба, стопанова гостба, стопанин или наместник, то намираме и релефи с хероса, които не представляват оброчни дарове, а надгробни паметници. В тях думата херос и образът на конника са придобили характера на едно възвеличаване на покойника. Такъв характер има надгробната епиграма върху една оброчна плоча, датирана от II—III в. и намерена в Белоградец (Тюрк-Арнаутилар), на около 50 км северозападно от Варна⁵³⁶. Епиграмата според разчитането на нашия добър познавач на гръцките епиграфски паметници Г. Михайлов, дадено в изследването му върху нея и уточнено в лична среща през 1969 г., гласи: „Тука, Динис, надживял сина си Рескупорис, постави този паметник на Херос, като направи оброк на девиците нимфи; той (Рескупорис — б. а.) стана прочут безсмъртен херос. Вие, братолюбиви хора, през Розалиите покривайте с рози неговия олтар и когато видя това, животът (ще ме възроди), както по-рано.“ Тази надгробна плоча с толкова обширно посвещение не ще е поставена от тракиец, принадлежащ към селските маси. Епиграмата отбелязва според нас оня момент от развитието на култа на конника, когато в средите на заможния елинизирани тракийски слой, изпаднал под влияние на гръко-римските култове, култът на прадеда избледнява до култа на мъртвите и до хероизиране на близките покойници. В този момент от развитието на култа херосът не е бил схващан повече като могъщо същество, от което зависи животът и благополучието на живите в семейството и рода, а просто като дух на скъп покойник, който бива възвеличен чрез текста на паметника и който трябва да се чествува ежегодно на календарно определения ден на мъртвите — на Розалия, т. е. на задушница, съобразно с установените на този празник на мъртвите традиции. А за това, до каква степен вече в тези среди е избледняла представата за хероса като свръхестествено същество и херосът е бил отъждествяван с покойник, може да се съди и от израза „стана безсмъртен Херос“. Към същия извод ни води и изразът „постави този паметник на Херос“, като се има пред вид, че се прави посвещение на нимфите. Епиграмата ни разкрива и връзката между култа на хероса и нимфите, а и с Розалиите.

Отразеното в епиграмата схващане на хероса не е единствено. Намираме го и в други надписи, и то от места, в които гръко-римското влияние не може да стои под съмнение. Същия смисъл има надпис върху релеф от Пловдив: „Хероса (във вин. падеж) Харитон син на Лонгин“⁶⁵⁹, както и този върху релеф от Неврокоп, „Аполондор син на Пир (постави) на Хероса Салос, отхранен заедно с не-

го“⁶⁶⁰. Тези надписи карат Г. Михайлов да смята основателно, че двете лица са представени под образа на херос като тъждествени с него“⁵³⁶. Отъждествяване на херос с покойник разкриват и следните приведени от Г. Михайлов надписи (според неговия превод): „Агатенор син на Клеанор млад Херос живял 16 г.“; „Агатенор син на Апатурий млад Херос“; „Артемидор син на Нумений млад Херос химнод (хорист)“. Отъждествяването тук на херос с покойник прави приемлив превода на *херос* с млад в тези надписи, особено поради това, че в един от тях „херос“ се определя със съвсем еднозначната дума „*хорос*“ (дете, юноша).

Надгробната епиграма от Белоградец, Варненско, както и другите надписи, които доказват, че релефите с конника са били поставяни над гробове за възвеличаване на покойници, показват, че между представата за духа на прадеда закрилник и за духа на покойниците е съществувала у траките вътрешна връзка. Тази връзка е била обусловена от вярването, че те са принадлежали към дадено семейство и род и че те са били считани за същества от човешки произход, отделени от живите чрез смъртта. Тази връзка и у траките, както се вижда от българските народни обреди, ще се е изразявала в това, че и в единия, и в другия случай ще се е извършвало кръвно жертвоприношение. Но както у българите, така и у тракийското население, с което влизат в досег славяните, ще се е запазило различното отношение, от една страна, към прадеда закрилник като дух на същество, от което се иска нещо и на което се благодари чрез оброчен дар, поднасян със страхопочитание, и, от друга, към духа на близкия, скорошен покойник, който трябва да се почете чрез паметник и обслужи чрез поднасяне на дарове за душата му (задушница). Това различно отношение съществува у българите и напомня тракийските вярвания, отразени в релефите, като оброчен дар на прадеда закрилник и като възвеличаване на „портретно“ изобразен покойник.

Онова, което установихме въз основа на изображенията върху тракийските релефи с конника, на епитетите и на самото име херос; както и въз основа на съдържанието на надписите, показва, че култът на конника се е намирал в развитие, обусловено от обществената среда, към който са принадлежали посветителите, и от влиянията, които са изхождали от завоевателите. Това развитие е обусловено от общественно-политически фактори и невземането под внимание на тези фактори при досегашните проучвания, разглеждането на релефите в някаква едновременно и еднозначност, като въз основа на отделни релефи са били правени обобщения относно цялостния култ, е водело до появилите се непреодолими затруднения, които някои автори са търсели да превъзмогнат чрез най-неправдоподобни абстрактни тълкувания. Култът на хероса е изникнал върху една жизнена основа, той отразява една битова, една общественно-политическа историческа действителност.

Но ако херосът, чийто култ у траките е бил повсеместен, не е бил почитан като бог, а като дух на прадеда закрилник, ако към него траките са се обръщали за помощ при болест, при всяко начинание,

при изпадане в беда, ако нему са благодарили при оздравяване, при сполука в своя поминък, при щастливо избавление и радост, какво е оставало още за някакъв бог? А в такъв случай не сме ли изправени наистина пред съвсем същото положение, което намираме и у българите преди покръстването, а и след него въпреки установяването на християнството като държавна религия. А ако култът на хероса като култ на прадеда е бил широко разпространен и здраво утвърден у траките, както показва обстоятелството, че е просъществувал и през периода на римското владичество, макар и с наченки на известно обединяване с гръко-римските култове, би следвало да се заключи, че траките не са имали изобщо религиозен култ на божества, явление, което установяваме у южните славяни и по-специално у българите.

Този ни извод е в противоречие обаче с известието на Херодот, според което траките са имали богове, „от боговете почитат само Арес, Дионис и Артемида. Отделно от народа царете почитат Хермес повече от всички богове, кълнат се само в негово име и изкарват от него своя произход“⁵¹⁷. В това съобщение прави впечатление, че броят на боговете е много малък. Но има и нещо друго. Споменатите от Херодот божества, които според него траките са почитали, са ни познати и от гръцката религия. Това може да значи, че траките не са имали свой религиозен култ на богове и богини, а са почитали само някои „от боговете“ на гърците. Това обаче мъчно може да се приеме за времето, което Херодот има пред вид — до V в. пр. н. е. Наистина и други гръцки автори посочват като божества, почитани от траките, такива, които са съществували в гръцкия религиозен култ^{662 663 664 665}. Но тези сведения са от автори, живели през римско време, а през това време траките са могли да приемат някои гръко-римски култове. Сведението на Херодот обаче не би могло да се отхвърли само заради това, че съобщава за почитани от траките божества, такива, които са ни познати от гръцката религия, защото той може да дава тракийските богове чрез гръцките им съответствия, за да изясни по този начин пред гръцките си читатели тракийските култове, които чрез тракийските имена на съответните божества не биха им били разбираеми. А в такъв случай имало ли е тракийски съответствия на посочените от Херодот богове и богини и кои са били те?

Херодот посочва само една богиня — Артемида. А Артемида гърците смятали за сестра на Аполон и за покровителка на лова, но и на дивеча и добитъка, на девствеността, но и на плодородието, на смъртта и на луната, като я сближавали често с Хеката⁶⁶⁶. До нас са стигнали достатъчно сведения, че Артемида е имала пълно съответствие в тракийската Бендида, и то до такава степен, че се е явило и едно смешение на тия два култа. Така Платон, живял от 427 до 347 г. пр. н. е., роден само 2 години след Херодот (484—425), говори за чествуване на Бендида в Пирея от живеещите там траки и гърци, което се е състояло от отделни шествия, „... хубаво бе и шествието на местните жители, но не по-малко красиво изглеждале и шествието на траките“⁶⁶⁷. А чествували богинята и с „факелно надбягване на коне“.

при което, като се състезават с конете, трябвало „да си подават един на друг факлите“⁶⁶⁷. Честуването на Бендида с конни надбягвания с факли показва чисто тракийския му характер. И тъкмо този му характер може да се заключи и от съобщението на Платон, в което се натъква, че това било „нещо ново“⁶⁶⁷. Вече самото честуване на култа по тракийски начин в Атина, даже да не приемем, че култът на Бендида е бил официално въведен в Атина, след като Артемидата се оказала безсилна да спаси страната, опустошавана от чумна епидемия⁶⁶⁸, доказва, че траките са имали свой самобитен култ на Бендида, а не са почитали, поне не през времето на Херодот, съответния му култ на Артемидата. Нека споменем, че за отделен култ на Бендида съобщават и Страбон (63 г. пр. н. е. — 19)⁶⁶⁹, и Тит Ливий (59 г. пр. н. е. — 17)⁶⁷⁰, и Лукиан (120—180)⁶⁷¹. Доказва, че траките не са почитали гръцката богиня Артемидата по времето на Херодот, и фактът, че витинците наричали месеца от 24 март до 23 април не артемисиос като гърците, а бендидайос и на последния ден на този месец честували Бендида⁶⁷². Едва по-късно се е дошло до честуване на Бендида от траките под името и на гръцката богиня Артемидата, както може да се заключи и от един оброчен релеф от Тракия⁶⁷³. А това значи, че някои тракийски култове са се връщали в по-късно време в гръцки облик у траките.

Но каква е била в същност Бендида у траките? Ако траките са наричали духа на прадеда господар, трябва да се изтъкне, че по сходен начин ще е била определяна и Бендида, защото според Херодот траките и пеонците наричали своята Артемидата, т. е. Бендида, *Βασίλισσα*, т. е. царица, господарка, повелителка, владетелка и домакиня⁶⁷⁴. Това показва, че Бендида е било собствено име. Ето защо не е нужно да се извежда думата Бендида от корена *bend*: *band*, „в смисъл на напето заповядвам, повелявам“⁶⁷⁵. Тези ни съображения се потвърждават и от обстоятелството, че по същина и произход култът на Бендида не се е различавал от култа на херос. Бендида траките си представяли като ловец — ездач с тракийско облекло, и според посвещенията, които ѝ се правели, може да се заключи, че тя е имала функциите на херос с подчертаване на женското начало: тя е дарявала здраве и живот, но особено плодовитост на жените; тя е закриляла лова, но и любовта и е била свързана най-вече с нощта. Д. Дечев, за когото Бендида е „тракийска подземна богиня“⁶⁷⁶, посочва еднаквостта ѝ с Котито (Котис), а и на двете — с хероса: „Очевидно Котис има същите качества като Бендида, та двете имена представят прозвище на една и съща богиня; чието въздействие съответствува на това на тракийския херос“⁶⁷⁷, и подчертава още по-определено това си схващане: „тракийската богиня Бендида — Котис представя в същност женска дублетна форма на тракийския херос“⁶⁷⁸. Разбира се, странно е, ако Бендида и Котито са прозвища, защо, като са се запазили прозвищата, е изчезнало името на самата богиня. Странно е и съвпадението във функциите на един „бог“ (херос) и на две „богини“ (Бендида — Котис). Сходството между тях може да се разбере обаче съвсем лесно, ако се излезе от схващането, че херос като прозвище на прадеда

и Бендида и Котито като лични имена наред с личните имена и на други хероси са възникнали върху основата на култа на прадеда. А сроден с култа на Бендида е бил и култът на нимфите, наричани „господарки“. За връзка на култа на Котито с този на нимфите говори обстоятелството, че Котитите — празниците в нейна чест — са били свързани с водно кръщение и че на празника и на Бендида в Атина имало легени с вода и венци и угощение. А нимфите, въздигнати в култ вакханки, ще са закриляли като херосите отделни дейности, подобно самовилите (Стана — свирци и певци, Дена — юнаци, Радка — овчари и пастири, Смиа — гори и дървари, Магда — билиарки и др.).

Впрочем еднаквостта на култа на херос и на Бендида косвено се доказва и от вероятното им едновременно зараждане, каквото се приема и от Д. Дечев: „не е изключена възможността, че оформянето на Бендида — Котис е вървяло успоредно и едновременно с това на тракийския Херос“⁶⁷³. Това показва, че в различни семейства и родове са се оформявали многобройни семейни и родови култове на прадеди, които са съставляли и славата им. Някои от тези култове са изчезвали през вековете, а други се превръщали в култове на по-големи общности поради това, че качествата и делата на почитаните са имали и обществена значимост. Бендида ще е била тракийка, която през живота си се е особено изявила със своята сръчност и смелост, а Котито — със своята музикална надареност. Затова след смъртта им те са били почитани като духове-закрилници в семейството и рода си, а и извън тях може би още приживе.

Но защо няма оброчни плочи, посветени само на Бендида и Котито? Това би могло да се обясни, ако приемем, че конникът — херосът — е бил обобщеният образ на прадедите, че чрез него е бил изобразяван прадедът — прародителите изобщо. Конкретното определяне се е получавало чрез епитета, посвещението или даже чрез някой елемент на изображението. При това схващане би могло да се обясни дадената в някои оброчни плочи на хероса урна с изтичаща вода като знак за посвещение на Бендида. Такъв смисъл имат в някои релефи и изобразените нимфи. И изобразената факла върху релеф, посветен на Артемида⁶⁷³, е определяла, че оброчният дар се поднася на Бендида. Основната представа за прародителката в образа на хероса ще е направила възможна и лоявата на посвещенията и изображенията на Хигия и Диана в релефите с конника и обяснява двойния образ на заетия от траките у римляните Палес като бог и като богиня.

Засвидетелствуваното чествуване на Бендида от витинците на 23 април и чествуването на римската Палилия на 21 април, който празник, както вече изтъкнахме, ще е имал тракийски произход, хвърля още по-голяма светлина върху датата на празника Гергьовден, чествуван с кръвни жертвоприношения, с обреди с вода и на отделни места с палене на огъове. А ограничаването на обредите с огън на Гергьовден ще се дължи най-вероятно на това, че тези от тях, в които е имало любовен елемент, поради християнските велики пости е тряб-

вало да се прехвърлят в деня преди започването им. Така у нас фактите, огнените стрели, свързани сигурно с празника на Бендида, на Котито и др. — на закрилниците на любовта и на нощта, в рамките на празника на прадеда, — са се озовали на Сирни заговезни. На 21—23 април траките ще са чествували духа на прадеда закрилник, който на различни места ще е бил свързан с различни имена. Включването в представата за прадеда и образа на прамайката може да ни обясни напълно и любовния елемент в редица обреди и факта, че на втория ден на празника, наричан някъде Ранополия, се чествува у нас „сестрата“ на св. Георги. Ясно е от дотук изложеното, че Херодот съобщава за един тракийски култ по начин, който може да даде представа на гръцките читатели за него — чрез името на съответната гръцка богиня. Култът на Бендида или на Котито не са били култове на някакви тракийски богини, каквито траките не са имали, а са били тъждествени по своя характер и произход с култа на хероса.

А какво е представлявал тракийският култ на бог Арес, за който Херодот съобщава? Преди всичко трябва да се подчертае, че и в този случай гръцкият летописец посочва един култ, който е съществувал у гърците не вече като негово гръцко съответствие, а под същото име. А щом е така, явява се въпросът, дали този култ може да се смята за гръцки по своя произход. На този въпрос може да се отговори и съвсем определено, а именно, че култът на Арес е тракийски култ и че този култ гърците са заели от траките. Доказателство за тракийския му произход е фактът, че „самото име Арес не може задоволително да се обясни от гръцки и в него навярно се крие тракийска дума“⁶⁷⁸. Все така за тракийския произход на Арес говорят освен това и няколко задълбочени исторически анализа на Д. Дечев. Така той посочва, че „гърците никога не са си представяли този бог (Арес) като конник и ловец“, „ако и да са го считали за обладател на буйни коне“. „Очевидно тракийският херос е бил възприет от гърците като бог на войната в епохата, когато конят още не е бил язден, а само впряган в обикновена кола и в бойни колесници. А към тая епоха принадлежи и Омировият епос, чиито герои не се сражават на коне, а на колесници, карани от коне“⁵³¹. Важно е и посочването, че „Превръщането на тракийския Херос в гръцки бог на войната и на насилствената смърт е станало на първо време вероятно в Тесалия, Фокида и Беотия, гдето гърците, спускайки се от своята северна прародина на юг, са заварили отделни тракийски рояци и са се слели с тях. Тъй само може да се обясни, че култът на Арес, който представя само един от присъщите на тракийския Херос аспекти, а именно войната, е най-силно застъпен в тия гръцки области“⁶⁷⁸. Изказаната от Д. Дечев тук мисъл, че тракийският херос се превръща у гърците в бог на войната, разрешава напълно проблема, ако се приеме, че херосът в Беотия и Тесалия е бил почитан от местното тракийско население, ставещо се с особената си страст към военното дело и коневъдството, под името Арес като прадед, който особено се е отличил приживе със своята храброст и военни сръчности. Почитаният тук от траките прадед бива зает у заселилото се гръцко население и почитан вече

от него според характера на гръцките религиозни култове като бог. И тъкмо поради обстоятелството, че херосът е бил почитан в Беотия и Тесалия под името на поименно определен прадед, под името на прочут в тези места като воин тракиец, липсват посвещения на Арес в Тракия. Там са чествували своите прадеди, прочути воини или под някакви други местни имена, чийто произход не е още изяснен, или просто под общото име херос. Обстоятелството, че в Беотия и Тесалия се срещат много по-често изображения на гръцките херои-полубогове като конници, отколкото в останалите гръцки области, се е дължало на тракийско влияние както поради склонността да се виждат хероите като конници, така и поради развитото от тракийското население там коневъдство.

Следователно посоченият от Херодот култ на Арес дава възможност да се затвърдят изводите, които направихме във връзка с неговото съобщение, че траките са почитали Артемида. Херодот е дал Арес като бог, защото гърците са могли съобразно с техния религиозен култ да го почитат като бог. Култ на Арес у всички траки не е имало, а само в определена област, където като прадед е бил чествуван тракиецът Арес. Следователно чрез тълкуването на херос като дух на прадеда може да се разреши и проблемът за култа на Арес.

Другият бог, който траките са почитали, според Херодот е бил Дионис. Но и култът на Дионис е съществувал у гърците и е проникнал у тях от траките. При това култът на Дионис е взел у гърците такива размери, че в Делфийското светилище на Аполон култът му е бил съчетан с култа на Аполон, като са му били посветени три месеца от годината — зимните месеци. В Делфийското светилище гърците вярвали, че се намира и самият гроб на Дионис. А за тракийския произход на култа говори и обстоятелството, че поне през IV в. пр. н. е. в това светилище е играл роля тъкмо един жречески род от траки, наречени Тракиди⁶⁷⁹. Култът на Дионис още през VI в. пр. н. е. е обхващал цяла Гърция, като е предизвикал и силно религиозно движение. Същевременно на гръцка почва той получава и нов облик: превръща се в бог, а губи атрибутите на ловец и конник, характерни за тракийския му първообраз. С този нов облик той се връща по-късно у елинизирания траки. И под гръцко влияние именно Дионис бива представен в известен брой посвещения от Тракия по гръцки начин⁶⁸⁰.

Какъв е бил тракийският първообраз на Дионис, не знаем. Няма и пряко описание на култа у самите траки от нетракийските писатели. Ето защо трябва да се тълкуват малкото сведения за култа у гърците, и то дадени от гръцки поети и главно от Еврипид и съвсем откъслечно от някои историци. Разгледаме ли епитетите на Дионис, трябва да заключим, че представата за него не се е различавала от тази за хероса. И той е бил оня, който е давал плодородието, който е умножавал имота на стопаните. Той се определя като „донасящ плодове“⁶⁸¹, „бог на плодове“⁶⁸³, „който прави да расте плодът“⁶⁸², „който сади лозите“⁶⁸⁴, „дарител на богатство“⁶⁸⁵, „който притежава имот“⁶⁸⁶. Поради това и Дионис подобно на Херос е бил свързан с Плутон. Бизалтите в Крестония почитали Дионис като разпределител

на плодородните години, т. е. като бог на плодородието⁶⁸⁷. И за Пердриице и Нилсон Дионис е бил бог на плодородието и на посевите⁶⁸⁸. Като бог на плодородието Дионис е бил почитан и в Мала Азия⁶⁸⁹. Схващането ни, че култът на прадеда е включвал и представата за прамайката, което изложихме във връзка с чествуването на Бендида, обяснява и вярването, че Дионис и сам дарява плодородие, както се явяват дарители на плодородие и херосът, и стопанът. Чрез това ни схващане може да се обяснят атрибутите на хероса и Дионис, без да се стига до твърдения като това, че Дионис „се явява божество, което дублира преди всичко тракийската Деметра“⁶⁹⁰, и че „схващането, че плодородието не се дължи на брачния съюз между Деметра и небесния бог, а единствено на един едничък бог, именно на Дионис, който се явява обдарен с функциите на Деметра и с тия на Зевс, е могло да възникне само в една чужда за тракийците и изобщо за индоевропейците среда“⁶⁹¹. Това схващане е било тракийско, тъй като те не са имали богиня на земята.

Еднаквите атрибути на Дионис и на хероса са водили до извода, че „тракийският Херос подобно на Дионис си поставя за цел да предоставя на човека всичко, което е необходимо за щастливия му живот в горния и долния свят“⁵⁸⁵. И тази еднаквост е карала някои автори да говорят основателно за отъждествяването им⁶⁹³, а други да твърдят въз основа на стелата от Мелник, датирана към 215 г., където Дионис е изобразен като конник⁶⁹⁴, че може да се предполага смесване на култа на тракийския конник с култа на Дионис⁴⁵¹. Но тази стела показва в същност не смесване, а еднаквост на култа на конника с култа на Дионис, което може да се обясни лесно, ако се приеме, че Дионис е бил чествуван като дух на прадеда, надхвърлил кръга на рода и племето. Ето защо и по времето, когато Дионис придобива нов облик под гръцко влияние, първичното му схващане като херос е карало или правело възможно да бъде виждан от онези, които са го почитали, пак като конник. За тъждеството на култа на Дионис с култа на хероса говори и надписът върху надгробната плоча от Подгора при Пангей с изображение на херос, според който тракиецът Зейпас завещава на Дионисовите мисти сума, за да го чествуват на празника на розите⁶⁹⁶. От съдържанието на този надпис, както посочва и Д. Дечев, се вижда, че „изобразеният там тракийски Херос е в същност Дионис“^{694,697}. А това показва, че пред нас стои един и същ по същината си култ. Това би било, разбира се, невъзможно, ако Дионис и „Херос“ са били за траките богове. Такова положение обаче е съвсем естествено, ако се приеме, че се касае за култа на прадедите. Дионис е бил за траките един херос. Това наше схващане се потвърждава и от факта, че Дионис бива наречен тъкмо Херос в началния стих на стария гръцки химн. „ἐλθεῖν, ἦρω Δίονισε, πάτερ ἐς νῆον“⁶⁹⁸. А херос не бива наричан никой друг от гръцките богове. Някои автори въз основа на този стих заключават, че първоначално херос е представлявал епитет на Дионис⁶⁹⁹. Но това е могло да стане тъкмо защото думата херос никога не е била схващана като име на бог, а като прозвище на прадеда — господар, стопан. Така

е бил наричан и Арес. Така са били наричани и всички прадеди, чествувани в кръга на семейството и рода. Просто — господарят, закрилникът, стопанът. А значението на думата херос у гърците в никакъв случай не позволява да се мисли, че тази дума се е появила преди името на Дионис на гръцка почва. Значението на думата по времето, когато е възникнал цитираният химн, може да се види от изрече на Хипократ „На Хеката лошите замисли и на хероите насилията“⁷⁰⁰. И някои гръцки определения на Дионис отразяват тракийското схващане на хероса. От такава гледна точка би трябвало да се тълкува определението на Дионис от Еврипид като „мъдър ловец“ и като „господар, цар ловец“⁷⁰¹, а не да се извежда самото име Дионис от ловец⁷⁰². През времето, когато гърците са заели култа на Дионис от някои тракийски племена, е била жива представата у тях за него като конник. И това е намерило израз и в неговото изобразяване като конник-ловец. И изобразяването на Дионис като голоброд го свързва с хероса. Обстоятелството, че името Дионис не се среща навсякъде, не значи, че то е било заменено от херос, а че култът му като култ на определен прадед не е бил чествуван от всички траки, а само от някои тракийски племена. Той би бил навярно и по-рядко срещан в релефите, ако не е било вторичното оживяване на култа му вече под гръцко влияние. Ако край Бутово са намерени оброчни плочи с образа на Дионис, каменна плоча с имената на 114 почитатели на Дионис и колона с надпис, издигната от Паутал, син на Корнит, който е бил жрец на Дионис, както и калъп за изработване на оброчни плочи, посветени на Орфей, а не е намерено посвещение на хероса, това показва тъкмо, че култът на херос е взел формата тук на конкретно определения херос — Дионис.

Култът на Дионис е възникнал у траките по същия начин, както и тоя на Арес. Арес и Дионис са били почитани от траките като хероси и тъкмо като такива те излизат от по-тесния кръг на рода и племето и техният култ се разпространява чрез някои тракийски племена в Мала Азия чрез преселилите се там витинци и фригийци и у гърците чрез спускащите се от Пангей в Средна Гърция тракийски племена. Д. Дечев не е могъл да не съзре връзката на Дионис и Арес с хероса, но той я обяснява неправилно, като твърди, че Дионис⁵⁶⁶ и Арес⁵⁰⁵ са били първоначално прозвище на херос. Напротив, те са имали прозвището хероси, т. е. духове на прадеди закрилници, които първоначално траките са назовавали с тракийска дума, която бива преведена по-късно с херос. Култът на Дионис у гърците не е бил култ на някакъв прединдоевропейски бог-ловец, а култ, зает у тях от траките, както и този на Арес. А от траките Дионис е бил почитан като херос Дионис, т. е. като дух на починал тракиец, който придобива известност извън рода и племето си. У Д. Дечев има една изненадваща мисъл за близостта между Дионис и Арес. На едно място в друга връзка той изтъква, че ако Херодот говори за Дионис и Арес като за отделни божества, това „се дължи вероятно на гръцкия начин на схващане, който не е допускал тия две привидно различни божества да бъдат проява на една и съща сила, какъвто е случаят с тра-

тракийския Херос⁵⁰⁵. Но ако „херос“ е основното, първичното, което е намерило израз и в образите на Арес и Дионис, онова, което може да ги обедини, не са представите за тях като богове, които винаги са различни, индивидуализирани и по обseg на действие, и по лични особености. Еднаквото може да съществува само в образа на прадеда, който е еднакъв по същина — прародител, покойник, закрилник на кръг от хора, който кръг може да расте от семейство до племе, а оттам да поеме, вече при известни условия, пътя на взаимните влияния, присъщи на всеки култ. Доказателство за това, че Дионис е бил чествуван у траките като един херос, могат да се намерят освен в назоваването му херос, което вече споменахме, и в гръцките предания, свързани с образа и култа му, защото преки тракийски предания не притежаваме, макар че колкото повече се е разпространявал култът на Дионис, толкова повече легенди и вярвания са се наслоявали върху него, които са замъглявали основните черти, съществуващи при създаването му. Сигурно около всеки херос са се създавали у траките множество легенди. И някои от тези легенди са преминавали у гръците, за да бъдат доразвити. При липсата на някакво пряко писмено отражение на тракийския фолклор до нас са достигнали тракийските легенди само чрез фолклора на балканските народи и при един анализ на тези легенди може да се съзре тракийската основа на възникването им. Някои от тези легенди ще разгледаме по-нататък.

Чествуването на Дионис у траките е имало общи черти с чествуването изобщо на духа на прадеда и някои от тези черти са заели гръците от траките. Една от тези черти ще е било времето на чествуването му — през пролетта, когато зеленината се е връщала, са „се връщали“ и душите на мъртвите, и духовете на дедите.

Връзката на култа на Дионис като дух на прадеда с духа на мъртвите се вижда от това, че в Македония Розалиите са били свързани с Бакхусовите сдружения на мистите⁷⁰⁵. В един надпис, намерен в Ресилово (Македония), двамата траки Битис и Руфус завещават една сума от 300 динара на тиаса (религиозно дружество) на тасибастенския Дионис, от дохода на която да им се прави при гроба на празника на Розалиите помен с пиршество⁷⁰⁶.

Траките са свързвали духа на прадеда със земята, схващали са го като подземно или изобщо земно същество. И тъкмо това тракийско схващане по времето, когато гръците заемат култа на Дионис, е намерило израз в гръцката легенда, че негова майка е била Земела. Но и в този случай тракийското схващане на земята като безлична сила е било преобразено в гръцкото ѝ олицетворение в богиня. Земела не е била за траките богиня, а просто земята като същност, като стихия. Няма никакви данни, които да убеждават, че Земела е „тракийско название на земята, схващана като богиня, на която съответствува гръцката деметра или Персефона (на лат. Прозерпина), нейна дъщеря“, както твърдят някои автори⁶⁷⁶. Към тракийското схващане на земята ще се върнем по-късно, при разглеждане на обредите през втория ден на Гергьовден.

Но ако Дионис е бил чествуван от траките в определена област като дух на прадеда, как да се обясни широкото разпространение на култа му? Култът на Дионис е израз на тракийската душевност, която е създавала различни движения и секти.⁷⁰⁷ И Дионис ще е създател на едно от пряко възникналите или преосмислени у траките духовни движения и още приживе около него се е образувал един кръг от фанатично отдадени на новата вяра привърженици. Същността на това движение не ни е засвидетелствувана пряко от тракийски, а от гръцки източници и това налага да се приемат сведенията с известна предпазливост, като се съобразят с характера на основния тракийски култ на конника.

Дионис увелича в своето движение жените като по-склонни към екстатични преживявания. И тъкмо жените, които са образували един кръг около Дионис, ще са били първите разпространители на новото движение. Екстатичност е била присъща и на култа на Котито у едоите. Според Еврипид вакханките чрез танци, размахвания на тирси и факли, чрез викове и шумове и свързвани с обредни песни и мелодии, наситени, изглежда, с надхвърлящи мярката на нормално поносимото зашеметяващи движения и слухови възприятия, са падали на земята от изтощение, обхванати от халюцинации — струвало им се е, че от земята започва да извира мляко и мед. И състоянието на крайна възбуда в оргиите, в тайните свещенодействия, които се извършвали в дивите места на горите и планините, където жените отивали на групи, достигало връхната си точка в разкъсването на попадналите им животни. Но тайнството, при което са били разкъсвани животни, обличани одраните им кожи и изяждани късчета от плътта им, преживяно като сливане с възплътилия се в сърната, козела и бика бог, от почитателките на Дионис в Гърция, ще е било чувствувано от тракийските жени най-вероятно като магическо действие за приобщаване към жизнената сила, която според траките е изпълвала света. Обличанията с кожата на животните ще е имало за траките същия магичен смисъл, какъвто е имал и допирът до зеленината чрез държаните в ръце тирси или клонки и до бръшляна. Както чрез съприкосновението със зеленината е трябвало да се пренесе в човека силата на пролетното възраждане, така и допирът до тялото на животинската кожа с козината — носител на орендата — е трябвало да пренесе в оня, който я облече, жизнената сила на убитото животно. Такова схващане би се съгласувало със смисъла и на останалите Дионисови обреди. Едва по-късно у гърците ще е възникнало вярването за приобщаване към бога, възплътен в животното. Дионисовите мистерии, свързани с разкъсване на някои животни и обличане на кожата им, разкриват напълно смисъла и произхода на обличането с животински кожи и с маски, изобразяващи различни животни, при кукерските и сродните им карнавални шествия у нас, които разгледахме.

Изводът, който се налага от разглеждането на култа на Дионис, е, че Херодот и в този случай посочва един култ, който е съществувал и у гърците и който, зает от траките като култ на хероса, се превръща у тях в култ на бог, за да бъде възприет в тая си форма от богатия

тракийски слой през римската епоха. Заемането на тракийския култ на херос и превръщането му в бог не е било някакво рядко явление. Пример за такова заемане намираме и в Одесос. Почитаният още пред II в. пр. н. е. от траките като закрилник дух на някой прадед, проявил се със своята смелост и способности, бива зает от гърците и почитан от тях като местен бог. По този начин култът на Дарзалас (Δαρζάλας, Δερζολαίς) Δερσις⁷⁰⁸, изобразяван върху медни монети като конник⁴⁸³, който е бил от чисто тракийски произход, е бил почитан в Одесос наравно с главния йонийски бог Аполон⁷⁰⁹.

Пред явление, сходно с култа на Дионис, ни изправя и култът на бога Асклепи у гърците. И Асклепи ще е бил чествуван от траките като дух-закрилник на някой прадед, прочул се като лечител. Негръцкият произход на самото име на този гръцки бог може да се заключи от колебанията в предаването му в гръцки език⁷¹⁰. А изглежда, че известно време е била у гърците жива паметта за Асклепи като тракийския херос, та тази дума се поставяла и като епитет при името му. За такова предположение дава основание следният израз у Пиндар: „Асклепи херос, защитник от всички болести (Ασκληπιόν ἥρωα πάντοτε ἀλκιῖρα νοσῶν.)“⁸²³ Лингвистичното тълкуване на думата Асклепи и схващането на тази дума като „епитет на прединдоевропейски бог ловец, означен като херос“⁶⁹⁹, е неубедително. В култа на прадеда като свършено закономерно явление може да се разглежда обаче процесът на все по-широкото утвърждаване на някой прадед като закрилник, така че той да бъде приет не само от едно семейство и род, а и от цяло селище, селища и племена. Особено пригодни за такова развитие се явявали след основателите на известни духовни движения и прадедите лечители, при които се стичали хора и от по-далечни места. Така у гърците започва да шестува Асклепи съобразно с древногръцките религиозни представи като бог, а по-късно като бог преминава и у тракийското градско население.

За връзката между култа на конника и Асклепи говорят и самите релефи. Върху голям брой от тях стои името на Асклепи⁷¹². Така в един релеф от светилището при Глава Панега херосът, който е означен като Асклепи, е представен като ловец, който се връща от лов⁵²⁵. Тази връзка е била изтъквана и от нашия добър познавач на култовия живот в елинизирания и романизираните тракийски центрове Б. Геров, който пише, че за сближението и отъждествяването на Асклепи с тракийския конник говори релефът от Пауталия, на който е изобразен тракийски конник, а посвещението е на Асклепи, който тук се нарича Εσχαλπῆρος⁷¹³. В друг релеф от светилището при Глава Панега пред конника, изобразяващ гръцкия бог Асклепи „по тракийски начин“, е поставен четиристенен жертвеник и зад него стои първо, около което е увита змия⁵²⁵. В светилището на Асклепи при Перник е бил почитан тракийският конник⁷¹⁴. Че Асклепи е бил зает от гърците първоначално от тракийския култ на прадеда закрилник, се чувства в гръцката легенда, че Зевс убил Асклепи, защото събуждал мъртвите: това означава, че той е бил почитан като минал през смъртта, като дух на покойник. Характерно за тракийския про-

изход на Асклепий е и това, че той бива свързан с един придружител — Телесфор, изобразяван с дълъг ямурлук с качулка на главата, какъвто са носели траките и какъвто са носели и нашите овчари.

В гръцки източници се споменава и като почитан от някои тракийски племена бог Салмоксис. Но Салмоксис е бил в същност човек, който още приживе според Страбон „бил високо почитан от водителите и от народа“ и който „отначало бил назначен за жрец на бога, който най-много се почитал у тях, а след това и сам бил наречен бог“⁷¹⁵. Според Херодот пък Салмоксис ще е бил може би някое „местно божество“. А всичко това изтъква ограничения по място характер на неговото чествуване и неговия смъртен произход, което е тъкмо основна черта в тракийските култове като култове на отделни прадеди. От съобщението на Херодот се вижда също така, че за траките вечното съществуване е било свързано със земята. Погребението на Салмоксис в предварително изградената гробница се описва като слизване долу в земята или под земята. А гробът е мястото, където се живее след смъртта, „едно подземно жилище“. Този момент от преданието за Салмоксис напълно обяснява епитета на херос „катахтониос“ и разкрива същността на основния тракийски култ като култ на прадедите. Преданието, че Салмоксис се появява отново между хората, и то през четвъртата година, съдържа някаква черта в култа на прадедите. Същественото обаче е това, че Салмоксис бива почитан тъкмо като някой, който е изчезнал и слязъл долу, т. е. като дух на покойник. А и у Страбон Салмоксис се очертава като смъртно същество, свързано със земята, или като подземен. Неговото изчезване от хората се свързва със заселване в пещера, която е „недостъпна за други“. Но той е продължавал да живее и е продължавал, макар и не „често“, „да се сношава с външни хора“⁷¹⁵. В каква форма се е явявал той на хората, не се посочва, но ясно е, че не е мислено едно физическо посещение на пещерата, тъй като тя е била недостъпна. Преданията за Салмоксис, които ни съобщават Херодот, Страбон и Ямблих, са извънредно ценни. В тях са отразени тракийски схващания за култа на прадеда, които установихме вече въз основа и на релефите на конника, и на поверията, свързани с обредите в чест на стопана у българите.

Изтъкнатите моменти от преданието за Салмоксис намират известно допълнение в легендата за Рез. Д. Дечев смята, че „Рез“ е „носител на едно друго прозвище на многоликия прединоевропейски бог“⁶⁹⁹. Но има всички основания да се смята Рез за историческа личност. Това посочва още Омир в своята Илиада, като го нарича „цар“⁷¹⁶. В трагедията „Рез“ на псевдо-Еврипид главният герой се явява „един мъж начело на безбройна войска“, чиято „родина“ е „Тракия“⁷¹⁷. В същата трагедия коларят го оплаква с думите „... царю на траките! Ти дойде в тая злокобна Троя, за да те докосне смъртта“⁷¹⁷. От преданията за Рез се вижда, че той е бил силен и даровит тракиец и като вожд на племе „господар“. В преданията, записани от Филострат в неговото съчинение „Хероикос“, Рез се дава с черти, които съответствуват на образа на хероса, както го познаваме от изо-

браженията, епитетите и посвещенията в релефите с конника. „Тоя Рез, когото Диомед убил под Троя, както се разправя, обитавал Ро-
допити и много негови чудеса се възпяват. Пък и казват, че той от-
глеждал коне, въоръжен бил и се занимавал с лов...“⁷¹⁸. Редицата би-
ографични моменти, които дават Рез в исторически рамки като тра-
кийски вожд начело на войска, притекла се в помощ на Троя, и са-
мото му убиване от гръцкия герой Диомед и Одисей, които са се про-
мъкнали в спящия стан, поставят под съмнение тезата за Рез като
тракийски бог. И за да преодолее тази трудност, Д. Дечев посочва, че
в случая имаме „понижаване на тракийския бог в смъртен цар“⁷¹⁹.
Но за такова превръщане нито се дават никакви убедителни доказа-
телства, нито пък се привеждат успоредици в други религии.

Рез е бил у траките един херос. Към представата за култ на Рез като превърнал се след смъртта си в прадед закрилник на мястото и на хората ни насочва и сведението на Полиен за създаването на гра-
да Амфиполис (днешно Неохори), което се удало едва след като пре-
несли и погребали на това място костите на Рез⁷²⁰. Към представата
за прадед закрилник ни отвежда и един откъс, според който майката
на Рез след смъртта на сина си казва следното: „Той не ще отиде под
черната земя. Толкова ще си изпрося аз от подземната нимфа, дъ-
щерята на богинята на плодородието Деметра, именно да ми възвър-
не душата му. А тя ми дължи да покаже, че зачита приятелите на
Орфей. Наистина той не ще добие същия образ, който е имал по-рано,
и не ще види никога майка си, но затворен в пещерите на богатата
с съсребро земя (Пангей), живеейки, ще стане антроподемон“⁷²¹. Въз
основа на откъса, който представлява гръцко преобразуване на тра-
кийско предание, може да се заключи, че и Рез е от категорията на
проявилите се през живота си тракийци като изключителни лично-
сти, какъвто е бил и Орфей. Душата на Рез е под властта на земята,
което чрез гръцките схващания е изразено в зависимостта на ду-
шата му от Деметра. А това име (от *Δημήτηρ*, *Δῆ-μητήρ* означава
тъкмо „земя-майка“, като първата сричка „Δα“ означава на предгръц-
ки и тракийски „земя“⁷²². И Рез след смъртта си живее в земята, в
една пещера, подобно на Салмоксис. В откъса се е запазила и една
съществена черта на хероса, която не намираме другаде: продължа-
вайки да живее след смъртта си, човек няма вече „същия образ, кой-
то е имал по-рано“, той не може да се среща с близките си — в този
мисъл трябва да се разбира, че „не ще види никога майка си“, а
особената форма на живот, която херосът има, се определя от гръцко
медице като човек-демон, което отразява сигурно тракийската пред-
става за човека-дух. Представата за човека-дух е била според нас
и онзи елемент, чрез който се е осъществило означаването на конни-
ка като дух на мъртвия, като дух на прадеда с гръцката дума херос.

Анализът и тълкуването на изображенията, епитетите и посве-
щенията в релефите на тракийския конник и на достигналите до нас
исторически сведения в светлината на вярванията в стопана могат
да доведат до извода, че траките не са имали култ на богове и че
същността на основния им религиозен култ е бил култът на прадеда.

И докато възгледите за съществуването на различни тракийски богове, както посочихме вече, ни изправят непрекъснато пред противоречия даже в разглежданията на един и същ автор и пред логически несъвместимости, то схващането, че тракийският конник изобразява примитивно духа на прадеда закрилник, така както се е създал образът му в течение на хилядилетия, може да обясни по-ясно почти всички изображения, епитети и посвещения върху релефите. Така може да се разбере и близостта между култа на конника и култа на мъртвите, намерила израз в това, че релефите се срещат и в светилищата като оброчни приношения и над гробове и гробници като паметници. Религията на траките е била една земна религия. Основният им култ е бил затворен в кръга на човека. Представа за същността на култа на прадеда у траките би могъл да даде основният и единствен култ на напълно откъснатото в Сините планини на Индия с неизяснен и до днес произход племе тоди. Според Л. В. Шапошникова, която е проучила по-продължително време това племе „техните богове подозрително приличат на някого от прародителите. А вече родовите богове и богини са почти членове на племето“⁷²³. Под богове тук трябва да се разбират в същност съществата, предмет на култа.

Нашето схващане, че траките не са имали култ на богове и богини, се потвърждава и от съобщението на Теофраст, живял 372–287 г. пр. н. е., че хората от племето тои, които живеели изолирано в Атон, са били „ἀθεοὺς“, което значи, че са били „без богове“. Това сведение на Теофраст е извънредно ценно, защото отваря пролука, през която също може да се надзърне в религията на древните траки. То показва, че племето тои, което се е откъснало поради географските особености на населяването от него място от тракийската общност и което е запазило непроменени древнотракийските си вярвания, не е имало култ на богове. Култът на прадеда у племето тои е бил чужд за гърците, в чиито религиозни вярвания като религиозна категория са съществували боговете. Описан този култ от самите траки, е довел Теофраст до извода, че племето тои не е имало богове. Един грък не е могъл да характеризира освен като „безбожен“ един култ, в който е било почитано някакво земно, смъртно същество, един някогашен покойник, в родствени връзки с онези, които са го почитали, наричан с нарицателното име „стофанин“ или „господар“ или нещо подобно, което име попадналите под гръцко влияние траки заменят по-късно с думата „херос“. Като се спира на сведението на Теофраст, Г. И. Кацаров го тълкува по следния начин: „Това племе не е било „безбожно“ изобщо, ами само без такива богове, каквито почитали гърците. Трябва значи да приемем, че това племе още не е имало лични богове, означавани със собствени имена, ами само „особени“ богове, които се обозначавали с прилагателни имена“⁷²⁴. Но ако действително това племе е имало „особени“, но богове, не би се посочвало, че то било „безбожно“. А твърдението, че те са били означавани с прилагателни имена, е недоказано. Ние сме склонни да тълкуваме и сведението на йонийския философ Ксенофан, че тра-

ките си представяли своите богове по свой образ и подобие⁷²⁵, като указание, че те са почитали в своя религиозен култ същества с техните черти, т. е. хора, траки. Даже и в сведението на Херодот, че отделно от народа царете почитат Хермес повече от всички богове, кълнат се само в негово име и изкарват от него своя произход⁶¹⁷, последният израз посочва склонността на траките да почитат основателя на рода — прадеда. Това съобщение показва, че доколкото траките са приемали един чужд бог, те веднага са го приравнявали към своя основен култ и са го правели прадед-родоначалник.

Ние смятаме, че липсата на развит култ към богове у траките е в същност едно закономерно явление. В това са намерили израз същите оформени през историческия им живот характерни черти, които са отразени и в общественно-политическия им живот. За разлика от древна Гърция, която е имала стегната общественно-политическа организация и богат култ на богове, траките не са създали укрепнала централна власт и съответно една религиозна йерархия, в която отделната личност да бъде подчинена на различни степенувани по сила и власт и диференцирани по обseg на действие божества, стоящи извън семейната, родова и племенна среда. Характерна за траките е била липсата на една единна власт, пълната разпокъсаност поради стремежа към независимост на всяко отделно племе, което ще е било свързано и с такъв стремеж у всеки отделен тракиец. Такъв извод може да се направи и въз основа на следната бележка на Херодот: „Тракийският народ след индийския е най-голям от всички народи. Ако той се управляваше от един господар и беше единомудрен, той би бил по мое мнение непобедим и много по-силен от всички народи. Но това е невъзможно и надали може някога да стане, затова са слаби. Траките носят много имена, всяко племе според страната си“⁷²⁶. И Помпоний Мела съобщава, че траките „носят разни имена и имат разни обичаи“⁴⁷⁶. Посочват, че те не са имали царе, Ксенофонт⁷²⁷ и Плутарх⁷²⁸. Вътрешната връзка между траките не е надхвърляла границите на племето и затова някои техни племена се татуирали с общ племенен знак⁷²⁹. Зародилият се поради политически причини стремеж да се преодолее племенната разпокъсаност е довеждала траките до племенни съюзи и е намерила израз в Одриското царство. Но това царство, което представлява най-обширната и най-трайна тракийска държава, се създава едва в късния период от тяхното съществуване, както може да се заключи и от обстоятелството, че достига до разцвет през 460—340 г. пр. н. е. и сравнително бързо се разпада, както се разпадали много от племенните съюзи.

Напълно закономерно явление е развитието на култ на прадеда у траките върху основата на тяхната душевност, оформила се в хода на историческия им живот. Вярата на траките в едно самостоятелно, независимо безсмъртно съществуване на човека показва едно повишено и подчертано чувство за стойността на отделната личност, господство на личността в съзнанието. Култът на прадеда в своята същина е изграден тъкмо върху мисълта за стойността на отделната личност — той продължава и издига нейното съществуване в при-

същите и изявени през живота особености извън ограничаващата линия на смъртта. Този начин на мислене е затворил религиозния култ в кръга на семейството и рода, в кръга на земното битие на човека. При тракийското схващане за близостта между видимия и невидимия свят е било естествено да се търси покровителството на онези, които са им били опора приживе със своята сила и сръчност, които са ги вдъхновявали със своята вяра и мисъл или със своята песен, а не на същества, чужди и с някаква неограничена власт над тях. Трябва да се отбележи, че вътрешната връзка между обществено-политическата организация на траките и тяхната религия и душевност е била изтъкната проникновено от Д. Дечев: „Едва ли друга древна религия е залягала тъй силно за безсмъртието на душата, както тая на древните траки. Това може да се обясни само с техния силно развит индивидуализъм, който е поставял отделната личност над всякакви племенни и национални интереси. Пък и религията на траките е добила особено голяма дълбочина, каквато тя не е могла да постигне у народи, у които социалното чувство и държавната идея е доминирала над индивидуалните интереси, какъвто е бил случаят с древните гърци и римляни“⁷³⁰.

Най-близко до вярното схващане за същността на тракийския култ е бил А. Дюмон, който е и нарекъл изображения върху изровените релефи ездач „тракийски конник“ („cavalier thrace“), с което име и релефите се означават в науката. Той пръв още през 1877 г. изказва мисълта, че култът на тракийския конник представлява „херонизиране на мъртвите и култ на обожествените прадеди“, че „в известни случаи е очевидно, че скулпторът е искал да изобрази героизуван смъртник“ и че „този герой, именуван даже върху някои стели „кириос херос“, прославян като бог, като че ли представлява формата, възприета от тракийците в култа на прадедите“⁷³¹. Дюмон не е могъл при оскъдността на известните дотогава археологически материали и при непознаването на балканския фолклор да разработи и обоснове по-добре това гледище, поради което то не е било и възприето. По-късно вече никой не стига до извода на Дюмон, а и археолози, и лингвисти, и историци се насочват към тезата, че релефите с тракийския конник са свързани с култа на тракийски бог.

Култът на прадеда ще е бил чествуван от траките на календарно определен ден през пролетта. Чествуването му ще е ставало през последните три дни на април според древногръцкото леточисление, т. е. на 21—23 април, като последният ден е бил денят на присъствието на духа в дома и в землището. Тази дата на празника у траките може да се заключи въз основа на датите на гръцките Антестерии, на заетия от траките римски празник Палилия и на празника на Бендида. Самото определяне на датата 23 април — на деня, едновременно отдалечен от последния ден на зимата и от първия ден на лятото, показва добро познаване на движението на слънцето и желанието празникът да се свърже с момента на връхната точка в развитието на пролетта. Празникът е бил свързан с кръвни приношения в чест на прадеда.

Духовната култура на траките е била предмет на изучаване главно от българските учени. Като споменава статията на Р. Петацони „Религията на древна Тракия“, поместена в сборника в чест на Г. Яцаров, нашият траколог Хр. Данов, който е запознат основно с литературата върху траките, отбелязва, че тази статия „представлява изключеніе от общия хор на западните изследователи, които рядко проявяват трайни и задълбочени интереси към духовната култура на траките“⁷³². И това се е дължало главно на нейното подценяване. Твърде дълго антична Гърция и Рим са хвърляли дълбока сянка върху траките, твърде дълго траките са били виждани през очите на гръцките писатели, които са оставили откъслечни, често неприязнени и високомерни бележки за „варварите“. Поради липсата на тракийска писменост духовната култура на този народ е потънала във вековете подобно на една загадъчна Атлантида. Останали са до наши дни само тракийските могили и предмети в гробниците — следи от култ на мъртвите — и около 2000 каменни релефа — следи от култа им към мъртвите и към прадедите, няколко златни съкровища и няколко бележки на гръцки писатели, в които се преплитат легенда и истина. Но мощните излъчвания върху културно най-издигнатите народи в древността ни дават косвено представа за силата на тяхната духовна култура, за богатата душевност на траките. Едно смъртно долавяно, но дълбоко и широко подводно течение се е вливало в морето на гръцката духовна култура, което е идвало от Тракия. Култовете на Дионис, на Арес, на Бендида, на Асклепий проникват у гърците и със своята свежест, с необичайната си жизненост създават у тях нови богове. Духовите на тракийските прадеди закрилници се качват на новите тронове на гръцките божества и увеличат със своята мощност на обредите, с жизнеността на преживяванията и с близостта си до хората. Представа за това проникване дава следната бележка на Страбон: „Атиняните обичат чуждото. Както в други отношения, така и в религията те са приели толкова много чужди свещенодействия, те са станали за присмех дори в комедията; между друго те са приели и тракийските, и фригийските свещенодействия.“ Бендидините споменава Платон, за фригийските свещенодействия — Демостен, укорявайки майката на Есхил и самия него, че присъствувал при нейните тайни свещенодействия и участвувал в процесите. . . Това се отнася за празниците на Себазия (близък до празника на Дионис) и Великата майка⁷³³. За тракийски „божества“, които са минали у гърците, говорят и Еврипид (480—406 г. пр. н. е.), Полиен (II в.) и Филострат (III в.). Тракийските култове са проникнали у гърците при прекия им досег с траките в областите, в които се заселват, като ги и асимилират, при проникването на гърците в тракийските земи по пътя на търговските отношения, чрез гръцката колонизация по бреговете на Черно море и Бяло море, чрез тракийските роби и робини, които се явяват в гръцките семейства като слугини и дойки. Тракийски влияния се забелязват и у римляните. Както вече посочихме, и римският празник Палилия, за който е характерен неримският произход на името на чествувания Палес, съчетава тракийски еле-

менти. Тракийското влияние ще е проникнало у римляните чрез досега на римляни и траки през време на завладяването на Тракия от римляните и чрез траките, които биват включени в римските военни легиони. Но изглежда, че и преди римското владичество ще е съществувало едно взаимодействие между римляни и траки.

Гръцкото и римското влияние, както и християнството проникват главно в градовете със смесено население и в техните околности. Това влияние не достига изобщо до основната маса на тракийското население в редица области. Така въз основа на археологическите материали Б. Геров намира, че „общо взето, селското население в тая покрайнина (Никополис ад Иструм) е останало до ⁴⁷⁸като слабо засегнато или никак незасегнато от влиянието на културните центрове и е продължавало да пази тракийския си характер и през III в. Това важи и за други области. Тракийското заимствуване е имало обаче, изглежда, и в градовете формален характер. Траките запазват своя култ по съдържание. Те заемат думата херос от гърците и с нея заменят своята неизвестна дума, с която са назовавали прадеда, те заимствуват и каменните изображения, и редица изобразителни елементи, и самите оброчни плочи от гърците, заимствуват гръцката писменост, епитетите и имената на някои гръцки богове. Но всичко това се е вършило само за да се постави в една нова рамка древно-тракийският култ, който се е запазил в своята същност. Под заимствуваните елементи е останала тракийската същност на древния култ на конника. Това заимствуване се е подхранвало може би не само от общата тенденция към синкретизъм на култовете, но и от домогванията на някои траки към благосклонно отношение и доверие от страна на завоевателите, за да могат те да получат римско гражданство и по-висши длъжности в техния административен апарат. Прави впечатление, че докато в Пауталия не е имало светилище на херос⁴⁹¹, а при лечебните извори в града е бил доста разпространен култът на Аполон, в Глава Панега се намират оброчни плочи тъкмо от жители на Пауталия⁷³⁶. Не на последно място ще е стояло и едно увлечение по гръцките и римските култове, които се установяват в градовете. Като наблюдавали издигането на многобройни храмове на божествата, които се пълнели с култови статуи и оброчни дарове, изработвани от каменоделци майстори, и траките започнали да посвещават на своя прадед оброчни каменни релефи и статуи, като го назовавали вече и с гръцката дума „херос“. Това е предизвикало и появата на местни майстори каменоделци, чиито работилници ще са изникнали край светилищата за задоволяване на новопоявилите се потребности.

Трябва да се подчертае обаче, че траките не са заимствували от гърци и римляни нищо, което да ги откъсва от основния им култ — култа на прадеда. През римско време се завръщат у траките Дионис, Арес, Артемида, Асклепий. Но това са само едни преоблечени в гръцки одежди на богове стари тракийски образи. В пришълците траките виждат свои близки и познати образи, поизменени само от годините на странствованията им. И римските розалии, които „приели“ траки-

през римската епоха, са били старите, познати тракийски обреди в чест на мъртвите, обогатени външно с някои нови елементи. Тракиите са запазили своя основен култ — култа на дедите, който е имал дълбоки корени в хилядолетията и черпел соковете си от тях. Те го запазват и през римското владичество, и след него, запазват го и след приемане на християнството в местата, отдалечени от градовете, а и в градовете. Предават го в една или друга форма и на онези, които ги поглъщат бавно. Потъвайки в славянските маси, те остават да съществуват в тях със своите ярвания и култове освен с някои свои характерни черти.

Обстоятелството, че траките са могли да оказват влияние върху народи като гърци и римляни, говори вече само по себе си за вътрешната сила, за динамиката на тяхната духовна култура, за завладяващата мощ на техния култов живот. Ето защо бихме могли да заключим и въз основа на това, че те са упражнили въздействие и върху славяните. Това въздействие ще е било особено силно и неотразимо и поради два фактора, които са го облагодетелствували. Връзките на тракийските народни маси със славяните ще са били непосредствени не само защото заживяват в същите земи, но и защото те са ги чувствували в борбите им срещу римляните близки, като естествен съюзник. Нека припомним, че тракийското селско население, от което само малка част образувало земевладелското селско съсловие, приобщено към културата на завоевателите, е чувствувало особено болезнено римската колонизация⁷³⁷, че съпротивата на народните маси срещу римската власт и поддържащата я робовладелска класа не преставала, като вземала различни форми — от пасивна съпротива до открити въстания, които прераствали във войни, сливащи се с нахлуванията на варварските племена от север⁷³⁸. Свободолюбивите траки са чувствували остро гнета на Римската и Византийската империя и у тях се е създала омраза към нея, предавана от поколение на поколение. Още през 170 г. част от населението на Долна Мизия възстанало и не оказало никаква съпротива на нахлулото от север племе на костобоките⁷³⁸. В 365 г. избухнало широко народно въстание, в което живо участие взели и значителни готски маси, прииждащи от север, което било жестоко потушено. Но и по-късно съпротивата не преставала, а получила партизански характер⁷⁴⁰. Нападенията на славяните срещу Източната римска империя на Балканския полуостров започнали около 520 г. Те били последвани от нападения през 550 г. и 551 г. и през 581 г., когато славяните стигнали до Тесалия и Константинопол, за да завладеят през 602—612 г. целия полуостров⁷⁴¹. При своето заселване славяните помогнали на угнетената маса от роби и колони да отхвърлят експлоатацията на робовладелския строй в империята, те възродили селската община, създали повече свободни селяни⁷⁴¹. По този начин славяните на разлика от другите варварски племена довели до промяна в обществено-политическото положение на Балканския полуостров. Те освободили от гнета на Византия — наследницата на Римската им-

перия — запазилите се траки и установили съвместен, равноправен живот с тях до окончателното им асимилиране.

Досегът на траките със славяните е бил по-пълнен и поради известна близост в бит и вярвания; тази близост е улеснила и чрез взаимните бракове пълното им поглъщане. За сходство в обичаите говорят сведенията за славяните на писателя Ал Масуди. Според него при погребението на мъжете изгаряли и една от жените му, някои от робите, коня и кучето му, а ако покойникът бил неженен, имало обичай да го женят и жените охотно се съгласявали да се омъжат за покойния и да бъдат изгаряни заедно с него⁷⁴², както е ставало и при траките.

Родово-племенната обособеност е била характерна и за славяните, както за траките, и затова Ал. Бекри пише: „Славяните са народ толкова могъщ и страшен, че ако не бяха разделени на множество родове и колена, никой на света не би могъл да им противостои“⁷⁴³. Следователно обществено-политически фактори и известна близост в духовната култура на траки и славяни улеснили общуването между тях два народа и асимилирането на завареното население, биха могли да обяснят едно значително тракийско влияние върху славяните, което е било досега недооценявано. Липсата на религиозен култ на богове у южните славяни при наличността на богове у източните и западните славяни показва, че са съществували предпоставки у славяните преди разселването им за развиване на такъв култ, но че този процес е бил прекъснат у южните славяни поради някакъв външен фактор. Цв. Тодоров, като разглежда въпроса за култа на божествата у славяните, посочва задълбочено, че „отделните славянски етнически групи в зависимост от конкретните историко-географски условия, а именно върху какво местно население са се наслоили, с кои народи са влезли в политически, икономически и културни връзки и най-сетне кога е проникнало у тях християнството, са достигнали различна степен на развитие в това отношение“⁷⁴⁴. Ние успяхме да посочим обществено-политическия фактор, на който се дължи липсата на богове у българите. Това е бил тракийският култ на прадедите.

Установеното от нас дотук и въз основа на анализа на археологическия и историческия материал, с който разполагаме, ни даде възможност да определим онова, което българите са приели от траките. Нашите изследвания направиха възможно да се преодолее оня етап от проучванията на траките, когато въз основа на факта, че много стари тракийски имена на места и реки са се запазили у славяните, даже учени като Г. Кацаров са заявявали, че това само по себе си може да „ни води до заключението, че славяните са възприели също и тракийските религиозни вярвания“⁷⁴⁵. Приемането на някои имена на места, реки и селища показва само, че е съществувало на много места известно общуване между завареното и придошлото население, но дали и какво славяните са приели от духовната култура на местното население, може да се определи само въз основа на специално изследване, защото иначе би могло да се заключи въз основа

на турските имена на места, реки и селища, че българите са приели турските религиозни схващания и обреди.

Култът на тракийския конник, на хероса, тракийският култ на прадеда е бил приет в неговата пълнота и многозвучност от българите и запазен от тях под формата на култ на стопана до наши дни. Приемем ли, че херос е дух — покровител на прадеда, различни области, в които се е търсела неговата закрила, неговото многообразие, са не само лесно обясними, но и съвършено неизбежни, защото особеностите в поминъка и живота на отделните семейства и селища са определяли областите, в които се е търсело покровителството на прадеда, различен в представите на онези, които го почитат, но еднакъв по своята същина. От духа на прадеда, а не от някакъв бог са търсели траките закрила при беда и болести и помощ за здраве, плодородие и успех и след установяването на гръко-римските божества, които им остават далечни и чужди, и след приемането на християнството, така както и българите са търсели закрила и помощ от стопана. Липсата на по-пълно определяне на стопана у българите се дължи на това, че не са му били поднасяни оброчни плочи, които биха отразили особеностите на култа през различните векове и в различните области и селища на страната. Все пак закливанията към него, макар и достигнали до нас в непълен вид, съдържат основните пожелания, отразени в тракийските оброчни релефи.

Когато славяните влизат в досег с покръстените вече траки, към първоначалния култ на конника — ловец и воин, зароден в най-ранните времена на тяхната материална и духовна култура, са се били наслоили вече редица нови елементи, обусловени от развитието на занаятите, на скотовъдството и земеделието, което намира израз и в самите релефи. В тоя период на обогатените с ново съдържание култови форми при опазен още първичен смисъл, който бил близък и на воинстващите славянски племена, нахлуващи в Балканския полуостров, култът е могъл да даде тласък за ново преосмисляне у тях. Така и някои вярвания, които славяните са носели от старите си предели, са били утвърдени отново под влияние на траките. Влиянието на траките върху славяните е било по-значително от влиянието на прабългарите. Това се вижда и от факта, че прабългарите със своя култ на едно върховно божество не са оставили следи в духовната им култура.

Тук вече можем да изтъкнем и целесъобразността на приложението в работата ни метод. До изясняване на произхода и същността на извършваните пролетни обреди на култа на стопана и на хероса ние стигнахме не по пътя на изолираните фолклорни, лингвистични, археологични и исторически тълкувания, а чрез комплексното разглеждане на проблема. Същевременно обаче ние получихме и една обратна връзка и успяхме по един нов път, по живите следи в българските народни обичаи и вярвания да установим същността на основния тракийски култ — култа на конника. Чрез фолклора ние до стигнахме до първичния култ, отразен и пречупен в него през особе-

ностите на българската душевност. Така ние получихме реална опора за тълкуване на отделните лингвистични и археологически материали, защото през редица моменти в народните ни обичаи все по-ясно изпъкваха отделните черти на онова, което загатваха очертанията на археологичните и исторически паметници на народа, чиито земи населяваме днес.

Култът на тракийския конник не би могъл да бъде разбран откъснат от времето и съзнанието на хората, живели преди хилядолетия; първичният дъх на култа на траките може да се долови, ако човек се потопи в света на фолклора на народите, които са населили Балканския полуостров и които са запазили през вековете и нещо от простотата на тракийското виждане на света, и от непосредствеността на тяхното чувство в своите изпълнени с жизненост и свежест обичаи и вярвания.

Позволи ни да достигнем до редица изводи и разглеждането на фактите в една вътрешна обусловеност и в непрекъснато развитие като отражение на основни обществено-политически закономерности.

ТРАКИЙСКИЯТ ХЕРОС И СВ. ГЕОРГИ

В обряда служба на Гергьовден закрилникът на семейството и на рода след прикрепването на св. Георги към деня на древноезическия празник в чест на семейния покровител, извършено от църквата, е започнал да се чествува под негово име. Прадедът като семеен покровител е стоял в центъра на тракийския култ на конника. Прикрепването на светец към очертания култ на прадеда, както вече споменахме, е могло да стане съвсем естествено, защото и светиите са били приживе силни същества от човешки произход. Техните дела, проявена смелост, умение и грижа към другите са карали да бъде търсена закрилата и помощта им и след смъртта, която както според траките, така и според християнството не ги е унищожавала, а само ги е извеждала в друга форма на съществуване. И както у траките думата господар, заменена с херос, а у българите — стопан, е означавала обобщената представа за прадеда закрилник, така и думата светец като религиозен герой е получила обобщен смисъл на закрилник. Сливането на представата стопан и светец у българите проличава съвсем ясно и от това, че един и същ обреден хляб се е наричал „стопанин“ или „светец“, както вече посочихме при разглеждането на обредните хлябове. За това сливане говори и обстоятелството, че и самият обред служба някъде се е наричал просто „светец“ и е образувана и формата „за светого“. Доказва мисълта ни, че християнските светци у нас са се наслоили върху култа на прадеда, и твърдо установената у българския народ традиция светецът закрилник на семейството да се наследява по кръвна линия, а именно да се предава службата в чест на установения светец в семейството от поколение на поколение, а при подялба на братята да се запазва тя от най-възрастния, от оня, който остава в старата къща. Светеца могли да сменят по-младите братя, които при подялба излизали от старото домакинство или го напускали при женитба. Но старият покровител е могъл да се запази и в такъв случай са били чествувани, както вече посочихме, в някои семейства един светец, покровител на старото семейство, и друг новоизбран — на новото. Избирането на нов светец в новосъздаденото домакинство е било отглас на основното явяване, че закрилникът е бил чествуван като родоначалник. При роенето на едно семейство или при разпадането на една задруга обаче поради кръвната връзка на духа на прадеда със семейст-

вотой той е ставал и закрилник на цяла еднокръвна махала, каквито махали са били наричани в Западна България влаки. Така се получавало, щото обредът служба да бъде извършван на един и същи ден от много семейства, а и от цяло селище. Представата за светеца закрилник е била изградена в нашия народ върху основата на култа на стопана. Затова под образа на светеца при едно леко очистване на вторичното наслояване се откроява ясно образът на стопана, който се е изградил в Балканския полуостров в тясна връзка с тракийския култ на конника. Трябва да се подчертае, че и чувството за близост и за невидимото присъствие на светеца е било пренесено напълно от отношениято на народа ни към стопана. Представата за светеца е прераснала плътнo към представата за стопана като същество, свързано със семейството, с рода. Поради това установените от църквата светци като герои на целия християнски свят биват затворени от българина до такава степен в кръга на отделното семейство, че от тях се иска и очаква да пренесат дори плодородието от една чужда нива в нивата на онзи, който ги е избрал за свой закрилник. Един древен езически дъх лъха от св. Георги. Нищо не напомня за християнството като етична система. Никаква следа освен името, име на християнски светец, установен в църковния календар.

Но ако някои езически празници действително са се превърнали в християнски под формата на чествуването на някои светци, как и защо е станало това? Обяснението трябва да се търси в общата историческа закономерност да се преосмислят, да се влага ново съдържание в някои от формите на стария свят, който си отива, изтласкван от силите, зародени поради вътрешни противоречия в самия него, да се използва строителен материал от миналото при строежа на новото. То трябва да се търси конкретно в случая и в начините на борба на християнската църква с езическите култове. Там, където се е натъквала на несломимата жизненост и якост на някоя народна традиция, която не е могла да бъде изкоренена, църквата я е приемала и така свързвала традицията със своите идеи. У българите, както у траките, християнството не се установява чрез приемането му постепенно от отделни лица по вътрешно убеждение, а масово, по силата на един държавен акт, посрещнат от мнозина враждебно. В тази обстановка народът е приемал свързването на своите празници с имената на християнски светци, тъй като чрез тая форма на признаване на християнската религия той е получавал възможността да продължи старите си култове, пуснали дълбоки корени в съзнанието му. А тъкмо изповядването на един стар култ под една приемлива за църквата външна форма пък е водела до просмукване в църковно-християнските установености на древноезическо съдържание от представи и обреди. И това е изпълвало с жизнено съдържание християнските празници, пропити с аскетизъм. А това жизнено съдържание е било подхранвано от соковете на езическото светоусещане и по този начин християнската църква чрез култа на светците е вземала под закрилата си народните традиции, езическите празнични обреди и ги е запазила през вековете.

Траките са чествували прадеда като семеен закрилник, което чествуване е представлявало и основата на култа им, на 23 април. Те са имали навярно на различни места и различни дни, посветени на закрилниците на землището, на селището, на поминъка, и извършваните обреди са отзвучавали в различни видове служби, в obroка и в сбора у българите. Някои от древните закрилници са се явили по-късно в образа на различните календарно установени светци. Едно проучване на празниците в чест на другите християнски светци и особено на св. Тодор, св. Димитър и 9 март, би установило доколко в житията им и в обичаите са се промъкнали вярвания и легенди от народа, населяващ Балканския полуостров преди славяните. Оттук върху основата на изтъкнатите закономерности ние вече би трябвало да проследим, доколкото е възможно, пътя на вярването на образа на св. Георги в образа на тракийския конник, като разгледаме съществуващите данни относно самия светец.

Чествуването на св. Георги срещаемо особено подчертано на Балканския полуостров, но той е чествуван и в Русия, и в Англия, и в цялото Средиземноморие — Сирия, Палестина и Мала Азия. Но и култът на конника е засвидетелствуван в тези места. В Русия е открито тракийско светилище на херос и в най-южния край на Кримския полуостров — на носа Ай-Тодор. Култът на конника е бил пренесен в Мала Азия от преселените се там тракийски племена, откъдето е проникнал и в съседните области на Африка. Римското владичество е пренесло култа и до Англия. Нека споменем, че е бил намерен древнотракийски релеф на конника, датиран от Хр. Данов от IV в., в графството Дорсет, което се намира на около 170 км юго-западно от Лондон, на самия Ламаншки канал, в околността на град Дорчестър, и според Фарар култът на тракийския конник е бил пренесен там от тракийски войници, които са служели в някакво конно поделение на римските окупационни войски в тази част на Англия, и бил възприет от местното келтско по онова време население.

Ако приемем, че празникът Гергьовден е бил свързан пряко с християнския светец и че всички известни до наши дни обичаи са били създадени във връзка с неговото чествуване, с неговия живот, би трябвало да се заключи, че на тоя ден се е чувствувал най-значителният, най-величавият образ на християнството. Но даже житието на св. Георги и основните моменти от историята на християнската религия посочват, че той е един съвсем второстепенен образ там. Така според първите християнски източници за живота му св. Георги се е родил в Кападокия като син на знатни родители, бил отгледан в Палестина, достигнал висок военен чин и през 288 г. (5796 г.) бил посечен на 22-годишна възраст, тъй като въпреки мъченията, на които бил подложен, не се е отказал от християнството, и е бил погребан в Диоспол (Лидя), който град се намира между Ерусалим и Яфа⁷⁴⁶. В най-ранните житиета св. Георги е изтъкван все като мъченик при отстояването на религиозните си убеждения, като човек, понесъл големи страдания поради преследването на християнството от езичниците: „не е имало по-голям измежду всички мъченици“, а мъчението.

на което бил подложен „от седемдесет царе, е траяло седем години“⁷⁴⁷. Затова се и дават само страданията на св. Георги (*pasio*) в по-старите църковни текстове, като виенския палимсест, който представлява съкратена преработка на стария гръцки народен сборник за св. Георги⁷⁴⁷. И това *pasio* се разпространява в западните страни⁷⁴⁸. Този сборник е датиран към V—VI в.⁷⁴⁹ от византолога К. Крумбахер, който успява да систематизира по време и произход всички известни гръцки текстове за живота и страданията на св. Георги. И древните грузински актове за св. Георги започвали с думите „глава на мъчениците“⁷⁴⁷.

Най-старата, отчасти запазена във фрагмент, отчасти сигурно изvejдана и в по-голямата си част възстановима гръцка редакция за живота на св. Георги е един разказ, който съдържа в същност фантастични моменти от страданията му, и в тоя разказ като негов противник се явява езическият митичен цар Даданос⁷⁵⁰. Този първотекст (или текстове) се е появил в гръцка или елинизирана област през IV—V в. и се запазва в Източната християнска църква⁷⁴⁸. Още тук трябва да се изтъкне, че фантастичните моменти, включително непознатият в историята цар Дадан, както и типичните обрати „седемдесет царе“ и „седем години“ характеризират първотекста като фолклорно произведение, а не като историческа летопис. Навярно преди края на V в. (най-късно около 500 г.) се явява гръцка преработка на текстовете от Дадановия тип, известна под името стар Диоклецианов тип⁷⁵¹. Тази преработка показва стремеж пък да се придаде историческа достоверност на преданието, поради което и митичният цар Дадан бива изместен от една историческа личност — император Диоклециан, който е бил последният главен представител на преследващите християните императори и който според нормалния текст, срещан от началото на X в.⁷⁵², се изтъква като почитател на Аполон, Асклепий, Хермес, Дионис, Херакъл и Зевс⁷⁵³. В тази преработка биват включени и други мъченически истории, но вече от времето на Диоклециан. По-новият Диоклецианов тип, чийто първотекст се появява между средата на VI и VII в. и който е една втора преработка на най-стария текст, е бил съставен вече, както е известно, по почин на църковните среди или поне е бил одобрен и препоръчан от тях⁷⁵⁴. Същевременно обаче тази преработка представлява едно връщане към фолклора, като са приети в нея „отново много от по-старите невероятни мъченичества, ако и малко смекчени и рационално заострени“⁷⁵⁵. Връщането към наситения с фантастични моменти първоначален текст, който се явява плод на народно творчество, би могло да се обясни с това, че църквата, след като не е могла да пресече фолклорния поток около св. Георги, го е включила отчасти в житието.

В Дадановия разказ за св. Георги от IV—V в., запазен в някои по-късни преработки, са се промъкнали някои чудеса на св. Георги, чийто характер ни отвежда към кръга от представи, свързани с образа на тракийския прадед закрилник. Ако св. Георги е съществувал, той е бил според църквата военно лице и следователно през живота

си не е имал никакво отношение към зеленината, земеделието, 'животновъдството и към лекуването. Но ето че св. Георги се явява тук дарител на зеленина: така „светецът сяда на основата на колоната и тя изведнъж пуца корени, покарват ѝ филизи и дървото излиза през покрива“⁷⁵⁶; „св. Георги сяда на основата на дървена колона и изведнъж ѝ покарват корени и филизи и дървото израства 15 лакти“⁷⁵⁷; „св. Георги превръща 14 дъски от седалища на тронове в плодonoсни и неплодonoсни дървета“⁷⁵⁸. Св. Георги се явява и дарител на вода: „Понеже възкресените (от него — б. а.) молят да бъдат кръстени, св. Георги удря с юмрук по земята, бликва вода и ги кръства“⁷⁵⁹. Св. Георги се оказва и закрилник от градушка: в своята молитва той иска да получат милост всички, които го поменават при градушка и изсъхване⁷⁶⁰. Интересно е, че мотивът за градушката липсва в коптски, арменски и галски ръкописи⁷⁶¹. Образът на св. Георги взема чертите и на „оплодотел на лозята“ и „пазител на стадата“⁷⁶², което е отразено в похвалното слово на архиепископ Аркадий Кипърски, чието седалище било в Констанция на остров Кипър и който е живял по времето на византийския император Хераклиус (610—641). В същото слово, което епископ Аркадий е произнесъл в Сирия при поклонението пред реликвите на светеца⁷⁶², св. Георги бива наречен и „изцелител на болните“, като се изброяват и редица случаи на излекуване⁷⁶³. А не може да не направи впечатление, че едва толкова късно се заговорва и за реликви на св. Георги.

Но откъде са могли да дойдат тези предания за кападокийския младеж с висок военен чин, за християнския светец Георги? Фактът, че най-ранно датираните свидетелства за съществуването на култа му се отнасят към V в. и че този християнски светец не е бил популярен преди VI в.⁷⁶⁴, показва съвършено убедително, че не в личността и живота на Георги от Кападокия трябва да се търси произходът на неговото чествуване. Та ако действително неговият живот и подвизи са били забележителни, те биха се чествували тържествено още в края на III в. или биха се свързали с победата на християнството, намерило израз в акта на признаването му във Византия като държавна религия в началото на IV в. Късната поява на култа на св. Георги може да се обясни само с някакъв продължителен процес в утвърждаването на този култ. А такъв процес в никакъв случай не би могъл да се допусне като плод на едно вътрешно развитие в средите на християнската църква. То се е наложило отвън. А вземем ли пред вид съдържанието на ранните житиета на св. Георги и характера на обредите на празника му, които явно не са създадени от християнството, и всичко, което установихме дотук във връзка с чествуването на този светец, трябва да се мисли за едно тракийско влияние. Това предположение се подкрепя и от по-късното включване тъкмо на траките в християнския свят. Известно е, че едва през IV в. (396 г.) бива покръстено и многобройното племе на бесите, населявали не само планинските области, но и тракийската равнина в областта на Пловдив и Пазарджик⁷⁶⁵. През IV в. се построява и православна църква в Пауталия⁷⁶⁶. И ротондата на св. Георги в Солун (по-късно

превърната в „Ортакой джами“), която съпоставят с ротондата на „Св. гроб“, с църквата в Антиохия и още повече с църквата „Възнесение“ на Елеон, отнасят към втората половина на IV в. или не по-късно от средата на V в.⁷⁶⁷ А какво собствено е станало? Кое е довело до създаването на един значителен култ на св. Георги? Може да се приеме, че траките и след покръстването си са останали верни на своя култ на конника и са продължили да го изповядват в някаква форма, както това е станало и след установяването на гръко-римските култове. Оброчните плочи на конника са изчезнали към края на IV в. и поради отрицателното отношение на църквата към изображенията на езическия свят. Те не са могли да служат вече като външна форма на култа. Но е останало цялото богатство от обреди, свързани с култа на прадеда и особено на закрилника на семейството, чествуван на 23 април. И в пределите на Източната римска империя култът на прадеда—закрилник на семейството, ще се е чувствувал с рядка и изключителна тържественост, с всенародно увлечение. Опитите да се потисне чествуването не са се увенчали с успех и единствен изход от това положение църквата намира, като обявява деня 23 април за ден на един християнски светец.

А наистина много малко вероятно е св. Георги да е бил обезглавен на деня, който се пада точно в средата на пролетта — 23 април. И обстоятелството, че той поради възкръсване след смъртта си е умирал няколко пъти, и то все на датите, свързани с езическия култ на мъртвите, а именно на 23 февруари и на 9 март⁷⁶⁸ освен на 23 април, показва, че не е имало никакво случайно съвпадение, но че е била установена датата 23 април като ден на св. Георги, за да се свърже с църквата дълбоко утвърден езически празник, за да му бъде придаден по такъв начин християнски облик. И тъй като е трябвало да се свържат с християнския светец и други сродни по характер езически празници, явява се в житието на светеца неколkokратно му умиране и възкръсване. Това е било едно удачно разрешение на задачата.

И самото име Георги говори за едно обмислено прикрепване на светеца към езическия празник, защото *γεωργός* значи „тоя, който обработва земята“⁷⁶⁹, и е бил един от епитетите на Зевс. Следователно това име, което е означавало една връзка със земята, вече само по себе си е могло да изрази част от обредите в чест на закрилника на уседналото вече население на Балканския полуостров, което се е занимавало със земеделие, и така да бъде то външно приобщено към църквата в най-големия си празник. Името Георги е спадало според своето образуване към многобройните *signa*, засвидетелствувани често през IV в., които са били особено предпочитани като лични имена от християните, а и не само от тях.⁷⁷⁰ То е било следователно предпочетено от църквата и като име, което е могло да улесни приемането и от езичниците на един осиновен от нея култ. Една от причините за посветяването на празника на името Георги е могло да бъде и особеното увлечение по това име тъкмо през времето преди установяването на култа на св. Георги от християнската църква. Това име се среща

още в началото на III в., т. е. преди времето, когато възниква култът на св. Георги: засвидетелствувано е в два императорски рескрипта от 212 и 293 г.⁷⁷¹. Интересно е, че от второто десетилетие на IV в. изведнъж това име започва да се среща много често и това е изкушаващо някои учени да обосноват върху този факт едно по-ранно зараждане на култа на св. Георги⁷⁷¹. Но и по-ранното датиране на култа не би противоречало на нашата теза. А може би е играла известна роля в миналото при свързването на празника със св. Георги и относителната звукова близост на двусричната дума херос с името Георги, особено ако то се е произнасяло от траките във форма близка (напр. Геро).

Към мисълта за едно определяне на датата и на името Георги с оглед на деня на древноезическия тракийски празник ни водят наред с изтъкнатите вече съображения и крайно оскъдните данни за живота на св. Георги, които поставят под съмнение изобщо съществуването му като историческа личност. И това предположение не е ново. Така още К. Крумбахер, като говори за неговото реално съществуване, казва, че „е невъзможно да се приведе в полза на това строго научно доказателство, но невъзможно е също така да се докаже, че мъченик по име Георги не е съществувал“⁷⁷². А същият автор, който ни е оставил най-задълбоченото изследване за св. Георги, и на друго място пише, че „цари тъмнина относно неговата личност“⁷⁷³. С установяването на 23 април като ден на един християнски герой и закрилник, като ден на светеца Георги започва процесът, при който бедният откъм биографични моменти образ започва да се изпълва с жизнено съдържание, черпено от оня кръг представи, които са били свързани с образа на конника като закрилник, който е бил чествуван по-рано на същия ден. И тъкмо този процес довежда според нас към V–VI в. до оформяването на един пълнокръвен образ. Преди още да могат да се въплътят в изображенията му, легендите, преданията и поверията, свързани със силата на прадеда закрилник, започнали да се просмукват в култа на св. Георги и това обяснява изпълнения с фантастични моменти разказ за светеца, който намира израз и в първите му писмено оформени житиета от т. нар. Дадрианов тип, както и в житиетата от по-новия Диоклецианов тип. Оттук почва и бавното преизграждане на мъченика в победоносец и в конник. Оттук започват да кристализират около името му случки, които по своя характер могат да се свържат с незаписаните, но не и несъществуващи тракийски легенди за конника. А в същност се е касало не и за преизграждане, а за изграждане на образа на св. Георги, защото този светец идва в същност да оглави един празник само с името си, без свой образ, без един богато очертан и изпълнен с реално съдържание живот, без много данни за житие. И тъкмо обстоятелството, че образът на св. Георги, комуто се посветява денят 23 април, е лишен от собствено съдържание, създава условия за появата на едно пълнокръвно творчество около името му, за вливането и просмукването на фолклорни елементи в образа и прикрепване на обреди, което е ограничено при светците с очертан реален образ. Така житиетата на св.

Георги се оказват фолклор и само фолклор, почерпен от траките. Както вече посочихме, образът на християнските светци по своята същина е правел съвсем естествено свързването им с образа на прадеда закрилник. Ето защо и култът на най-старите християнски светци е проникнал лесно у траките, докато бог и Христос са останали за тях бледи и далечни образи. Това свързване обяснява и фактът, че св. Георги става популярен едва 2—3 века след смъртта си, ако изобщо е живял. В същност, след като църквата определя деня 23 април като ден на св. Георги, тя само узаконява тракийския празник в чест на прадеда — семеен закрилник, за да продължат под това име старинните обреди и за да се свържат с името Георги легендите за конника като прадед-закрилник, които преди това са се свързали с хероса.

В светлината на установеното дотук относно разностранната връзка между култа на тракийския конник и култа на св. Георги получава особено значение вече фактът за голямото сходство между изображенията на св. Георги и на хероса. Това обстоятелство е отбелязано още от първия изследовател на релефите с тракийския конник, който пише: „сходството между изображенията на тракийския конник и на св. Георги е очевидно“⁷⁷⁴. Поради това сходство някъде някои релефи са били смятани от народа за икони на св. Георги и почитани именно като такива. Подобни случаи са ни засвидетелствувани от историци и археолози. Така братята Шкорпил съобщават за зазидан барелеф на хероса до иконостаса в църквата „Св. Георги“ в Ямбол⁷⁷⁵. В църквата на манастира „Св. Георги“ при Белащица до Пловдив за подпрестолен камък служел стар жертвеник с изображение на тракийския конник⁷⁷⁶. Една плоча с тракийски конник в Елидере, Пазарджишко, почитали в църквата като св. Георги⁷⁷⁷. В параклиса „Св. Георги“ в Цабърново, Малкотърновско, един релеф на тракийския конник⁷⁷⁸, намерен наоколо, стоял като икона на св. Георги и др.

Тези случаи показват, разбира се, само до каква степен наистина изображението на св. Георги е сходно с изображението на тракийския конник и са поставяли задачата да се установят причините за това сходство. Но и без да се проучат действително еднаквите елементи в двете изображения и времето на тяхното възможно възникване, сходството е послужило по изненадващ начин на някои учени като достатъчно основание за извода, че култът на тракийския конник е продължил до наши дни или че съществувала една пряка приемственост между двата култа. Така Ростовцев пише, че „тракийският бог-ловец и бог-конник и досега се почита в българските, русънските и сръбските села под името св. Георги“⁷⁷⁹ и че „в християнските църкви може да се наблюдава как образът на великия безимен бог, за когото притежаваме безброй оброчни паметници от римско време, на ловеца и боеца върху своя тракийски кон се почита от селяните като великия християнски „Херос“ св. Георги“⁷⁸⁰. А Г. Кацаров с тези случаи и с няколко факта за съвпадане на стари и нови култови места обосновава „приемственост на култа“⁷⁴⁵. И установил по този

начин приемствеността, той я подкрепя и с няколко народни обичая и песни за св. Георги, почърпани от един труд и от едно устно съобщение⁷⁸¹, които не позволяват да се прави изобщо никакъв извод отнотна връзката на изображенията на херос с празника Гергьовден; а липсва и каквото и да е тяхно тълкуване за определяне същността им. Но Гаврил Кацаров пръв се е насочил към фолклора.

Обстоятелството, че доскоро някъде неясните каменни релефи на хероса с неразчитани надписи народът е отъждествявал с иконите на св. Георги при недоброто познаване и на едните, и на другите изображения не доказва нищо повече от това, че те съдържат сходни елементи. Изображенията сами по себе си обаче не доказват еднаквост или приемственост на двата култа. И до каква степен е погрешно изобщо подобно обосноваване, може да се разбере и от обстоятелството, че във Ваксово, Пиянечко, и то в по-ново време, са зазидали изветрял барелеф на Афродита, „много недостатъчно облечена“, в стената на черковния двор, като мислели, че това е някоя светица⁷⁸². Явлението е сходно със случаите на народната етимология: свеждане на непознатото до нещо известно, свързването му чрез едно наивно тълкуване до познати представи. Сходството между изображенията на хероса и на св. Георги в християнската иконография е очевидно и то се простира не само до някои стилни похвати, а до основните композиционни елементи. Сходството в изображенията е изискувало да се насочат изследванията към точното му научно определяне и при неговата несъмненост да се установят причините, които са довели до изобразяването на св. Георги от християнската църква в някаква зависимост от образа на конника, защото, преди да е могло да бъде отъждествявано изображението на св. Георги с изображение на хероса, то е трябвало да се яви, да се създаде или да се приеме именно от църквата. А кога е станало това, за да се говори за някаква приемственост в изображенията?

Преди всичко трябва да се изтъкне, че първите изображения на св. Георги не са имали нищо общо с конника. През времето от VI до VIII в., без да може да се определи кога е започнало това, св. Георги, св. Димитър и други някои светци-воини са били изобразявани в типа на стоящ прав римски воин, държащ в дясната си ръка копие, а в лявата — опрян о земята щит⁷⁸³. Християнското изкуство познава три иконографски групи на св. Георги и св. Димитър⁷⁸⁴. В първата група те са представени правостоящи, като лица, заемащи висок пост в древнохристиянско положение. Във втората група те са представени като военни лица, въоръжени с копие и щит, с копие, щит и лък или меч — обикновено прави, в дясната ръка държащи изправено и опряно о земята копие, а в лявата — опрян о земята кръгл или в долния си край заострен щит. В тази група светците са конници без коне. А в третата група св. Георги и св. Димитър са представени вече на коне, винаги във военно облекло.

Едно от най-ранните изображения на св. Георги като конник намираме в открития в Созопол дървен барелеф с размери 28,9/29,8 см. И тъкмо това изображение, задълбочено и добросъвестно проучено

от Ив. Гошев, показва, че при изграждането му са влияли съвсем ясно изображенията на тракийския конник. Така например в барелефа предните крака на конете като че ли са стъпили върху някакъв невисок предмет, който обаче липсва, и това показва, че оня, който е изработил барелефа, е имал пред вид изображение на тракийския конник, в което конят е опрял един от предните си крака върху жертвеник, но жертвеникът е бил отстранен⁷⁸⁵. А съвпадат в изображенията на тракийския херос и изображението на св. Георги от барелефа и от някои други изображения не само формата на лъка, кръглият щит, ниският релеф, рамката и размерите ѝ, а в някои случаи и цялата композиция, образувана от конника с развяващата се назад наметка, с полуизправения на задните си крака кон, с опиращите о левия долен ъгъл два задни крака на коня, с връзващата се в рамката опашка на коня и най-после със сцената със змията, увита около палмовия дънер и насочила глава към конника — дори и мястото на тази сцена с връзващия се в рамката гръб на змията⁷⁸⁶. Връзващите се в рамката опашка на коня и гръб на змията по тракийските оброчни плочи напомнят и нимбовете на конниците, които излизат също върху рамката⁷⁸⁷. Въпреки че някои стилизирани форми в релефа от Созопол отвеждат и към християнски първообрази, според И. Гошев най-пълна е аналогията между него и оброчните плочки от култовете на късноримския религиозен синкретизъм и особено оброчните плочи от култа на тракийския херос⁷⁸⁸. Това твърдение на изследовател, който е пристъпил към проблема от църковно-християнско гледище, е от съществено значение.

От особено значение за решаването на проблема наред с намерената в Созопол дърворезбена икона е и обстоятелството, че и трите изображения на св. Георги като свободно скачащ ездач са намерени все на Балканския полуостров. А съществуват и едни изображения, на които не е обърнато внимание във връзка с въпроса за иконографията на св. Георги, но които са извънредно характерни поради срещането им не вече в църковни изображения, а върху битови предмети. Става дума за изображенията на св. Георги в някои сребърни народни накити, а именно в женските тепелъци. В едно от тези изображения светецът е изобразен с плащ, който се развява зад него⁷⁸⁹, подобно на наметката на тракийския конник, която е развята и когато конникът не е в движение. В друго изображение пък пред коня на св. Георги е дадено дърво⁷⁸⁹, също така в пълно съответствие на изображенията в тракийските релефи. Но откога започва изработването на тези изображения, не може да се установи.

Според Ив. Гошев барелефът от Созопол със силно изразените заимствувани форми от изображенията на тракийския конник не може да бъде от V—VI в., тъй като през V в. „църквата била извънредно чувствителна спрямо всяко попълзновение към живото още езичество“⁷⁹⁰. Според него „тогава била изключена всяка възможност за подобни явни заемки на готови художествени форми от езически първообрази“ и е „трябвало да минат векове, за да се сложат тепърва елементите на тяхната иконография“ (на св. Георги и св. Дими-

тър — б. а.). Тези съображения не може да не се приемат напълно. Според Ив. Гошев Созополският барелеф може да се датира към VIII в.⁷⁸⁷, тъй като той „носи явните следи на варварските влияния от VII и VIII в. — плоския релеф, сковаността на фигурите на коне и конници, положението на тялото и главата на св. Георги, окачения по варварски меч през рамото и висящ на кръста на св. Георги“⁷⁹¹. Но фактът, че едва към „X—XI в. култът на св. Георги достигнал небивали размери“ и че „само от X в. насам св. Георги и св. Димитър се изобразявали съвместно“⁷⁹², кара Ив. Гошев да приеме като вероятно време на възникването му и XI—XII в. Доводите на Ив. Гошев относно невъзможността изобразението на св. Георги, създадено в тясна връзка с това на тракийския конник, да е възникнало в по-ранно време и даже през V—VI в., правят неубедително становището на Дюмон, който, без да се обоснове, приема едно ранно влияние на образа на тракийския конник върху иконографията на св. Георги: „Интересно ще бъде за историята на изкуството да се знае какво е било влиянието на това изображение (на тракийския конник — б. а.) върху типа на иконите на св. Георги, който, изглежда, е бил установен през първите векове на християнството“⁷⁷⁴. Като конник и драконопобедител св. Георги започва да се изобразява едва към XI—XII в. И в старите житиета не се споменава, че той е победил или убил дракон. А късната поява на този образ озадачава, толкова повече, че до него се идва не по пътя на някакво постепенно наслагане на елементите му през течение на по-къс или по-дълъг период, че той изниква около XI в. без едно предшествуващо развитие.

Ауфхаузер, който иска да обясни произхода на образа на драконопобедителя, смята, че „не е изключена, макар и непряка зависимост между легендата за драконоборството на св. Георги и разказите на античната митология, без да може да се реши лесно доколко са влияли разказите на „Светото писание“ и съдействували тогавашните антично-езически изображения“ и че „драконоборската концепция — ориенталският образ на идеята за побеждаване на злото от доброто — е допаднала към образа на св. Георги — прототип на непобедимия християнски млад герой на вярата“⁷⁹³. А Ив. Гошев, като посочва също, че сцените с драконоубийството са „алегорични изображения, които не могат да се обяснят по друг начин освен чрез Библията“⁷⁹⁴, дава и един сполучлив отговор на това схващане, като изтъква на друго място, че ако „Светото писание съдържа всички необходими елементи за създаване на иконографски тип на светци — конници и светци — конници — драконоборци“⁷⁹⁵, също не е ясно защо тия елементи не са довели преди XI в. до създаването на образа на св. Георги, още повече че „в представите на християните от V—XI в. св. Георги се очертава като първия мъченик, същинския в апокалиптична украса победоносен светец-воин“⁷⁹⁵. При това характерно е, че към XI—XII в. се появява свободно скачащ конник и се вмъкват нови елементи: градски крепостни кули, царска дъщеря, цар, царица и народ. Тези нови елементи означават едно разчупване на типовата схема на алегоричното изобразяване, започнала с образа на „право-

стоящия воин“ и навлизане на историческа и битова действителност, на един жизнен полъх в иконографията на св. Георги. А тези нови елементи отразяват, именно отразяват, а не пораждат появилата се по това време легенда за спасяването на царската дъщеря от св. Георги. Най-старите изображения на легендата за св. Георги и царската дъщеря са дадени според някои в Пагадинската икона, отнасяна от Срезневски към XIII в., или още по-рано във фреската в Стара Ладога, рисувана около 1180 г.⁷⁹⁶, което датиране се оспорва пък от Ауфхаузер⁷⁹⁷. Но важно е, че се сочат не гръцки, а славянски изображения. А като се знае късното покръстване на русите и тяхната зависимост през първите векове от южните славяни, от съществено значение е фактът, че свободно скачащи ренесансови конници се срещат само на Балканския полуостров, и то у южните славяни, а именно в изображението на св. Георги на вратата на Охридската църква „Св. Никола“, която не е по-стара от XIII в., в конниците от малката каменна икона на Ватопед, отнасяна към XII—XIII в.⁷⁹⁸, както и в обнародваната от Окунев отчасти оцеляла фреска в развалините на църквата „Св. Георги“, недалеч от Нови пазар (стара Сърбия), погрешно приписвана на гръцки майстори⁷⁹⁹.

Между всички християнски празници си остава един забележителен факт — все по-растящото значение на празника на св. Георги, все по-големият му размах и разцвет през вековете. В една проповед, чийто автор е живял през XVI в., се казва, че „празникът на св. Георги по величие надминава всичко друго“⁸⁰⁰. Но тази преценка не може да изразява едно църковно схващане за значението на св. Георги, тя отразява народното чествуване на празника. Отразява народния облик на този празник с редицата по същината си езически обреди, които разгледахме, и призивът в същата проповед да бъде празнуван денят „с пролетни цветя“⁸⁰⁰. Но онова, което създава растящото обаяние на св. Георги, не може да идва от църквата. Тя самата не е имала никакво основание да въздига култа му с по-голяма подчертаност, и то векове след смъртта му, ако изобщо той е живял. Това обаяние не може да създаде и вмъкването в изображението на някакъв нов елемент, ако е изобщо възможно такова вмъкване без появата на нови моменти в житиетата на св. Георги. Това растящо обаяние може да дойде само поради някакъв нов, несъществуващ по-рано фактор. Ако обаче създаването на култа на св. Георги и неговите ранни подвизи, дадени в житиетата от т. нар. Даднанов тип, би могло да се обяснят с едно влияние от траките, с тракийско влияние не би могло да се обясни в никакъв случай пълният разцвет на култа на св. Георги, достигнат през XI—XII в., нито пък появата на голям брой чудеса, които дават решителен тласък на развитието на култа и за които К. Крумбахер пише: „Не можем да се съмняваме относно късния произход на чудесата. Много чудеса се издават вече чрез своето съдържание (срещането на българи и сарацини) като по-късни произведения. С това се съгласува и историята на ръкописното предание. То изглежда да не преминава XI в. В по-старите ръкописи стои обикновено само едно или друго чудо. Едва по-късно се срещат чудесата

в по-големи групи.⁸⁰¹ Появата на образа на конника драконоборец в иконографията на св. Георги през XI—XII в. става, както споменахме, без едно предшествуващо, постепенно развитие на тази концепция в църковните среди. Единственото нещо, което предшества или съпътства тази поява, са също така и появилите се около това време многобройни чудеса. А те също така не се явяват плод на някакво непрекъснато развитие, защото във Византия е вече замряло творческото пресъздаване на образа на св. Георги. Превръщането на св. Георги в конник както в изображенията, така и в житиетата му, станало векове след смъртта и провъзгласяването му от църквата за светец не би могло да се осъществи в рамките на едно чисто църковно-християнско развитие, а само чрез влияние на представи и схващания, дошли отвън, от обществена среда, в която духът закрильник, духът герой, какъвто се очертава и св. Георги, е бил виждан под образа на конник.

Това е налагало да се потърси историческото събитие от това време, което би могло да обясни появата на един нов източник на схващания и на творческо преизграждане на образа на св. Георги, на един източник, който дотогава е бил изобщо по една или друга причина извън християнството и неговите религиозни култове. А потърсим ли такова събитие, и то, разбира се, в някаква близост с Византия, която е била средище на християнството, не можем да не се спрем единствено на покръстването на южните славяни през IX в. (на българите през 865 г. и на сърбите през 880 г.). Наред с това събитие, което включва в християнския свят славяните на Балканския полуостров, е от значение и събитието, което включва в пределите на Византия Първата българска държава, обхващаща вече всички земи, населявани от траките, а именно Източната българска държава в края на X в. (972 г.) и на Западната българска държава в началото на XI в. (1018 г.). Включването на българо-славяните в пределите на Византийската империя е създавало възможност за по-пълно общуване между българите и народите в империята. Тези две събития могат да обяснят единствено и напълно според нас новата вълна на разцвет на култа на св. Георги, неговото преизграждане и непреодолимото въодушевление, което залива целия християнски свят. Тези две събития единствено могат да обяснят и защо след известен период на упадък на творчеството около образа на св. Георги в Изтока и у гърците то рязко оживява, избухва с нова, и то много по-внушителна сила, отколкото по-рано. До този извод не се е дошло досега само поради подценяване на българите и поради непознаване на духовния и жизнен заряд, който те са приели от траките. При явната връзка на изображението на св. Георги като конник и драконоубиец с изображението на тракийския конник — воин и ловец, и при пълната невъзможност траките да са влияли пряко при създаването на този образ през XI—XII в. остава като единствено обяснение предположението, че тракийски по произход, образът на конника, който намираме и в „чудесата“ на св. Георги от това време, е запазил у славяните не без влияние и на първобългарите през

един продължителен период. При този процес те след заселването си поглъщат чрез смесените бракове и общуването етническият и духовния свят, който заварват и който, потъвайки в славянското море, оставя в него едно богатство от предания, от култови представи и обреди. Славяните ги пречупват през своята душевност, с която идват и която се оформява и през историческия им живот на Балканите през своята жизненост и свежа първичност. И докато гръцките и тракийските езически култове потъмняват у гръците през периода на остриите борби на църквата срещу всяка езическа проява и мисъл, българо-славяните, заселващи се на Балканския полуостров, са могли като езичници да приемат свободно и непосредствено от самите траки древнотракийските обреди и вярвания, свързани с празници 23 април, да ги поддържат и доразвиват съобразно своите езически представи и така поради откъснатостта си от християнска Византия да ги запазят в тяхната първична свежест, да запазят и старинните традиции на множество култови средища, отдалечени от културните центрове на империята, до IX в., когато биват включени в християнския свят, за да се зароди у тях онова творчество и онова празнично великолепие, които създават отново „непреодолимо въодушевление на народа от св. Георги“ и „растящо почитане“⁷⁵⁵, за които говори К. Крумбахер. При включването на българите в християнството и във Византия се влива в тогавашния християнски свят цялото богатство от вярвания, предания и обреди, приети от траките, а преизградени от тях. И така още през XI–XII в. се прехвърля мост между античната култура на траките, поела в себе си и гръко-римски елементи, и християнския свят. С възраждането на култа на св. Георги, зародено в славянския юг, българо-славяните още през XII в. внасят в един християнски култ поради своята откъснатост дотогава от влиянието на християнската църква една атмосфера, наситена с жизнерадост, с емоционалност, с ново светоусещане. Ето кое запалва новото въодушевление към св. Георги, което остава и досега неизяснено, немотивирано. Трябва обаче веднага да се подчертае, че ренесансовите моменти в култа на св. Георги у българите не са изолирано явление. И в българската живопис от XII в. се забелязва разкъсване на средновековната схематичност и догма, навлизане в нея на живота и на едно ново светоусещане.

ПРОИЗХОД НА НЯКОИ ЛЕГЕНДИ ЗА СВЕТИ ГЕОРГИ

Образът на конника св. Георги се е наслоил върху този на тракийския конник-воин и представата за конника-воин преизгражда житието на светеца. Така се появяват неговите многобройни чудеса, като остават на заден план моментите на неговото мъченичество. От един конник бива отнесен плененият и отведен от сарацините младеж, който прислужвал в храма на св. Георги, и върнат отново там⁸⁹². А във вариант на това „чудо“ се говори и по-определено за „тежко въоръжен конник, приличен на стратилат“⁸⁹³. Измежду легендите за св. Георги, които ще са се появили към X—XII в., съдържа съществени моменти с оглед на проблема за произхода на някои от тези чудеса разказът за чудото на св. Георги с българина⁸⁹⁴. Това „чудо“ ни пренася във времето на цар Борис и цар Симеон и в него св. Георги се очертава като воин-конник и като закрилник на конниците. Призоваването от конника българин на св. Георги и неуязвимостта му срещу неприятелските стрели, от една страна, и мигновеното изцеление на коня и изминаването на разстояние от три дни за миг, от друга, показва кръга на действие на св. Георги. По-нататък св. Георги предупреждава „насън“ българина за бедата, която ще го сполети поради коня му. Разказът отразява и езическите обреди в чест на хероса и на стопана, разкрива и силата на св. Георги като лечител.

Разказът за чудото на св. Георги с българина поради склонността да се приемат старобългарските религиозни текстове за превод от гръцки език при липса на ясни обратни доказателства е смятан за гръцко произведение даже въпреки обстоятелството, че не е бил намерен изобщо гръцкият оригинален текст. Хр. М. Лопарев, който през 1894 г. издава този разказ по познатите му два преписа, смята, че това съчинение не е оригинална творба на старобългарската книжнина⁸⁹⁵, въпреки че и според самия него разказът е запазил „все още остатъци от дълбоката старинност на езика“ и въпреки че той сам посочва места, които не би могло да бъдат написани от гръцки автор, а са „по-скоро плод на образован славянски ревнител“⁸⁹⁶. Но той обяснява тези места с вмъквания в българския превод⁸⁹⁶. А едно съображение, за да отрича възможността разказът да бъде българска творба, е, че „няма никаква възможност да се докаже, че чудото би могло да бъде написано на българска почва“⁸⁹⁵.

Ив. Дуйчев, макар и не така категорично, заема същото стано-

вище, като посочва, че „това „чудо“ вероятно е превод от гръцки език, но досега неговият първообраз не е открит“¹⁸⁷.

Според нас обаче е напълно прав нашият добър познавач на старобългарската литература Боню Ангелов, когато смята, че „като се вземе пред вид съдържанието на разказа, някои подробности в него, дето се говори с повишено патриотично настроение, трябва да се приеме, че то („чудото с българина“) е оригинално старобългарско творение“¹¹⁷.

Разказът за чудото с българина е една българска средновековна творба. Като доказателство могат да се приведат на първо място твърденията на самия Ив. Дуйчев, че „това „чудо“... се смята за цениен домашен извор за Българо-византийската война през 894—896 г.“ и че то „заслужава внимание поради богатите културно-исторически данни, които съдържа“¹⁸⁷. Тези негови твърдения са му давали в същност основание да преодолее своята сдържаност по отношение на тезата, че разказът е превод от гръцки език, и да заеме становището, че то е българско произведение. Освен това, ако разказът беше гръцко произведение, в никакъв случай не би се дало едно „чудо“, извършено от св. Георги в помощ на българин, защото тъкмо по това време гърците са искали да внушат на българите, че св. Георги не е техен закрилник. До този извод ни води едно сведение, дошло до нас през 972 г., когато именно Източната българска държава пада под гръцка власт. Според него гърците, изглежда, нарочно избрали деня на св. Георги, за да влязат в сражението при Силистра, командувано лично от император Иван Цимисхи, който след успеха поздравява войската си, като изтъква, че „св. Георги победоносец, закрилник на гърците, им е дал тази славна победа“¹⁴³.

В никакъв случай и един гръцки автор не би дал разказа с толкова културно-исторически данни, които да направят в същност убедително свързването на чудото с българския народ, даже и да е бил толкова добър познавач на българската история. А не може да се твърди, че всички места, които съдържат културно-исторически сведения и са пропити от едно българско народностно чувство, са все по-късни вмъквания при невъзможността да се докаже, че те се различават езиково и стилно от останалите пасажии в разказа, че те представляват някакви откъслечни добавки. Напротив, и при най-внимателно виждане ще се открие, че те са се явили при самото му създаване — така органично и неразделно са съчетани с цялостното изложение. Достатъчно е и да се извадят тези предполагаеми вмъквания на българския „преводач“, за да се види, че не би останал никакъв цялостен текст, който да представлява основна редакция. „Чудото на св. Георги с българина“ е старобългарски разказ на съвременник и действащо лице българин, записан около началото на Х в., както може да се заключи съвсем определено от съдържащите се в него данни за покръстването на българите при цар Борис, за първия български архиепископ, за войните на Симеон срещу унгарците и за Българо-византийската война през 894—896 г. Освен това един гръцки автор не би дал разказа от името на българин, което

редполага едно отношение към главния герой като към близък или към сънародник. А ако и това е по-късно вмъкване, то пред нас стои текст с толкова обширна преработка, че прави от него едно българско произведение, в което са вмъкнати два епизода. Но тези епизоди, които св. Георги е даден като закрилник на конниците и конете, разкриват тъкмо новото виждане на светеца, което не се среща в по-ранните гръцки житиета.

А възможно ли е твърде скоро след покръстването да се явява вече български разказ за св. Георги? Разбира се, такава възможност трябва решително да се отхвърли, ако се отнася до народ, който не е имал никакви връзки с народа, който е в същност истинският създател на култа на св. Георги — с траките. Този култ обаче не е бил чужд на българите и преди покръстването. Легенди за конника закрилник са се предавали от поколение на поколение, заети от траките и пресъздавани от българите. Покръстването свързва само този източник с християнството. Следователно легендата за чудото с конник и кон е съществувала, а историческите моменти във фантастичното приключение са се явили при самото възникване на разказа в този му вид по силата на принципа на историческата конкретизация, който ние посочихме вече при едно наше изследване на българското народно творчество и който принцип се характеризира с това, че едно вече избледняло в народната памет събитие или герой или пък една легенда се свързват с ново историческо събитие или герой, с околната действителност, за да се придаде на старото събитие или герой и на легендата една по-голяма значимост и убедителност, едно съвременно звучащо¹⁴⁶. Това е един похват, който е характерен за нашето народно творчество и който по своята същина разкрива стремеж към реалистично пресъздаване, към свързване с действителността. Все като израз на желанието да се свърже фантастично-приказният мотив с действителността, легендата от миналото — с едно съвременно историческо събитие — войната срещу маджарите, — и с непосредствения бит се явява и самият увод на разказа. Не случайно този увод започва с една конкретна подробност от живота на свободните селяни около средновековните крепости: „През нея година и аз участвах в тая война. Аз няхах никакъв сан, нито пък живеех, където живееше князът, а навън, сред народа.“ С тая подробност конникът от разказа се индивидуализира, определя се не само народно, а и битово. И това индивидуализиране представлява една ренесансова черта в сравнение с универсалността на човека на средните векове, на човека „изобщо“.

Разказът за чудото на св. Георги с българина представлява легенда, заета или подхранена от тракийски устни предания за духа на прадеда, на хероса като воин. След покръстването на българите тая легенда получава един нов тласък и се влита в тогавашната действителност. Този разказ показва един нов източник на творческо пресъздаване на образа на св. Георги: далечни тракийски предания за конника, за духа на прадеда закрилник се свързват чрез славянско претворяване с култа на св. Георги и му вливат нови свежи

жизнени струи, след като в Изтока и у гърците това творчество около св. Георги пресъхва. Фактът, че не е намерен досега гръцкият оригинал, е още едно потвърждение на мисълта, че разказът за чудото с българина е едно произведение на старата българска книжнина. Но даже и да се намери в бъдеще този разказ в някаква гръцка редакция, не значи, че той е гръцка творба. При положението, което са заемали гръцкият език и гръцката църква и Византия в християнския свят и на Балканския полуостров, особено след покръстването на българи и сърби през IX век, е било съвършено естествено много легенди около св. Георги и други християнски светци, създадени у други народности, да бъдат записани от гръцки духовни лица и просветители на гръцки език и да се явят по този начин „в оригинал“ на този език. Това е било и средство за приобщаване към източноправославната църква.

Такова едно произведение, появило се в множество ръкописи след XII в., е, изглежда, и чудото с избягалите волове на Теопис, за чието гръцка редакция се крие навярно не оригиналът на една творба, а записването на гръцки език на едно устно предание или легенда, намерена във фолклора на българите. Според този разказ, даден с няколко вмъквания по отношение на името на действащото лице и на мястото на действието, св. Георги, след като посочва на „кападокиец“ Теопис къде може да намери изгубените си два вола, остава недоволен от принесените му в благодарствена жертва овен, а после овца и агне, явява се на Теопис и го заплашва с огън, ако не му принесе и двата вола. След като Теопис заколва и му принася в жертва всичките си животни, св. Георги се явява отново и не само че всички животни биват отново възкресени от костите им, но на Теопис се раждат и деца¹⁸¹. Св. Георги се явява на Теопис като комес, какъвто е бил във войската, обкръжен от 20 конници¹⁸¹. Този разказ отразява в същност всички езически вярвания и обреди, свързани с култа на стопана, както го установихме у нас. В разказа намираме и установеното приношение за св. Георги еднакво с приношението при обряда служба, а именно на жертва от овчето стадо — агне, овен или овца. Изобщо в разказа св. Георги се явява не като един християнски светец, а напълно в образа на стопана, който според народните вярвания, когато не бъде доволен, става страшен и неумолим и наказва със смърт добитъка и хората от семейството или с някакво стихийно бедствие. А след като св. Георги получава обилно жертвоприношение, той вече награждава семейството: дава му отново всички животни и го дарява с нова челяд. Сравним ли това „чудо“ със споменатата вече песен за Бойкови, която се е пеела при обряда „стопан“, ще открием едно поразително сходство. И в песента стопанът поради това, че не е получил исканото приношение, наказва със смърт добитъка, а и хората, но след като му принесат жертва, отново животните оживяват и се ражда нова челяд. Сходството между песента, свързана най-непосредствено с обряда „стопан“ или „стопанова гостба“, при който винаги се е изпявала, и един разказ, в който се говори за едно чудо на св. Георги, доказва още веднъж, че по

образа на св. Георги стои именно образът на стопана. на хероса, на духа на прадеда закрилник.

* * *

От всичките „чудеса“ на св. Георги, появили се към X—XII в., получава най-голяма популярност, раздвижва с най-голяма сила християнския свят и се свързва най-пряко с особения подем на култа на светеца и с новата му иконография неговото „чудо“ за победата над змея и спасяването на царската дъщеря. Поради изключителната важност на проблема за същността и произхода на тази легенда трябва да бъде по-основно разгледана.

Легендата е стигнала до нас в множество преписи (над 200) на гръцки, латински, сръбски, български и руски език и те всичките предават основните ѝ моменти, а някои добавки са дали добра възможност за определяне на зависимостта на текстовете един от друг, възможност, която е била използвана напълно от изследователите. Задълбочените и изчерпателни езикови анализи не са позволили обаче да се установи един първотекст. Но и това е било един извод от съществено значение и той вече сам по себе си е трябвало да насочи изследователите към мисълта, че всички достигнали до нас текстове са само по-късни редакции. Това обстоятелство е било достатъчно основание да се постави под известно съмнение и тезата, че легендата е създадена в Гърция. А подобно съмнение може да се подкрепи и от някои други факти. Съпоставките на съществуващите гръцки и латински текстове показват, че „и трите латински текста са се отклонили от гръцките“, което може да се обясни „с влиянието на гръцки текстове, засега още ненамерени“¹⁹⁷. От съпоставките с гръцките текстове се вижда също, че „в Златната легенда на Форажине това отклонение е най-значително“²⁰³ и че някои моменти Яков де Форажине „е могъл да почерпи отнякъде извън гръцкия източник“²⁰³. Освен това и „не винаги се удава да се посочи оригиналът на разказите“²⁰⁸. А ако неизправността „на българските текстове на легендата“²⁰⁸ доказват според някои учени тяхната зависимост от гръцките, би трябвало да се обърне внимание и на това, че при едно щателно проучване се оказва, че и „гръцките текстове не са напълно изправни“²¹¹.

А какво е било състоянието на гръцката религиозна литература около XII в.? В нея от векове св. Георги е престанал да вдъхновява зорческото пресъздаване на живота и деянията му. Този факт се и обяснява задълбочено от К. Крумбахер. Според него „консервативните антични езици гръцки и латински, а също и след кратко време на свежа раздвиженост попадналите в консервативната заостреност ориенталски езици и култури се показват безплодни в по-нататъшното развитие на сюжета за св. Георги. Новосъздаващ, смело преобразуващ живот започва едва на почвата на западните национални езици и у необвързаните от никакво минало славяни“²¹². А според него тъкмо „най-важното сюжетно новообразуване в кръга на историята на Георги е световноизвестният разказ за борбата на Геор-

ги с дракона²¹². Но и при най-бегло сравнение с легендата за св. Георги се хвърля в очи колко различна е тя по своя характер от дълга на житиетата, от подвизите на светците по времето, когато се явила.

Досега не е бил поставян проблемът за възможността легендата за св. Георги и дракона да е била създадена в славянския юг. Нейното като изхождаме от установеното от нас по отношение на разказа за „чудото“ на св. Георги с българина и по отношение на връзката на св. Георги с основните обреди на празника, в който той се чествувало, ние смятаме, че има основание да насочим изследването на въпроса за произхода на легендата към България. Достатъчно основание за подобно насочване е дори самият факт, че в старобългарската литература легендата за убиването на ламята е била свързана освен със св. Георги и с Михаил воин, особено като се има пред вид, че разказът за Михаил воин е бил „едно от обикнатите произведения в старобългарската литература, свидетелство за което са многобройните преписи от него, които срещаме в разни средновековни преписи на старославянските литератури предимно от XIV в. насам“²¹³. Ако поставим разказа за Михаил воин с разказа за св. Георги, забелязваме, че в разказа за Михаил „чудото“ е вплетено в една конкретна историческа обстановка, свързана подобно на разказа за „чудото“ с българина с времето на цар Борис и с война. Следователно тези два разказа са близки композиционно и по време на описваното събитие. Сближава пък разказа за Михаил воин с разказа за св. Георги подвигът с дракона. Ето защо би могло да се определи разказът за Михаил воин като междинно звено между „чудото“ на св. Георги с дракона и „чудото“ с българина, което също може да обоснове възникването им на българска почва.

Според разказа за Михаил воин „Този божи светец Михаил“, „по народност българин“, живеел „във времето на благочестивия цар „Михаил“ (Борис I). И още в началото на разказа бива въведен във война и сражения, в които взема участие Михаил воин, като се изтъква, че победата се дължала на българите. По-нататък действието протича, както в легендата за св. Георги и ламята. Ристенко смята, че авторът на житието за Михаил се е възползвал от георгиевските легенди²¹⁸, че „южнославянската легенда за Михаил от Потука е възникнала в XII в. под непосредственото влияние на легендата за Георги и дракона“²²³, и обяснява влиянието с това, че авторът, „като разказвал за връщането от войната у дома си, си спомнил по асоциация, че при връщането си от похода св. Георги влиза в борба с дракона“²²⁴.

Разказът за Михаил воин ни кара обаче да предположим, че по времето, когато той е бил създаден, легендата за убиването на дракона не се е чувствувала като някакъв еднократен действителен подвиг на св. Георги, а като общ героичен мотив. Свързването на този мотив с личността на Михаил воин е станало независимо от „чудото“ на св. Георги с дракона и е било извършено по силата на принципа за историческата конкретизация. Твърде е възможно и град

Потука, който и до днес не е могъл да бъде отъждествен, да е зает от древното предание, което по начало не е било свързано със св. Георги. Разказът за Михаил воин, който очертава и по-пълно образа на героя като воин, не е произлязъл от този на св. Георги. Най-правдоподобно изглежда да е било вмъкнато преданието за убийството на дракона, което именно е съществувало в устна форма у народа, и в разказа за Михаил, за да се свърже с едно име от новата действителност. Тъкмо защото легендата за убиването на дракона е съществувала у народа от ранни времена, несвързана с никаква определена личност, а като древно предание, у народа не се разпространява църковната редакция за Михаил от Потука, докато у русите книжното слово поражда богато народно творчество, един факт, изтъкнат още от А. Н. Веселовски²²⁹.

Само ако се приеме, че легендата за убиването на дракона от някакъв митичен герой е съществувала у българския народ още преди покръстването, че легендата за дракона не е проникнала у българите за пръв път чрез гръцкия църковен разказ за „чудото“ на св. Георги, би могло да се разбере свързването ѝ и с българския военачалник Михаил от Потука. По онова време никое духовно лице, никой църковен писател не би си позволил да припише на един неизвестен от историята български воин най-голямото „чудо“ на общохристиянския светец Георги, който тъкмо чрез това „чудо“ получава през XII в. широка популярност.

Не може да се яви разказът за Михаил воин и по силата на принципа за историческата конкретизация от легендата за св. Георги. Образът на св. Георги е бил непрекъснато един жив образ в народното съзнание, свързан с един от най-жизнените празници, за да не е трябвало да се подхвърли на едно развитие, при което чрез свързване с други образи и събития да получи нова значимост и жизненост. Такава значимост и жизненост още по-малко е могъл да получи св. Георги чрез бледия образ на един малко известен болярин, Михаил от Потука. И това по друг път ни води до убеждението, че книжната легенда за Михаил воин не е изникнала от легендата за св. Георги и дракона, а от някаква народна легенда, която не е била първично свързана със св. Георги. Следователно и самият факт, че в старобългарската книжнина легендата за убиването на дракона се явява и в житието на един български болярин, е трябвало да доведе до мисълта, че легендата не е проникнала в България чрез „чудото“ на св. Георги.

Какво представлява в същност легендата по своето съдържание, каква основна идея тя отразява, в каква общественно-политическа действителност е могла да се зароди? За да се изясни това, би трябвало да се установи нейната ядка през всички по-късни наслоения, ако такива има. За да постигнем това, ние ще приложим нашия метод на напречен фолклорен разрез, на археологофолклорен анализ, към който прибегнахме в своята работа „Наслоявания в една българска народна епическа песен“²⁶⁴. Към това ни насочва разнопласовостта в съдържанието на легендата, която ни прави впечатление.

Не става дума за едни или други вмъкнати думи или положения, с което са се занимавали досега изследователите, а за цялостни исторически наслоявания. Тяхното определяне ще ни позволи постепенно да очистим ядката на легендата от по-късните наслоявания в нея и да установим по този начин произхода ѝ.

Прилагайки посочения метод, ние установяваме, че в легендата съществува един най-нов, най-горен пласт, който не обхваща моменти от действието, а се състои от изрази и места, които имат шаблонен характер и могат да се срещнат в произведенията на цялата църковна литература в страните, където християнството се установява като държавна религия. И както изтъкнахме в споменатата си работа, и тук наслояванията се характеризират с анахронизми и противоречивости спрямо по-долния слой. Нека споменем например завършека на легендата, който явно е наслоен по-късно, защото по времето, когато Георги извършва чудото в легендата, той не е още нито великомъченик, нито светец, за да се строи в негова чест църква.

А бихме получили по-ясна представа за характера на наслоенията в „чудото“ на св. Георги, ако ги съпоставим с тези в Михаил воин. Сравнението между двата разказа ни води до извода, че докато църковните наслоения в „чудото“ на св. Георги са съсредоточени в чисто религиозните схващания за отношението между човека и бога и изразяването им чрез християнски формули, докато те са пропити от реторичност и имат явно раннохристиянски характер, църковните наслоения в Михаил воин са, от една страна, дидактични — насочени към общественото поведение на човека, а, от друга, богослужебно-церемониални, като израз на едно съзнание за укрепнала църковна власт, като държавен институт, които черти са характерни за къснохристиянските житиета. Поради мисълта, че християнските формули са известни, в Михаил воин те не се и дават изцяло, както в „чудото“ на св. Георги. Така например „Господи, Исусе Христе, бже вседържителю“ се следва от едно „и прочие“. Ето защо още тук бихме могли да изтъкнем, че разказът за св. Георги не е могъл да бъде създаден през XI—XII в. в гръцките църковни среди, където църквата е била отдавна укрепнала, а в една среда, пропита от раннохристиянска атмосфера, каквато е била българската.

В легендата за св. Георги и дракона действащите лица са един герой, едно митично същество (ламя, дракон), господар на водоизточника, който снабдява близкия град с вода, жителите на града, които принасят редовно оброчна или благодарствена жертва на господаря на водата, за да могат или защото могат да си вземат вода царят и царската дъщеря, а действието на разказа обхваща изпращането на царската дъщеря — поредната жертва, влизането в борба на героя с митичното същество и убиването му, което означава спасяване на царската дъщеря и на населението от бедствието, в което са изпаднали поради духа на мястото — господар на водата. Действащите лица и самото действие явно не представляват някаква християнска алегория. Дадените в легендата основни образи — герои и воден дракон — ламя, ни отвеждат в света на фолклора, в све-

на приказното и митичното. Ето защо тези образи трябва да се разглеждат и определят в тяхната същност. Във всички текстове ламята се явява пряко свързана със земната вода като неин господар. Това ни отвежда също към народните вярвания, според които ламите живеят в големи непристъпни пещери или дупки и на всеки изток и на големите реки седи по една ламя, която пази водата (СБНУ, V, 112). Представата за ламята у гърците не е единна. В малко слуги тя може да се свърже със съществото, господар на водата, както и в легендата.

Жертвата, принасяна на ламята като божие наказание, е едно християнско наслоение в легендата, но ежегодното жертвоприношение в чест на господаря на оброка може да се свърже с принасяната жертва в легендата. Що се отнася пък до това, че според легендата всяко семейство трябвало да принесе в жертва свое дете, в това е отразен обред в чест на стопана, който обред е оставил следи в разгледаните вече от нас песни за принасяне в жертва на единственото дете и в обичая в Широка лъка да се завързват деца около големия дъб край селището, обитаван според древни вярвания от стопана, „за да ги колят“, като тяхното освобождаване след известно време е било свързано може би някога с вярването, че то се дължи на намесата на св. Георги като закрилник на семейството. Възкъването на образа на царската дъщеря, любим образ на народните легенди и приказки, може да се обясни чрез основните средства, с които те се изграждат. Царската дъщеря се е превърнала у народа в символ на най-хубавото момиче, като девойка, която е могла да расте при охолност, без грижи, без бременето на съсипващия селски труд. С това се подчертава само значителността и неотменимостта на жертвата, а не някакъв конкретен факт. А може би това да отразява някакво бедствие, което не е пощадило и царското семейство.

Но ако образът на ламята, която живее във водите край селището и ги пази, и жертвите, които ѝ се принасят, могат да се обяснят с представата за господар на мястото, както и с редовните годишни жертвоприношения в чест на стопана, то появата на герой, който убива ламята и освобождава с това жителите на селището от ежегодни човешки жертви, внася елемент, който създава затруднения. А тъй като ламята е образ от народните вярвания, в тях трябва да се потърси и преодоляването на тези затруднения. И действително едно поверие би могло да ни обясни като изходна точка появата на героя и по-нататъшното развитие в легендата. Това поверие свързва образа на ламята с образа на змея, и то като две враждебни сили. Според него „най-големите врагове на ламите са змейовете, които постоянно водят с тях борба“³¹². Но и само враждебността между змея и ламята не би могла да обясни борбата на св. Георги с ламята в легендата. Необходимо е съществуването на някакво междинно звено. А такава може да бъде вярването, че змеят се явява като юнак. Така някъде у нас вярвали, че змеят „кога иска, става видим и става момък“ (СБНУ, XXVIII, 207). Съществувало е и вярването, че „ламята може да бъде убита само от змейовете или ви-

теците (СБНУ, IV, 112), а витецът бил „голям юнак, херой, роден от жена и баща змей“³¹³. Нека споменем, че в съответствие на тези предания и в някои народни песни срещу ламята излизат юнаци:

Не е било тъмна мъгла,
но е била сура ламя.

Дочул ми е Вранко юнак,
па я погнал да я гони.

(СБНУ, кн. VIII, стр. 12)

В някои народни песни излиза срещу ламята и Крали Марко. Така при свързването на образа на змея с образа на юнака е могло да се създаде основата на една легенда за борба на герой с ламята. Ето защо св. Георги, който не се е борил с никакви зверове и чудовища, след свързването му с образа на духа на прадеда закрилник като воин излиза на борба с дракон, и то едва към XI—XII в. Подобно тълкуване на съдържанието и развитието на легендата разрешава най-задоволително въпроса за нейния произход, като ни извежда от оня кръг, в който някои нейни изследователи е трябвало да го търсят — реално убиване на някакво чудовище или звяр от самия св. Георги, каквото гледище застъпва и Ристенко, който смята, че „Георги е историческо лице и прикрепването към него на драконоборството има в основата си някакъв реален факт из дейността на Георги“³²⁰. Основните образи и моменти на легендата — борба между юнак и ламя — отразяват до такава степен един фолклорен мотив, че дават пълно основание да се изключи създаване на легендата въз основа на библейски мотиви.

Но ако легендата е по своя произход едно фолклорно произведение, което е могло да се зароди у българите, би трябвало да открием основния мотив в нея и в други произведения на народното ни творчество, и то във форма, която позволява да се заключи, че те не са се появили под влияние на легенда за св. Георги. И действително някои български народни приказки съдържат мотиви за убиването на дракон от герой и за спасяването на девойка. Особено пълно е даден този мотив в приказката „Тримата братя и златната ябълка“ (Ст. Костов, Христов, ч. II, стр. 172), в която приказка няма и следа от някакво църковно наслоение. Няма го и св. Георги, а се явява, както в много народни приказки, като приказан герой „най-малкият брат“. Характерно е тук пренасянето на действието в „долната земя“. А след като героят се озовава в „долната земя“, веднага се натъкваме на мотива за завардените от халата (ламята — б. а.) води и за човешката жертва, която трябва да ѝ се принесе, за да може да се получи вода. В приказката е даден и мотивът за царската дъщеря, която трябва да се принесе в жертва, и както св. Георги в легендата, така и „малкият брат“ в приказката излиза срещу халата. Покръстване на царя и народа няма, а разказът продължава съвсем естествено свързан с живота на „малкия брат“, като убиването на халата си остава един епизод, но епизод, необходим за по-нататъшното развитие на действието. В приказката наред с двата противоположни

образа ламя — герой са дадени и двата противоположни образа на черен овен и орел, на „долна земя“ и на „видело“. Най-после приказката намираме също така, че юнакът не се жени за царската дъщеря с една нова мотивировка — тя е същество от подземния свят, той не иска да остане там. И може тъкмо тук да се корени и немовероятното от гледище на народното схващане предаване на девойката на баща ѝ, след като героят я спасява. Съпоставим ли тая приказка с легендата за св. Георги, виждаме, че основните моменти на легендата се намират в нея, като тези моменти са вплетени и органично споени в по-обширен разказ. В приказката няма нищо, което ни напомня за св. Георги. Тя съдържа обаче като едно звено онази част от разказа за св. Георги, която определихме като първично негово ядро. А това значи, че приказката не може да се е развила под влияние на легендата. Приказката ни разкрива обаче основата, върху която е изникнала самата легенда, и ни води до извода, че легендата — част от по-голям древен митологичен разказ, е била свързана със св. Георги поради някаква по-дълбока връзка с образ, който може да слиза в подземния свят и да се явява отново на земята, който по своята същина е дух, закрилник на хората. А тези представи ни отвеждат към оня кръг на схващания, които са определили свързването на св. Георги с култа на тракийския конник.

В приказката се чувства обаче едно развитие, което отделя представата за стопана като дух на мястото от представата за духа на прадеда като господар и закрилник на човека, на семейството, едно развитие, което е отразено в тракийските оброчни релефи в едновременно изобразяване на змията и на конника. Но докато там е са еднакви по същност и различни според областта, в която се проявява тяхната власт, в българския фолклор е отразено едно по-нататъшно развитие.

Намираме борбата на герой с ламята и спасяване на поредната жертва — царската дъщеря — и в други народни приказки (П.сп. III, кн. II, 137; Ст. Костов, Хрестоматия, т. II, 181; сп. Извор, г. II, кн. 9, 399; СБНУ, XLII, 446; СБНУ XVII, 203; СБНУ, XLVII, 445; СБНУ, XLVIII, 328; СБНУ, XIX, 95; Бълг. нар. творчество, 1963, IX, 468). Тези приказки, изградени в една вътрешна връзка върху новата на древни представи, които могат да се свържат с тракийския култ на конника, не позволяват да се допусне, че са създадени въз основа на превод на появилата се през XII в. на гръцки език нижна легенда за св. Георги и дракона. Те не представляват в никакъв случай едно нейно преизграждане; различните мотиви, които намираме в тях без никаква следа от църковно-християнски схващане, не би могло да се развият от легендата. Не може един толкова ясно очертан образ в легендата като дракона да стане изходна точка за развитието на един очертан богато в своите прояви и при едно вътрешно единство образ на ламята в приказките. Заемането обаче само на един мотив от една старинна легенда, който е съдържал общи, годни да изразят известни схващания, е било напълно възможно. Но ако приемем, че приказките са създадени въз основа на ня-

каква древна тракийска легенда, би трябвало да можем да открием, че в легендата всички моменти са органически споени върху основата на култа, с който се свързва по-късно култът на св. Георги. И действително при един анализ на приказките намираме, и то твърде подчертано, съществуването на „долна земя“ и че се отива там през земна пукнатина, кладенец или пещера. А пещерите или земните пукнатини са били схващани от траките като входи към подземния свят. Затова Рез, който заживява след смъртта си като антропомомон, изчезва за известно време в пещера и заживява там отново в някаква особена форма. И Салмоксис се оттегля в пещера, заживява в подземна зала и изпод земята се появява отново. Слизането в „долната земя“, в „черния свят“, в „тъмната земя“, където „жив човек не отива“, отразява съвсем пряко връзката на духа на прадеда, на стопана и на хероса с подземния свят, със света на мъртвите. Затова и траките са определяли хероса като „подземен“. Черният овен, който отвежда в долния свят, е представа, свързана с култа на мъртвите и на духа на прадеда; с този култ може да се свърже и излизането на героя от приказките отново на белия свят. Дупката, в която изчезва халата, води към подземния свят. Халата е дух на мястото и като такава тя е подземно същество. Ето защо е естествено тя да бъде намерена в долния свят и там да се влезе в борба с нея. Образът на ламята в споменатите български приказки е единен и съответствува на образа ѝ в народните вярвания. Тя навсякъде е същество, което живее край вода или в нея и изисква човешки жертви. Ето защо ние смятаме, че легендата за св. Георги и дракона е само част от по-голяма или една от многобройните легенди, свързани с тракийския конник, които отзвучават и в споменатите дотук български народни приказки.

Очертаната връзка между приказките и основните вярвания и обреди на празника Гергьовден, в които отгласят тракийски обреди и вярвания, се потвърждава и от приказката за убиването на последния дракон (наричан „змей“), който останал да „ходи по света“ („Общ труд, I, кн. 3, 1868, стр. 58), от дядо Трак. Името Трак в тая кратка приказка възстановява едно изгубено междинно звено в приказките и показва, че по някакъв начин преданието за убиването на дракона от един герой е било свързано с траките. Мотивът за убиването на ламята (халата, аждера), както се вижда от местата, където са записани приказките, е бил дълбоко проникнал в българския фолклор и това заедно с характера на основните образи и моменти показва голямата му старинност. Но преди да могат да се направят окончателни заключения относно произхода му, би трябвало да се установи дали този мотив не се среща и във фолклора на гърци и албанци.

При проучванията с тази цел открихме мотива в една гръцка приказка, а именно в приказката, озаглавена у Хан „Златната ябълка и пътуването в ада“³²⁸. Няколко момента тук почти се покриват с българската приказка за тримата братя и златната ябълка. Но в нея намираме връзване на девойката о скала, което собствено е в про-

воречие с основното съдържание на легендата, тъй като никой не смее да отиде заедно с девойката до извора, за да я върже, поради това, че ламята може да излезе всеки момент. Също без всякаква връзка със съдържанието е и сватбата на „другата“ царска дъщеря, защото според легендата изпращаната в жертва девойка е единственото дете на царя. Тези моменти, несъобразени с основното съдържание, могат само да насочат към мисълта, че гръцката приказка е един по-късно създаден вариант, отколкото българските приказки, които са изградени в едно вътрешно единство. И редица други моменти от гръцката приказка показват, че в нея е бил изгубен вече смисълът на първичната легенда. В тая гръцка приказка мотивът за убиването на дракона заема в същност само малка част, и то със значителни отклонения, а и несъобразности. И това позволява да се заключи, че в приказката са вплетени различни мотиви и че тя в никакъв случай не представлява някакво звено в развитието на мотива, който ни интересува. Напомня легендата за св. Георги и дракона гръцката легенда „Арахобитите и ламята“³³⁴, но едно сравнение ни убеждава, че тя стои твърде далеч от нея. В гръцката приказка „Седмоглавата змия“³³⁵ отделни моменти напомнят легендата за Тезей, но с разглежданата легенда за св. Георги тя няма нищо общо, както няма нищо общо с нея и гръцката приказка „Драконът“³³⁵. В гръцката приказка „Силният Иван“³⁸⁰ има само няколко, и то второстепенни моменти от легендата.

Трябва особено да се подчертае, че ламята в гръцките приказки, в които се среща, няма нищо общо нито като образ, нито в своите действия, нито със сюжета, в който тя се вплита в легендата за св. Георги. Нека споменем за пример гръцките приказки „Трите лимона“³⁸⁴. Същото се отнася и за образа на триглавото влечуго в приказката „Господарката над сушата и морето“⁴¹⁰. Ламята даже се бои от водата, както е в приказката „Омагьосаната царска дъщеря“, където намираме: „Царската дъщеря хвърли няколко косъма от косата зад себе си и от тях се появи голямо езеро, което се простря между бягащите и ламята и я принуди да се откаже от преследването“⁴¹⁰. А в легендата „Отмъщението на ламята“⁴²¹ ламята убива хората, като ги изпича във фурна. Нека споменем също, че докато драконът в легендата за св. Георги напълно съответствува на народната представа у българите за ламята като чудовище, което живее във водите, в поемата „Дигенис Акрит“ драконът има противоречива невъзможна природа, защото, макар че излиза от водата като воден дракон, от неговите „три грамадни глави, които се съединяват“, излиза „блестящ пламък“⁴²⁸ като на огнен змей. А това говори за липса на ясно схващане на дракона у гърците и за възможно заемане на образа в поемата. Ако легендата за борбата на герой с дракон се беше зародила у гърците, такава борба в техния национален епос, създаден по времето на появата на легендата, не би имала в никакъв случай един толкова епизодичен характер и не би била отразена сред толкова странични мотиви само с няколко стиха, и то при една противоречивост на образа на дракона. В Арахоба е съществувала

и легенда за убиването на едно такова чудовище, което безпокояло местността, от един смел младеж⁴³⁴. Тези новогръцки предания обаче са породени от легендата за св. Георги. Това се вижда от факта, че те възпроизвеждат само един момент от легендата, а не представляват някакво широко предание, от което е могло да бъде заето основното действие в легендата. Слабото застъпване на мотива за убиването на дракона от герой и противоречивият неизяснен образ на ламията показват, че легендата не се е зародила у гръцкия народ. Иначе не би могло и да се разбере защо тя се явява толкова късно в гръцката църковна литература, и то по време, когато изобщо спира там творчеството около св. Георги.

Някои мотиви на легендата за убиването на дракона от св. Георги намираме в албански народни приказки. В албанската приказка за Персей⁸¹¹ се преплитат различни мотиви — мотивът за св. Георги и дракона и мотивът за Едип цар, но във вид, който явно показва, че се касае за късно създаване с познати мотиви. Тя не е изникнала от първичната ядка на балканската легенда за убиването на водния дракон. Много близка до българските приказки за убиването на ламията е обаче албанската приказка „Косата на хубавицата на земята“⁴⁴⁴. Макар че не съдържа образа на ламията, тя обаче е изградена от старинни тракийски представи, които срещаме в онази част от българските приказки, която предшества убиването на дракона. Албанската приказка „Детето на змията“⁴⁹² съдържа само няколко момента от български приказки, свързани с легендата. Но и тук основното е слизането в „долния“ свят и връщането в „горния“ — един мотив, който представлява част от българските народни приказки за убиването на ламията. Въз основа на разгледаните български, гръцки и албански приказки можем да направим извода, че българските приказки съдържат ядката на легендата, която установихме под няколкото културно-исторически наслоения, и ни дават възможност да открием по-пълно връзката на самата легенда с древнотракийските схващания.

Ето защо легендата не може да се смята в никакъв случай за „сюжетно новообразуване“²¹²; тя е зародена в кръга на древни представи от култа на тракийския конник. Първичната ядка на легендата ще е отразявала един от най-старите митове, които са обяснявали даряването на вода на хората, което значи и на плодородие, един мит, който е могъл да се зароди у траките във връзка с култа на конника като закрилник на селище. Ние установихме голямо богатство от обреди на Гергьовден, значителна част от които са древнотракийско наследство. Но нима чествуването на героя конник и избраженията му, в които той понизва с копнето си някакво животно, не са били свързани у траките с многобройни поверия, предания и легенди? А къде са те? Съвсем неправдоподобно е да се мисли, че траките не са предали заедно със своите обреди и вярвания и някои свои легенди на народа, с който са заживели до пълното им асимилиране. В ранния период на проникването на християнството у траките в култа на конника ще е проникнала и идеята за премахването на човеш-

ните жертви и ще се е осъществило свързването на мита за дарите-
та на плодородието, на семейния закрилник с освобождаването от
първично човешко приношение. Действително легенди и митове за уби-
ване на дракона се срещат и у източните народи. Но това съвсем не
обяснява извеждането на легендата, която се свързва с името на св. Гео-
рги, от Изтока, защото тя има свои характерни черти и се отлича-
ва от тях. Тъкмо това кара и изследователи като Ристенко, добре за-
познати с източните драконоборчески легенди и с легендата за чудото
на св. Георги с дракона, отразена във византийските текстове, да из-
тъкват „първичността на Георгиевата формула“⁵⁴², да смятат, че
Георгиевската легенда стои настрана от другите легенди⁵⁴², че тя
представлява „драконоборческа легенда в чист вид“⁵⁶⁵ и че „визан-
тийската легенда и нейните славянски, руски и латински преводи са
единствените най-стари литературни образци на първичната драко-
ноборска формула“, чието зараждане може да се отнесе към индо-
иранска среда“, поради което и „въпросът за влиянието върху Георги
на други драконоборци трябва да бъде изоставен“³²⁰.

Нашите изследвания показват, че особеностите на легендата за
св. Георги и дракона се дължат на това, че тя се е зародила в Бал-
канския полуостров, че тя е една тракийска легенда и нейното свърз-
ване със св. Георги е станало върху основата на свързването на този
свещец с култа на конника. По своето съдържание легендата за уби-
ването на ламята от св. Георги и спасяването на една девойка от фи-
зическа смърт е една нехристиянска легенда. Махнете името на све-
теца, и се получава една легенда, която не само че няма нищо общо
с християнския светец, но и с християнството. Ето защо тя не може
да бъде създадена от църковен писател и книжовник. И предположе-
нието, че първичното зърно на легендата се намира в апокалипсиса,
че в нея има „апокалиптични заемки“, е съвсем необосновано. Зато-
ва и възгледът на Кирпичников, че чудото на св. Георги с дракона
е една книжна легенда, не може да не се отхвърли. Книжното в нея
са църковно-религиозните наслоения, които обаче не обхващат нито
един от същественият моменти на разказа. Тази легенда носи всички бе-
лези на фолклорно произведение. Намереният от по-късно време бъл-
гарски текст на „чудото“ за св. Георги с дракона, наличността на разка-
за за Михаил воин, който обхваща легендата и я свързва с исторически
събития от около IX в., при съществуването на основния мотив в на-
родните песни и приказки във вид, който говори за независимо от
писмения текст създаване, не позволява да се допусне по-ранна поя-
ва на книжната легенда по превод от гръцки език и създаване на
българските приказки и песни под нейно влияние. И кога и как соб-
ствено достига книжната легенда до българския народ, когато дълго
време богослужението се е извършвало на непознатия гръцки език,
когато църковната книжнина не е достигала до всички свещеници и
когато на много места не е имало и свещеници?

Анализът на легендата и отстраняването от нея на по-късните
наслоения я очертават като произведение на народното творчество,
което е било изградено с представите от онова стъпало на развитие,

на което са се създали и вярванията, и преданията, свързани с култа на тракийския конник. Но по какъв начин именно тази легенда е могла да влезе в църковната литература? Както вече изтъкнахме, връзката на легендата със св. Георги е била дадена в самия ѝ произход като една от легендите, изникнали върху основата на култа на тракийския конник, който бива преизграден в култ на св. Георги. Тя не е била включена в някое от ранните житиета на светеца, защото не е била позната на гърците. Както посочихме вече във връзка с чудото на св. Георги с българина, тя ще е съществувала у българите и едва след тяхното покръстване и изпадане под византийска власт е станала известна на гърците. И все пак всичко това не обяснява още преминаването на легендата в старобългарската книжнина, ако тя се е появила на гръцки или на български език за пръв път у българите. Даже и да е била позната легендата във Византия, поради това, че е била изградена изцяло върху митични тракийски представи, тя не е могла да бъде използвана от гръцките църковни дейци, да бъде включена в житейната литература. А и в България, ако вземем предвид характера на другите разкази за св. Георги, не би могло да бъде съвсем естествено използвана, защото не е съдържала необходимите от църковно-християнско гледище елементи. Би трябвало да се приеме, че включването на легендата в църковната книжнина не се е извършило пряко. Най-вероятно е това да е станало по два пътя, като тя е привлякла погледа и на някои хора, които са виждали установените християнски схващания под по-различен ъгъл, които са имали към тях отношение, което се е отклонявало от общоприетото, но са били близки до народните вярвания и обичаи.

В легендата има два момента, които не сме разгледали досега и които могат да дадат известни указания в това отношение. Единият от тях е разговорът между св. Георги и царската дъщеря. Той е звучал съвсем по новому в тогавашната религиозна литература, пропита от аскетизъм и приемане на страданието. В отговор на нейните думи, изпълнени с нежна загриженост за живота му, св. Георги ѝ отговаря с готовност да се жертвува за нея. В този разговор намира израз едно отношение към девойката като към човешко същество, чиято равностойност се изразява тъкмо с готовността на св. Георги да се жертвува за нея. Тук няма и помен от църковното схващане на жената като изкусител, като оръдие на дявола, което води към греха, което схващане характеризира църковната книжнина от онова време. А подобно отношение към жената намираме у богомилите. В чудото на св. Георги с дракона героят не взема девойката за своя жена, а я предава на баща ѝ. Някои автори са искали да обяснят този момент с това, че св. Георги бил светец. Но църквата не е била против брака и още по-малко е било недопустимо за Георги, който в легендата е само един воин и герой, да вземе девойката за своя жена. А даже и спрямо онези, които са били провъзгласявани за светци, не е съществувало подобно изискване. Мотивът за невземането на девойката за жена може да ни отведе също към богомилите, които са имали отрицателно отношение към брака, поради което и патриарх

Теофилакт (933—956) в писмото си до цар Петър ги анатемосва: „За тези, които отхвърлят законния брак и злословят, че увеличаването и продължаването на нашия род са законоположения на дявола, проклятие.“⁵⁸⁷

Богомилите са се насочили към съществуващата устно или писмено народна легенда, защото тя съдържа някои моменти и образи, които са могли да изразят дуалистичната богомилска концепция. Това са били образите на черния овен и на орела, на белия и на черния свят, на ламята като възплъщение на злото начало и на човека (човешката душа) в борба с него. Героят бива виждан като борец, който отрича жертвоприношението като обред изобщо, а ламята е злото в света, което потиска човека, но което съществува наред с бога и с което човек с божественото в себе си — душата — може и трябва да воюва. Богомилско основно схващане е съществуването на доброто и злото начало в света. Богомилите са смятали, че „има две начала, добро и зло, и че един е създателят на светлината, а друг — на нощта, един на хората и друг на... останалите живи твари“, че лукавият дявол е създател на материята и на целия този видим свят и на нашите тела⁵⁸¹. И оттук следва, че дяволът участва в сътворението на света, че той участва в делата на бога. Още Веселовски, като говори за „дуалистическите поверия за мирозданието“, е изказал възгледа, че славянските легенди са отразили богомилското учение, според което сътворението на света се дължи на „съвместното творчество на бога и на дявола“⁵⁹². Мисълта за участието на дявола в божии дела се чувства в легендата, в която появата на ламята става в съгласие с бога. Едно сигурно указание за богомилско участие в заемаването на легендата от фолклора представлява и фактът, че в някои преписи легендата е била свързана с разказа за срещата на св. Георги с дявола. Този епизод може да бъде прикрепен към легендата само от богомилска ръка, за да бъдат изразени ясно и богомилските космогонични схващания, които не са се съдържали в самата легенда. И това също показва, че богомилите са имали отношение към тази легенда.

В българския текст на легендата личат следите на богомилското ѝ преизграждане и в критичното и отрицателно отношение към царя и царската власт, което липсва в гръцкия текст от XII в., обнародван от Ауфхаузер, но което е ясно отразено в българския. Така, докато в гръцкия текст „Но господ им въздаде според злите им дела“ се отнася до жителите, наказанието в българския текст се приписва на царя: „Но господ му отплати според делата му.“ Докато в гръцкия текст намираме: „Събра се градът и вика пред царя, казвайки: „Царю, ето животът в нашия град е добър и хубав, а ние зле погиваме“, в българския текст е казано: „Един ден се събра целият град и като отидоха пред царя, вайкаха се и говореха: „Господарю царю, селището на тоя град е хубаво и добро, но ние постоянно гинем от ламята, а и ти не можеш царува без нас.“ Можем да приемем със сигурност, че подобни изрази не е могло да има в никакъв неоткрит до днес гръцки текст, като се има пред вид преклонението пред царска-

та власт, засвидетелствувано у гърците през X в. чрез Дигенис Акрит в едноименната поема, а никое духовно лице не би си позволило да ги вмъкне в „оригинала“. Богомилството, макар и възникнало под някои външни влияния, в същност се е зародило на почвата на дълбоко утвърдилите се в бита и мирогледа на българския народ езически вярвания, които при превръщането на християнството в държавна религия са се изразили в критично и в отрицателно отношение към онова, което се явява църковна или държавна власт под формата на едно „по-правилно“ тълкуване на различни установености. В нашия случай ще е имало едно насочване и от страна на богомилството към съществуващата в устна или писмена форма народна легенда, която получава по-късно пропуск за влизане в света на житиетата след поставянето ѝ в рамката на църковно-християнските формули и терминология.

Наистина, ако допуснем, че легендата е създадена у българите, би трябвало да има старобългарски текстове с нея от IX — XI в., а такива не са намерени. Но може ли от това обстоятелство да се заключи сигурно, че такива текстове не са и съществували? За разлика от гръцката литература българската книжнина е била подложена на жестоко унищожение поради политически и културни съображения тъкмо от гръцкото духовенство както през време на византийското, така и през турското робство. А немалка част е унищожена и поради невежеството на някои български духовни лица. Съществуват няколко възможности да се обясни една ранна поява на текст на легендата у българите. Възможно е легендата да е била записана на български език въз основа на устно предание след въвеждането на славянската азбука и да е съществувала тя на български език извън превежданияте от гръцки език след покръстването житиета и богослужебни книги. Този български текст е могъл да бъде преведен на гръцки език след известна преработка или пък без преработка през време на византийското робство и да поеме оттук своя път в християнския свят, за да се явят след унищожаването на българския текст български преводи от „гръцкия оригинал“, в които преводи да са били вмъкнати изрази от запазените в паметта български оригинал. Възможно е също така легендата да е била записана от гръцки духовник по разказ на българи, които знаели гръцки език, през време на византийското робство. А възможно е и легендата да е била записана на гръцки език от българин, духовно лице или книжовник, така че самият ѝ оригинал на гръцки език да е бил дело на българин. По-късно във византийската църковна литература са се явили гръцки преписи от този български оригинал на гръцки език, открит през време на византийското робство или по-рано. От този оригинал може да са се явили по-късно преводи и на български език, а ако той е бил изгубен, да са се явили вече преводи от гръцките преписи. Това предположение налага да се приеме схващането на известния наш славист Петър Динеков, че в България е бил използван гръцкият писмен език преди въвеждането на славянската азбука. „Поради липса на своя родна писменост в българската държава

през VIII и IX в. почват да се използват гръцкото писмо и гръцкият език. За това свидетелствуват както надписите на първобългарски език, писани с гръцки букви, така и многобройните български каменни надписи на гръцки език. Тяхната поява представлява голям интерес, защото е указание за съществуването на писмена култура у нас далеч преди времето на Кирил и Методий и хвърля интересна светлина върху въпроса за началото на българската литература⁵⁹⁴. Употребата на гръцки език в българската държава би могла напълно да обясни появата на български книжни произведения преди въвеждането на славянската азбука, а с това и появата на легендата у гърците в повече преписи, съдържащи известни различия, както и зависимостта на някои славянски преписи от българския оригинал преди изчезването му. Предположението ни, че българските преводи на легендата, от които са запазени само няколко, са направени от българския оригинал, написан на гръцки език, може да обясни и това, че „не винаги се удава да се посочи оригиналът на разглеждания славянски превод всред гръцките текстове на легендата“²⁰⁸.

Съществуването на легендата у българите може да обясни и сополският барелеф, който е едно от най-ранните изображения на св. Георги като драконоубиец и който, както вече посочихме, Ив. Гешев допуска да е създаден към VII—IX или към XI—XII в. Приетата от българите тракийска легенда и запазена у тях в устна форма се е появила като книжно произведение не по-късно от втората половина на X в., за да бъде заета от гърците и да поеме оттук своето шествие из цяла Европа.

Анализът на легендата за св. Георги и дракона, който ни доведе до установяване на нейната първична ядка, показва, че основните образи и моменти в нея се намират в българските народни приказки в една вътрешна връзка, която не е дадена в самата легенда, но която обяснява свързването ѝ със св. Георги. Св. Георги в „Чудото с дракона“ дарява на хората водата, като я освобождава за тях от тъмната сила, която им я отнема, и това не е никакъв страничен, несъществен мотив в легендата, а основното ѝ съдържание. Водата е основното съдържание на голяма част и от обредите на Гергьовден — подчертана и дълбока е връзката на празника с нея. Различни обреди с вода преди изгрев слънце предшествуват и съпътствуват обредите с клонки и цветя, както посочихме в началото на нашата работа, а и къпането за пръв път на празника е било пряко свързано с вярата, че тъкмо на този ден водата бива дарявана на хората като източник на здраве, на живот, на плодородие. Връзката между св. Георги и водата не е могла да бъде създадена в народните вярвания от легендата — в нея е излязло на преден план народното бедствие и освобождаването на жертвата, — но тази връзка е и достатъчно подчертана, за да може да бъде тълкувана като отглас на установената в народното съзнание представа за основните обреди на празника. А една толкова близко свързана с обредите на Гергьовден и с образа на конника воин легенда не може да не е била създадена във връзка с тракийския херос, чиито светилища са били до вода, в чиито оброч-

ни релефи се срещат урни с изтичаща вода и който е дарявал плодородие. Подобно на тракийския херос св. Георги се очертава в легендата като непобедим воин и конник.

Изследователите, които са проучвали легендата от литературна гледна точка, изобщо не са вземали пред вид сходството на изображението на св. Георги с това на тракийския конник, а археолозите, историците и лингвистите, които са изследвали траките, не са се и занимавали с легендата. И липсата на едно комплексно разглеждане не е позволило да се обхване цялостно въпросът. А изображението на св. Георги и легендата за убиването на дракона са изникнали върху една и съща основа — тракийските вярвания за хероса закрилник. Затова и изображението е изградено с черти на тракийския конник, затова и в легендата се преплитат моменти, пряко свързани с култовите обреди на Гергьовден — отглас на обредите в чест на конника. В тази легенда, дошла от езическата древност на Балканския полуостров, няма и следа от дидактичния характер на византийската литература, от християнското примирение и понасяне на страданието като изкупление, от схващането на жената като зло. В жилите на св. Георги от „Чудото с дракона“ тече кръвта на тракийския херос, затова и неговият образ тук се отделя рязко от образа на светците през IX—X век. В легендата той не е мъченик или отшелник, който приема и понася смирено страданието като предопределеност, а воин, приказан юнак, изпълнен с готовност за саможертва и с волята да се спасят хората от страдание. От тази преизградена от българите легенда, напоена с ренесансова жизненост, с вяра в силата на човека, лъха нещо ново и непознато и тъкмо това определя въодушевлението около култа на св. Георги след XII век. В заключение можем да определим легендата за убиването на дракона като произведение, заето от българския фолклор. Изникнала от вярвания, предания и представи, свързани с култа на тракийския конник, тази легенда е просъществувала векове, вплетена в по-широк план и в българските народни приказки.

Основните представи, с които е изградена легендата, са намерили израз и в някои български народни песни; това налага и тяхното разглеждане.

ДРЕВНОТРАКИЙСКИ ЧЕРТИ В ОБРАЗА НА ГЕРОЯ КОННИК В БЪЛГАРСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ ЗА Св. ГЕОРГИ И КРАЛИ МАРКО

Героят в българските юнашки песни е конник, виждан в едно единство на ездач и кон. Конник е и главният герой в народните ни епически песни — Крали Марко. Неговият образ — сложен и противоречив — остава все още неизяснен откъм произход. Исторически той не може да се обоснове. Един от моментите, които създават трудности при очертаването на първичния му образ, е вплитането му в едни и същи мотиви със св. Георги. Но тъкмо и това може да послужи според нас за отправна точка при изследване на произхода на образа на Крали Марко.

Мотива за убиването на ламя и спасяването на девойка, изпратена ѝ като поредна жертва, намираме освен в разказите за св. Георги и за Михаил воин и в някои народни песни. Една от тях представя поема, която обхваща 169 стиха. Съдържанието на тази поема (Миладинови, 28) съответствува до голяма степен на легендата за св. Георги, но в нея се срещат и моменти, които липсват в легендата. В поемата събитието се свързва с град Троема, което име не се среща в легендата; в нея намираме и едно ново обосноваване на бедствието, сполетяло града: троемските жители не са извършвали обряда служба: „светец на година они не служат“. При това троемци са издигнали златото в идол, поради което те биват и наказани по начин, който не намираме в легендата и в народните приказки: от чешмите протича вместо вода злато и сребро. Този мотив не стои обаче чужд на основното съдържание на легендата и показва, че поемата е изникнала творчески на една и съща основа с нея. След пресъхването на водоизточника, който е снабдявал града, се появява блато в околността, а срещаме тук и мотива за участието на злото начало в делата на бога, който по своята същина е богомилски:

На водата господ стопан кладе
сура ламя мършоядна

на стопанот сечеха таин да дават
на ден по една малка мома.

В тези няколко стиха е отразено и народното вярване, че всяко място и водата си имат стопан и че на стопана трябва да се принасят редовно жертви. И това свързва поемата повече с празника Гергьовден и основните му обреди, отколкото с легендата. В поемата е да-

дадена и връзката между жертвоприношението и получаването на водата:

Таин ми си дават на ден

по една мома, вода ми си леят.

В поемата са намерили израз и съдържащите се в някои текстове на легендата враждебни отношения между царската дъщеря и бащата, отразени в нейни остри изрази и в неговите думи, когато тя се връща жива:

И ти уйдиса со магесник Георги
с магии фанахте сурата ламя,

да лъжите народа.

А с тези думи, които не се срещат в легендата, авторът на поемата е насочил ловко удара си срещу държавата и църквата, които в борбата си срещу някои учения са си служели с обвиненията, че те са използвали черната магия.

В поемата св. Георги е очертан в по-голяма степен като герой конник, отколкото в текстовете на легендата и това показва влиянието на традиционно установен образ извън легендата:

Тога се задала незнаена делия
со сива идица, личен свети Георги. . .
Тога тая лична делия
върза коня за маздрак. . .

Се разбуди и на нозе се пайде
на идица се качи
та зеде маздрак в десна ръка
се пуци по ламя. . .

Св. Георги в края на поемата се явява ясно като дарител на вода:

Та излезе, прошега низ Троема града
по свите чешми,
и удри сос маздракот,

Протечеа студна вода
сите седумдесет чешми.

Записан е и близък вариант (Миладинови, 38) на поемата, който се намира в доста недобро състояние. Тук жителите на града, наречен Трояна, се отказват също от единия бог и се връщат към бога „сребренова“ по призива на троянския крал, наречен в песента и крал Латин. И тогава вместо вода протича от чешмите сребро и злато. И след като от чешмите вече не течала вода, жителите на града трябвало да вземат вода от езерото под града, пазено от „змия халовита“, която искала „на ден“ „по един таин“. Св. Георги и тук се явява като „незнаена делия“ „со коня дориа“. Интересно е, че в тази песен царската дъщеря се казва Мария, което име се среща в някои руски текстове на легендата.

Освен в поемата и в другата по-голяма песен борбата на св. Георги и дракона е отразена и в няколко други народни песни. Тези песни са записани в Североизточна България — в Шумен и в Преславско, в Беломорска Тракия — в Гюмюрджинско, в Родопите — в Чепеларе и в Охрид. Те, изглежда, са варианти на една песен, от

която са изпаднали редица звена, която ще е била създадена доста отдавна, както може да се заключи освен от характера на основния мотив и от разпространението ѝ. В първоначалната песен са били дадени навярно следните три основни момента: 1) водата, от която се снабдява населението, е завардена от ламя, която позволява да се взема от нея само като ѝ се даде човешка жертва — девойка; 2) идва ред на царската дъщеря и при нея се явява св. Георги; 3) св. Георги убива ламята и освобождава водата и девойката. При съпоставяне на посочените народни песни с легендата за св. Георги и дракона намираме в тях и известни моменти, които не се срещат в легендата, а са напълно в духа на основното ѝ съдържание.

В песента, записана в Осмар, Преславско (СбНУ, XLII, 165), жителите на града, който тук е Цариград, биват наказани заради това, че не са се покръстили. А съгласуваността между бог и злото начало — ламята, се състои в това, че бог им пресушава водата, като им оставя само извора, в който има ламя, която „на ден човек изядала“.

В песента, записана в Шумен (СбНУ, XXXV, 338), се уточнява и представата за ламята като змия. Само за змия отровна, разположила се при една чешма, се говори и в песента от Беломорска Тракия — в Атъкой, Гюмюрджинско (СбНУ, XXXVIII, 22; срв. ССФ, V, 297).

В тези песни е даден добре мотивът за царската дъщеря. В записаната в Шумен песен е отразено, че след като всички семейства са дали жертва по една девойка, идва ред и на царската дъщеря. При това се свързва със събитието цар Константин и се посочва, че името на неговата дъщеря е Билянка, както във варианта от Осмар, Преславско. Мотивът, че всички жители принасят в жертва дъщерите си и че идва ред да направи това и царят, намираме и в записаната в Атъкой, Гюмюрджинско, песен, в която името на царя е също Константин, а името на дъщеря му, явно във връзка с легендата за този цар, е Еленка. Мотива за царската дъщеря намираме и в народната песен (СбНУ, I, 30), и в песните от Осмар, Преславско, и от Чепеларе. В споменатите песни е отразено също така, че св. Георги разбира от царската дъщеря защо е дошла на езерото, остава при нея, забива копието си в земята, връзва о него коня си и за да се подчертае безстрашието му пред опасността, ляга да поспи, като поисква от девойката да го попоще и да го събуди, когато ламята излезе от водата. И когато езерото се размътва и ламята излиза, св. Георги, събуден от плача на изплашената царска дъщеря, влиза в бой с ламята, убива я и с това освобождава водата за населението. Това е дадено подробно в записаната в Шумен песен. В тази песен няма и следа от църковните наслоения в легендата. Без молитви и диалог с бога, а като юнак св. Георги си поспива преди борбата, която го очаква, и с един удар убива ламята. Ясно е дадена и връзката между убиването на чудовището и протичането на водата. В песента от Осмар, Преславско (СбНУ, XLII, 165), св. Георги като конник среща царската дъщеря, слиза от коня си и ляга да поспи, като поисква от Биляна да го събуди при появата на ламята. А след убиването на ламята

предава Билянка на царя. Характерно за съществуващия у народа образ на св. Георги като конник е това, че той става, качва се на коня, взема и девойката при себе си, за да може да нанесе удара си с копието от коня.

В песента от Охрид (СбНУ, I, 30) единствено е дадена и картината на гражданите, които са се накачили по градските кули (пирговете), което говори за зависимостта на песента и от иконографията на св. Георги.

Всред песните, свързани с легендата, заема особено място една малка песен, дадена от Миладинови в раздела „Стари песни“ (Мн. ладинови, стр. 40). В тази песен, в която явно отзвучава като далечно ехо легендата за водния дракон (аждер), няма борба и спасяване на девойка от св. Георги, а е особено изтъкната връзката на събитията с пролетта, следователно и с празника на възвръщането на живота.

Разгледаните песни съдържат основните моменти на легендата и това може да доведе до извода, че те са възникнали във връзка с църковната легенда. Но в тях установихме и места, които не могат да се изведат от никой текст на легендата, а са свързани със същността ѝ. И това показва, че в българския фолклор е съществувал един непрестъхващ извор на предания около конника, дарител на вода. А до каква степен в народните представи св. Георги е свързан с водата, се вижда и от една песен, записана в Д. Лозен (СбНУ, II, 10—12). В нея се разказва, че цар Стефан на забележката на „една слуга луда млада“, че не е направил „задузбина“, та да се споменава царуването му, отива в планината, засича всички води планински и едно „неначето“ езеро, отвежда ги в полето при два пътя и изгражда бяла чешма с три чучура. След като свършва чешмата и написва името си върху нея, той си отива и идва на чешмата пръв св. Георги. Той слиза от коня си, нагребва вода с оставения от цар Стефан златен кутел за себе си и за коня, забива копието си и поляга край чешмата. В тая песен не се изяснява идването на св. Георги и единственото обяснение, което може да се даде, е, че той се явява там като покровител на всеки източник на вода. А борбата му с турците е ново наслоение върху борбата му срещу силите, които отнемат водата.

И образът на ламята като свръхестествено същество, което лишава хората от вода, като я поглъща или завардва и дава срещу жертва, е дълбоко вкоренен в българския фолклор и това показва убедително до каква степен елементите на легендата за св. Георги са дадени в него. В една песен, записана във Варненско⁶¹², която няма нищо общо с легендата, се разказва, че тръгналите към „пуста, равна Добруджа“ майстори строители не намират никъде вода. попадат на дълбок сух кладенец и след пробождането на ламята, която лежала на дъното, бликнала вода със страхотна сила.

Но дарителят на вода в съзнанието на един земеделски народ не може да не означава дарител на плодородие. И така се явява друга група от народни песни, които не са свързани с легендата за св. Георги и дракона, но които са възникнали из оня кръг от представи

в който се е зародила и самата легенда. В тях липсва образът на царската дъщеря и сцената на спасяването ѝ, а са останали само двата основни образа — св. Георги и ламята. При това върху основата на схващания, които намираме отразени в празничните обреди на Гергьовден, ламята е вече същество, което поглъща плода на нивите, на лозята и на стадата, а св. Георги чрез връзката между растежа на плода и водата се явява дарител на плодородие. В една от тези песни (СбНУ, XXVIII, 441) ламята „троеглава, шестокрила“ е заключила изворната вода:

Затворила шест планини,
заключила шест извора,

та не дава капка вода.

Ламята св. Георги среща из полето, отсича тук със сабята си трите ѝ глави и сега потича вече като река не самата вода, а онова, което водата прави да се роди:

Та бликнали, та потекли,
та потекли до три реки:
първа река жълто жито,

друга река руйно вино,
трета река мед и масло.

И в коледна песен, записана на източно наречие (Бълг. книжци, 1858 г., ч. II, кн. 10, 78), св. Георги среща триглава ламя и като отсича трите ѝ глави, потичат три кървави реки: първа река по орачи — бяла пшеница, втора река по овчари — прясно мляко, и трета река по копачи — руйно вино, т. е. ламята е погълнала плодородието като възможност в растения и животни и след убиването ѝ то бива освободено, потича в трите невидими реки и се връща в посевите, лозята и в млекодайния добитък.

Първичното предание за прадеда закрилник, за героя, който дарява вода и плодородие и отстранява всяка напасть, отзвучава в това, че в една песен вместо св. Георги се явява Бранко юнак. В тая песен, записана в Локорско, Софийско (СбНУ, II, 19), се говори за змия, очертана външно по-пълно, отколкото в другите песни. А враждебното към хората свръхестествено същество е виждано не само във връзка със сушата, а в много по-широки рамки. Но и тук намира израз мисълта, че змията унищожава плодородието, като го поглъща; затова, след като Бранко я посича, потича мляко „като порой“. Близка до тези народни песни е песента, записана в Ресен, Търновско (СбНУ, XXVIII, 211), от която има записани и варианти (СбНУ, VIII, 12, IX, 6, XII, 4) и в която срещаме града „Троема“ във формата „Трояново село“. И тук Вранко юнак посича ламята, която, както в народните поверия, се явява като мъгла, та потича просо, мляко и вино. В песента ясно се разкрива връзката между св. Георги — героя, и змея. Подобно на змейовете влизат в бой с ламите и св. Георги, и Бранко (Вранко) юнак. И това показва съществуването на представа за героя — дух закрилник преди легендата.

Конникът закрилник, непобедимият воин, върху основата на схващането му като дарител на вода и на плодородие бива конкретизиран по-късно в образа на освободителя на роби — орачи, овчари и копачи, вързани в три синджира. Съвсем закономерно първичният мит — не легендата за св. Георги — в процеса на по-нататъшното му свързване с действителността получава обществено-историческо осмисляне — онова, което отнема плодородието, е робството и с освобождаването на трудовите хора от робските окови то пак настъпва. Същевременно и образът на ламята бива изместен от юдата, която не е свързана пряко с водата. Така записаната в Литаково и допълнена с някои моменти в Козар Белене, Свищовско, и в Ресен, Търновско, обредна гергьовска песен (СБНУ, XXVIII, 451) намираме:

На път среща стара юда,
стара юда, самодива.
Тя си кара три синджира,
три синджира черно робе:
един синджир все орачи,
други синджир все овчари,
трети синджир все копачи. . .
Тръгна сабля цветен Георги,
та посече стара юда,

Та оттъмна черно робе.
Рукнали са до три реки:
една река бяло мляко,
бяло мляко по овчари;
друга река жълто жито,
жълто жито по орачи;
трета река руйно вино,
руйно вино по копачи.

И в песен, записана в Крумово, Варненско, от преселник от Копаран, Анхиялско (СБНУ, VIII, 15), се явява вместо ламята юдата. И когато св. Георги посича юдата и освобождава робите, потичат три реки — с мляко, с жито и с вино. Подобен мотив — потичане на реки от жито, мляко и вино, след като бъдат освободени окованите във вериги орачи, овчари и лозари, намираме и в коледната песен, записана в Северна Добруджа — в Башкьой, която се пее на стопанина (СБНУ, XXXV, 58), в коледната песен, записана в Руслар, Варненско, от преселници от Сулеолу, Одринско (СБНУ, XV, 9), както и в коледна песен, записана в Малко Търново (Ат. Илиев, 65). И тъкмо на това, че песните са били изпявани в чест на стопанина на къщата, се дължи и включването им в коледните песни.

В разгледаните народни песни от втората група намираме образа на героя, който съсича ламя, която е погълнала или завардила плода на нивите, лозята и стадата. Сравним ли този нов мотив с ядката на легендата за св. Георги, ще открием връзка с нея. И тук намираме образа на героя и на ламята. Но тази връзка не ни позволява да заключим, че песните са създадени под влияние на легендата. В легендата не се чувства първичният смисъл на мотива за даряването на вода — той е бил изместен по посока на спасяването на девойката, принесена в жертва на ламята. Ето защо в никакъв случай върху основата на легендата не би могло да се изгради връзката с плодородието, изразена в потичането на реки от жито, мляко и вино след отсичане на главата на ламята. В тези песни няма ни езеро, ни селище, лишено от вода, ни цар, ни царска дъщеря, ни спася-

ване на жителите от необходимостта да принасят редовна жертва на ламята. Връзката с легендата е, че св. Георги се явява закрилник на хората от дадено селище: той съсича митичното чудовище, което ги лишава от плодородие пряко или чрез това, че ги е лишило от работната ръка. Ето защо тези народни песни могат да ни доведат само до извода, че в тях, както в легендата, отзвучава някакво древно вярване или предание, някакво първично схващане на закрилника като дарител на вода, което е било живо в съзнанието на народа векове наред и е намирало непрекъснато на всеки етап от развитието му творческо пресъздаване. Тази група песни е явно свързана с редица гергьовденски обреди за плодородие. Толкова дълбоко свързан с народните обичаи на празника мотив не може да бъде породен от една книжна легенда.

До каква степен основното в образа на св. Георги е било схващането му като дарител на вода и с това на плодородие, се вижда и от една трета група песни, в които е изчезнал образът на ламята. А самият св. Георги е даден извън дуалистичното виждане, като пряк повелител над земната и небесната влага. Така в песен, записана от нас в Широка лъка⁶⁷, която се пее там на обредното гергьовско хоро, майката на св. Георги му казва:

Иди, Георге, да каматиш,
да си вземеш ключовене,

да отключиш синьо небе,
да си росне ситна роса.

Според записана в Първомай (Хаджиелес), Хасковско, коледна песен (СБНУ I, 13) св. Георги отключва небето с левите (показателно!) ключове, за да дарява роса на хората, но след като му принесат жертва едно вакло и виторого агне:

Свети Георги се зарадва
та си всегна в десни джеб'ве,
та извади леви ключ'ве,
та разключи небе, земя,

та пропадна тъмна мъгла,
та порося бяла роса,
та поникна добра трева,
та попаси сиво стадо.

Дарител на влага — роса и дъжд — се явява св. Георги и в една записана в Дерекьой, Казълагачко, и допълнена от Балван, Търновско, песен (СБНУ, XXVIII, 441).

В някои песни е отразено, че св. Георги е дарител на зеленината:

та разключи небо, земя,
та им прати земя с трева

та им прати гора с листе. . .
(СБНУ, I, 5)

Но докато е било възможно св. Георги спокойно да бъде възпяван като герой, който убива ламята и спасява окованите от нея роби под закрилата на легендата, в която той се явява драконоубиец, песните, в които той повелява и над земната и небесната влага, са влизали в противоречие с църковно-християнските представи за всемогъществото на бога или за разпределението на властта между раз-

лични светии. И това довежда до едно църковно наслояване в тези песни: В записана в Широка лъка, Девинско, песен (СбНУ, XXXIX, 9) майката на св. Георги го праща да помоли бога да му даде ^{кляк}човете на небесната влага. С подобно съдържание е и записаната от нас в Смолян песен⁶⁹:

даде му Господ отключено,
та отключи синьоно небе,

та зароси ситна роса,
ситна роса гергьовденска. . .

Съществува най-после и една четвърта група народни песни за св. Георги, в които напълно липсва мотивът за борбата му с ламята. Те стоят обаче близо до песните, в които той дава или измолва влага, за да пораснат и посеви и трева за стадата. В песните от тази група св. Георги се явява само дух закрилник, стопанин на нивите, лозята и ливадите, който грижовно следи състоянието им:

Тръгнал ми е свети Георги
сутрин рано на Гергьовден

Да обижда зелени нивя,
зелени нивя, росни ливади

(Ат. Илиев, 37)

Същото намираме и в доста други песни (Ат. Илиев, 318, 327; СбНУ, XXXV 58; СбНУ, XLVII, 186, 473; СбНУ, I, 44; СбНУ, VIII, 15; СбНУ, XXVIII, 441 и мои записи № 67). Като стопанин св. Георги се връща след обиколката на посевите и ливадите тъжен и сърдит, когато са в недобро състояние:

— Леле мале, стара мале,
как да не съм си кахорен,

зимнинино изгинало
летнинино повехнало

(Мои записи 67)

Невесел се връща св. Георги поради недоброто състояние на есенните и пролетните посеви и в редица други песни (СбНУ, XXXIX, 9; СбНУ, XLIII, 517; СбНУ, XLV, 434; Ат. Илиев, 327; мои записи № 68). А когато намира и есенниците, пролетниците и ливадите добре, радост го изпълва:

Кога било на Гергьовден,
свети Георги коня качи
да обиди синорето,

синорето, се полето.
Сърдит ойде, весел дойде.

(СбНУ, XLIV, 435)

Зимниците изкласили,
летниците вретенили,
ливадите кон не гази

Зарадва се свети Георги,
из друм върви, песен пее.
(Миладинови, 46)

Наистина пълно сливане на душата на земеделеца стопанин със св. Георги. Същото е отразено и в други песни (СбНУ, XLIV, 434, СбНУ, XLIII, 517).

Има и песни, в които св. Георги обикаля и стадата. Така според записаната в Чупетлово (Краище, Палакария), Самоковско, песен (Илиев, 164), на своя ден:

Свет Георгия сив кон седла,
че да иде нанадоле
до негово сиво стадо,

да го види и обиде,
живо ли е, здраво ли е,
ягни ли се, кози ли се.

Според една песен, записана в Шипка и допълнена в Козар Беле и в Литаково (СБНУ, XXVIII, 457), която се е „пеела някога“, докато момата обикаля обора с обредния хляб и докато го търкаля през овците“, св. Георги, който тръгва за земята, за да обходи стадата, среща по пътя си св. Иван, символ на отиващата си зима, и той го осведомява:

... здраво бяха иззимили
живо бяха изягнили.
От овчари много здраве:

да им пратиш земя с трева,
да им пратиш гора с листе.
Зарадва се цветен Георги.

За овчите стада е загрижен св. Георги и според други народни песни (СБНУ, XV, 9; СБНУ, I, 13; СБНУ, XLVII, 185) и за козите стада (Сб. Илиев, 164).

От записана в Болградско коледна песен, която се пее на стопанин (СБНУ, XXI, 4), се вижда, че св. Георги се интересува не само за овците, а и за конете, и за добитъка. Същото, като се включват и кошерите, намираме и в песента (СБНУ, XLIV, 428):

Овците са иззимили,
по-хубави изягнили:
се овчици златовланки,
се овновци виторожци!
Говедата иззимили,
по-хубави изтелили:
се воловци бистророжци,

а кравите белопакхи!
Конете са иззимили,
по-хубави изждебили:
се коньовци патоножци,
а кобилки орлогривки!
Кошерите иззимили,
хубави се изроили.

Но колко дълбоко е било вярването, че св. Георги е духът — закрилник на поминъка и на овцевъдците, се вижда от песента, записана в Бов, Софийско, според която св. Георги ношува при някое от стадата (СБНУ, XLIV, 428), и от песента, записана в добруджанското село Фрикацей, в която св. Георги като стопанин върви пред стадото. В тази песен мома буди брата си, защото стадото му се е отдалечило, а той ѝ отговаря:

— Мойто стадо не е само,
свети Георги напред върви.
На рамо му ѝ кован топор,

да си сече тънки пръти,
да си вие вита стръга.

Мисълта, че св. Георги се грижи и за стадата, закръгля образа му на закрилник на семейството и ни отвежда сигурно към образа на хероса като закрилник, както и към образа за стопана. Най-последна изтъкнем и мотива за гергьовските жертвоприношения, който се среща във всички народни песни за св. Георги освен в тези, в които се говори за спасяването на царската дъщеря. Така в записана в Чавла къю, Старозагорско, песен (Сб. Илиев, 37) окованите във вериги стопани му обещава: „триста кила бяло жито“, „триста мерни ройно вино“ и „триста овни“, но той иска само „превит кравай“, „крондил вино“ и „шарено агне“. Само превит кравай, агне и ведро вино иска св. Георги и в други песни (СбНУ, XXVIII, 451; СбНУ, XLVII, 186; СбНУ, IX, 6; СбНУ, XXXV, 59; СбНУ, VIII, 15; СбНУ, XLVII, 473).

Във всички народни песни, разгледани дотук, св. Георги и когато като приказан герой влиза в борба с лами и със самодиви, за да освободи заключената вода, погълнатото плодородие и окованите орачи, овчари и лозари и когато като стопанин обикаля землищата и стадата, е конник. Почти във всяка песен, макар и с по няколко черти, той се изобразява като ездач. А в редица песни св. Георги е изобразен, че подготвя своя кон за езда, като сам го подковава, и то със сребърни подкови и със златни клинци. На хорото в Благоевград (Джумая) се пеела песен (Сб. Илиев, 318), която започва с думите:

Свети Георгия кон кове
у тевнина без борина,

на ясната месечина,
сребро плочи, злато клинци.

И според Ат. Илиев „тази най-разпространена песен се пее в различни варианти навсякъде низ Българско“. Почти същите стихове намираме и в редица други песни (СбНУ, XXI, 7, Сб. Илиев, 164, 327, СбНУ, XLIV, 434, 435, СбНУ, XLIII, 517 и др.).

А с особена пищност е даден конят в песента от Башкьой в Северна Добруджа (СбНУ, XXXV, 58):

оседла го синьо седло,
препаса го с пъстри смоци,

юбизда го жълта юзда,
жълта юзда ялтъняна. . .

В заключение можем да изтъкнем, че св. Георги е един от юнаците в българския фолклор и „най-добър юнак“ (СбНУ, XXXV, 60), който в рамките на един дуалистичен светоглед държи винаги оръжието си в ръка и винаги е готов да влезе в бой, за да унищожи ламията. Но св. Георги в народните песни преди всичко е един невидим стопанин на обработваемата площ на землищата, на нивите, лозята и ливадите, които обхожда като свой имот, както и на стадата и който като всеки стопанин се тревожи, когато са в недобро състояние, и се радва, когато те са добре, който грижовно бди над поминъка, над имота. Той е и невидимият дарител на вода и на плодородие, като побеждава ламията, като сам отключва небесната влага, която е в негова власт, или като измолва ключовете за нея от бога, когато

късно се установява с християнството тази нова представа. А като имаме пред вид образа, над който се е наслоил образът на св. Георги, ние можем да свържем и народните песни за св. Георги с онния закрилник, към когото са се обръщали при някакво нещастие към който се е обръщал и земеделецът за плодородие. Тъкмо защото българските народни песни не са изникнали под църковно влияние, под влияние на старинни народни предания, към които е прирасло името на св. Георги, в тях няма и помен от мъченията на св. Георги, който мотив „преобладава в руските духовни стихове над този за борбата му с дракона“⁶⁴⁵, поради това, че те са били създадени именно под книжно влияние.

Народните песни за св. Георги разкриват напълно връзката си с култа на св. Георги. В тях е отразено и вярването, че трябва да му се принесе, както на стопана, безкръвна жертва — от тестено изделие, вино и мляко, и кръвна — от агне. Подобно на хероса, който с копчето си нанася или се готви да нанесе удар, св. Георги пропиезва или посича ламята, която, както се вижда от народните вярвания, предания и приказки, е един жизнен и пълнокръвен образ в българския фолклор. Народните песни за св. Георги са изникнали върху същата основа, върху която се е създала и легендата за убиването на дракона — вярванията в стопана и първичните обреди, свързани с култа му.

Но всеки, който е разглеждал песните за св. Георги и е бил запознат с българските юнашки песни, не е могъл да не забележи, че някои мотиви и моменти се срещат и в едните, и в другите. В рамките на този труд ние не можем да навлизаме в едно по-подробно разглеждане на народните песни за Крали Марко, което е предмет на отделно наше изследване, но се налага да се спрем върху няколко положения. Хвърля се на очи, че и Крали Марко подобно на св. Георги се явява дарител на вода. Характерна в това отношение е една народна песен (Сб. Миладинови, 8), която е дадена в сборника като великденска. В тази песен гората е останала без вода, защото старата самовила“ е събрала водата и „изнесла навърх планината“, детето продава „един бардак вода“ за „очи“, но Крали Марко убива самовилата и освобождава водата. И в друга една народна песен за Крали Марко и Вида самовила (К. Шапкарев, 1968, т. I, 91) Вида самовила е „заклучила дванайсе извора всред гората в едно сухо дърво“ и Крали Марко, след като намира дървото, „му строши дванайсе ключове, та протекоха дванайсе извора“. Песни с подобно съдържание имат и сърбите, и то в немалък брой. Нека споменем например песента за Марко Кралевич и вила пещеркиня (Милићезић, 1884 г., стр. 264), в която вилата е затворила девет извора и Крали Марко отива на кладенеца ѝ, счулва деветте катанеца, пуска водата и всичко живо в гората се напива, хваща вилата и я бие с камшик, докато тя му обещава, че повече няма да затваря водата. Крали Марко убива и ламя (Качановски, 375). Ламя глътва Марковото дете и той я разпаря и изважда детето си (Шапкарев, 1968, т. I, 89). Кра-

ли Марко убива ламята и освобождава погълнатите от нея елен и част от коня на Секула детенце (Шапкарев, 1968, т. I, 218).

Близостта в народното схващане на св. Георги и Крали Марко намира израз и в това, че и Крали Марко спасява царска дъщеря — дъщерята на цар Константин (Сб. Качановски, 124). Крали Марко спасява девойка край синьото море и край зелено езеро (СбНУ, III, 10, Вук II, № 66, Filip, № XLVI), дъщерята на стамболския цар, на турския султан Айкун, на султан Селим и пр. И това става върху основата на близостта на образите на св. Георги и Крали Марко в народното съзнание на южните славяни.

Крали Марко освобождава и орачи, и овчари в песен, записана в Спасово, Чирпанско (В. Бончев, 140). Но тук „три синджира роби“ са карани вече не от ламя или юда, а от 200 татари и 500 бошнаци, като Крали Марко бива даряван с пшеница, с вакли овни и с кърпи. Крали Марко освобождава роби и в други песни (СбНУ, XLIII, 5, 6, 8, 9; СбНУ, XLIV, 31, 33, 34). Мотивът за освобождаването на робище е изникнал най-напред във връзка с Крали Марко, защото, както е известно, откарването на християни като роби е ставало масово през първите десетилетия от завладяването на Балканите от турците (XIV—XV в.). По това време именно турските войски са били следвани от търговци на роби, които са закупували заробваните християни от турците и са ги отвеждали завързани понякога до 60 души, с камилите и мулетата, които са водели със себе си. Въмъкването на този момент в песните за св. Георги е било възможно, защото и към XV в. той е бил чувствуван от народа не само като закрилник на поминъка и челядта, а и като воин. Тези песни са извънредно интересни като звено между св. Георги като дарител на плодородие и Крали Марко като воин-освободител. Но в редица песни за Крали Марко са изчезнали вече орачите и овчарите и окованите в три синджира роби са младежи, девойки и невести с малки деца, които биват водени от арапи (СбНУ, I, 25 и др.). В тези песни не намираме св. Георги. С това вече Крали Марко се отделя като воин-герой, като борец срещу поробителите. Само ако приемем, че св. Георги и Крали Марко са претъпкани на балканския герой-конник, бихме могли да обясним близостта между тези два образа, която намира израз в това, че те се срещат в песни с еднакво съдържание, че те извършват еднакви подвизи според редица народни песни: борци срещу ламята, дарители на вода, освободители на роби. На почвата на християнско-религиозното виждане на св. Георги не би могло да се осъществи сближаването му с Крали Марко. Преплитането на еднакви мотиви в песните за св. Георги и за Крали Марко е било възможно, защото те са били чувствувани от народа като два вътрешно близки образа. А чувството за тази близост е било създадено от това, че те са изникнали върху една и съща основа — представата за героя конник, приета от траките. Същевременно обаче у южните славяни се очертава едно все по-задълбочаващо се диференциране; атрибутите на стопан, на закрилник на поминъка на семейството, на дарител на вода и на плодородие се съсредоточават в св. Георги, който си остава един култов образ, а

атрибутите на героя конник като воин се съсредоточават в Крали Марко. Това диференциране намира израз и в Михаил воин. Заедно с това се наблюдава и едно напълно закономерно явление. Образът на св. Георги, свързан с един богат култ, който си остава непроменен и жизнен през вековете, не претърпява никакви забележими изменения, докато образът на Крали Марко като воин, като обществено-политическа фигура по силата на стремежа да бъде свързан със съвременната историческа действителност, за да бъде приближен до нея, за да получи една нова значимост, за да отрази идеите, зародени в нея, като ги въплъти и осъществи, претърпява едно непрекъснато развитие. Героят конник като воин получава чертите на Крали Марко в процеса на непрекъснатата историческа конкретизация, който процес е бил особено благоприятствуван у българите, както сме изтъквали вече²⁶⁴, поради дългите години на робството, които са откъснали народа от по-оживен досег с другите страни и са наложили побавен темп на развитие и възможност за по-продължителни и трайни отлагания в епоса. А в Крали Марко се съсредоточава този процес, защото в народната памет той остава като последен южнославянски владетел и защото той създава в народа впечатлението за сила и героизъм, както вече посочихме другаде³⁸⁷, благодарение на васалството си, което му е позволило в ранните години на заробването да запази в своите предели известна относителна независимост. Следователно онова, което на първо място прави от един малко известен крал на едно малко македонско княжество най-голям герой на народните южнославянски песни, е свързването на този владетел поради изложените причини с древния образ на героя конник.

Въз основа на казаното дотук може да се приеме, че образът на юнака конник в българския фолклор е изграден върху старинния образ на героя конник, в чиито жили тече тракийска кръв и който поради историческата конкретизация, която, смятам, е основен закон в развитието на българския юнашки епос, е преминал през различни превъплъщения. Най-значителното от тях е Крали Марко. И като се връщаме към една своя мисъл, изказана в работата ни за произхода на песента за дете Дукадинче, бихме искали да изтъкнем отново, че митичните черти на Крали Марко не са се появили по-късно в образа на историческата личност на прилепския крал, но че те са черти на култовия и митичен образ на героя конник, на първообраза, който се свързва в процеса на историческата конкретизация с Крали Марко. Митичните подвизи на Крали Марко идват от преданията за героя конник, който призрак и реален е бродил през вековете и хилядолетията из Балканския полуостров, зароден у първите му жители или осиновен в далечното минало от тях. Крали Марко е последното превъплъщение на хероса и в него българският и южнославянският фолклор изобщо е запазил по силата на историческата конкретизация част от фолклорното богатство на траките. Нека споменем тук още, че кърменият от самодиви Крали Марко напомня и един от образите на тракийския херос. Така майката на Рес над трупа на убития си син казва: „И баща ти не те предаде в ръце-

те на смъртни, за да бъдеш отгледан, но на изворните нимфи. Отгледан чудесно от тия девойки, ти надмина мъжете на Тракия, о сине!“⁷¹⁷.

И в същност тъкмо конкретизирането на мита за героя конник чрез Крали Марко прави от последния конник. Историческият прилепски владетел не е бил виждан от съвременниците си като такъв, както може да се заключи от това, че на една от стените в църквата на манастира, посветен на св. Димитър до Скопие, Крали Марко, който е построил манастира, е нарисуван с архиерейска корона на главата, със златен кръг наоколо. В дясната си ръка той държи свитък, а с лявата се опира на сабята си. Около лика му стои надписът „Въ Христа Бога благоверен кралъ Марко“, какъвто надпис има и върху сечените от Марко монети.

В юнашките ни песни са отразени и представи за коня, които ще са били свързани с първичния образ на героя конник. Така конят на Марко има митични черти: от ноздрите му излизат „сини пламъци“, а от очите — светкавици (СБНУ, VII, 95), дъхът му е „син бял пламък“ (СБНУ, XLII, 104), когато се понесе, „слънце грее“, а когато диша, „звезди вдига“ (Миладинови, 116). Тези представи за коня намират особено ярък израз в една песен (библ. Св. Климент, VIII, 165). В нея конят като свръхестествено същество „от планина скача на планина“ и когато в гнева си се „разиграл“, предизвиква природни стихии — „се затресла“, „ечи и тътне“ цялата „църна земя“, „прибучали реки и езера“, „синьото море бучи и клокочи“, „планините трещят, се прекършват“. Все в древни митични представи се корени и необикновената мъдрост на Марковия кон, който дава винаги безпогрешни съвети, и неговата бързина — той е „шестокрил“ (Качановски, 189), има „крила потайници“ (Шапкарев, ч. I, кн. IV, 298). А колко напомнят тези представи схващанията за коня у каракачаните, които в Беглика ми разказаха, че имали „такива бинеци“, че „докато се метнеш на него, и той ще изхвърчи“, а „бинек-кон“ бил „кон за езда, красив, умен, който има човешка глава“⁸⁵. Митът на тракийския конник, достигнал до южните славяни като устно предание от асимилираните траки, образува първичната ядка на героичния им епос. Под каквото име и да се явява, епическият герой е конникът, непобедимият воин, който поразява всяка враждебна сила. Развитието на юнашкия ни епос е по-нататъшна историческа конкретизация на тракийския герой конник. Касае се за едно развитие, при което тракийското наследство е било просмукано през вековете от славянско и българско жизнено съдържание.

ПРАЗНИКЪТ РАНОПОЛИЯ

Денят 24 април се е празнувал под името Храниполе в Медвен, Котленско, Раниполе — в Панагюрище, Полерани в Ябланица и Ранополия в Западна България¹⁴⁸. Празникът, както се вижда, не е бил свързан с името на никой християнски светец или светица; той си е останал напълно езически. И това ще се е дължало на някаква по-дълбока причина, която не е позволила или улеснила такова свързване. Но неговата дълбоко езическа същност хвърля светлина и върху характера на празника, чествуван на 23 април, защото ведна народна песен (СбНУ, XXVIII, 463) се посочва ясно, че той е бил схващан като Гергьовден:

На ден на Гергьовден, на Ранополия.

А съществено е това, че Храниполе и Полерани се е приемало за женско име. Тъкмо това схващане е създавало и формата Ранополия, в която се губят отделните съставки, но пък се получава едно женско име. Съществуването обаче на формата Храниполе и Полерани показва, че не гласежът на името е довел до представата за някаква жена, чествувана на втория ден на Гергьовден, но че наред с името и преди него е съществувал образът на жена, която се чествува. А тази жена е родствена на св. Георги — негова сестра, както се вижда от песента, записана в Дерекьой, Елховско, и допълнена в Балван, Търновско (СбНУ, XXVIII, 440).

Цветен Гьорги хоро води
хоролище разиграва
малки моми разтрошава.

Край хорото мила сестра,
мила сестра Раниполе.

Така се нарича сестрата на св. Георги и във варианта на тая песен, която се пее на смесените гергьовденски хора в Пловдивско (СбНУ, XII, 9). А в друга песен (СбНУ, XII, 10), която се пее, когато загребвали „цветовата вода“, сестрата се нарича Ниниполе, което е навярно опит да се придаде някакъв женски характер на името.

Странно е самото име Храниполе и още по-странно е, че то трябва да бъде име на жена, чествувана в тясна връзка с Гергьовден. Но за да се разбере по-добре смисълът на името и за да може то по-пра-

вилно да се тълкува, е необходимо да се изясни чрез обредите, които се извършват тоя ден, самата същина на празника.

Стари сведения за празника ни дава П. Р. Славейков. Според него „на 24 април българите от Сливенско празнували празник Храниполе: „Как го празнуват по къщата си — казва П. Р. Славейков, — аз не зная, но как иначе ще го празнуват, освен да не копаят и да не чукат нещо, за град. Като няма нещо свето в названието му, те се боят с името Храниполе да го празнуват, за да не ги презират и осъждат, че празнуват идолски празници; затова са се възползвали от представения случай на сливенските лъдзи или бани и в белязания ден наготвено всичко, стягат колата; всички села, които са близо до баните, отиват там, къпят се, ядат, пият; празнуват празника Храниполе и си отиват. Преди да се направят Сливенските бани, пак отивали там на този ден и празнували, мисели се по баните, дето намирали бол вода, и си отивали.“⁶⁵⁸ Тези бележки на П. Р. Славейков не съдържат нещо съществено, но от тях може да се заключи, че една много силна традиция е наложила празнуването на този ден въпреки ясното съзнание, че той е езически и несвързан с църковно установените празници. На тоя ден е продължавало угощението от Гергьовден, предшествувано пак от изкупване, което в миналото ще е имало обреден характер.

Според сведения от Лесидрен, Тетевенско, през деня не работели нищо нито жените в къщи, нито мъжете в полето, а момите и момците излизали на полето и из нивите, берели киселец, пеели песни и играели. Тук пеели и една единствено запазена, свързана с празника песен за Милкана (СбНУ, XXVIII, 463), която отразява някакви древни вярвания, характерни за матриархата. За разлика от установения образ на орача мъж тук оре земята жена. Жена принася и жертвите, които изисква земята, за да даде богатството, което се крие в нея. А самите човешки жертви, които трябва да се принесат, са все по мъжка линия — родителите на мъжа и мъжкото дете. Следователно песента, колкото и да няма отношение към празника, на пръв поглед, изразява един съществен момент от първичното му свхващане. Мисълта, че и на Храниполе е нужно да се принесе някаква жертва и че празникът е свързан с Гергьовден, са намерили израз в това, че на тоя ден, който се е празнувал без каквото и да е участие от страна на църквата, непременно трябвало да се хапне пак от гергьовското агне, та част от него се отделяла още на общата трапеза и запазвала за следния ден.³²¹

Ясна е обаче мисълта да се принесе жертва пряко на земята и тя намира израз в това, че в пръстта заравяли части от гергьовското агне. Този обред по-късно се преосмисля във връзка с овцевъдството поради това, че е било заклано агне. Така в Трънско¹⁷² на Ранополня преди изгрев слънце занасяли ръжена, на който се е пекло агнето, в най-плодородната нива, побивали го и го оставяли там до жетва, „за да расте житото“, а всички костички, които домакинята е събрала от гергьовската трапеза, занасяли в мравуняк, та да се множи стадото, както мравките. С този обред смятали, че завършва и „последната

церемония на празненствата“. Заравяли костите от гергьовското агне в мравуняк също в Железна, Михайловградско,⁴¹ в Превала, Михайловградско,⁴⁶ и в Еленско,¹⁶⁹ в мравуняк, който се намира в собствената ливада, в Митровци, Михайловградско,⁵¹ или в кошарата (съетъ) в Енево, Новопазарско¹²⁶. Характерът на магическо действие за плодородие на овците ясно се вижда от думите, които се изричали при заравянето на костите в мравуняка: „Да има колко мравки, толкова агнета“ (в Железна, Михайловградско⁴¹); „Тъй да се въдят овците, както се въдят тези мравки“ (в Еленско¹⁶⁹); „Овците да се плодят както мравки“³²¹; „Да се въдят овците“ (в Енево, Новопазарско¹²⁶).

Принасяли в дар на земята в някои села и част от кожата на закланите на Гергьовден агнета.²⁰⁶ При този обичай няколко предварително уговорили се селяни през нощта срещу Ранополня открадвали, колкото могли, от подарените на свещеника през деня кожи на закланите агнета, оставени в двора му да се сушат, и разделени на две групи тръгвали в противоположни посоки, за да обиколят селските ниви. Там, където се срещнали в полето, те изкопавали по-дълбок трап и заравяли кожата в него. Подобен обичай съществувал допреди 35 г. и в Горни Лозен и Долни Лозен, Софийско (93, 94, 25). По-късно това се е свързало с мисълта да не бие град в землището. За да бъдели запазени нивите от градушка, се чествувала Ранополня и в Литаково, Ботевградско.⁶⁶¹

Като се вземе обаче пред вид различният смисъл, който се е влагал в самото заравяне на кожата или плешката през нощта срещу Ранополня, може да се заключи, че измененото значение на това заравяне — от жертва на земята в магия, за да не бие в дадено землище градушка, ще се е наслоило по-късно, защото на закрилника от градушка е бил посветен в същност третият ден на празника. Така в Каменица третият ден от Гергьовден се празнувал като ден на „Марко Градобия“, когато „цял ден не се пипала никаква работа, дори общоселска, докато в други „супразници“, т. е. половин празници, отивали да копаят „селска вода, селски път и пр.“.⁶⁹² Празнували като трети ден на Гергьовден св. Марко и не работели също в Митровци⁶⁶ и в Железна⁴¹, Михайловградско, и др. По-късно наслоение ще е било и заравянето на остатъци от агнето в мравуняци, за да се плодят овците.

Своя пряк смисъл на принасяне жертва на самата земя е запазил обредът в Стаханово (Карабунар). Старозагорско, където хвърляли костите на агнето на ялова земя, която се пука от суша, или на мочурище.⁵⁸ Смисълът е бил да се принесе дар на неплодovitата земя, за да промени тя своето отношение към хората и да стане плодородна. Тук жертвата е била посветена на самата земя.

В народните песни Ранополня се явява еднокръвна със св. Георги, негова сестра. Тя се явява заедно с него на гергьовденското „хоро“ и има също грижа за посевите, които обикаля заедно с него, или пък най-често тя подсеца св. Георги да обиколи полето:

— Я бре, Георге, брате мой,
хайде, брате да идеме

да обидим зимнине,
зимнине, летнине.

(СБНУ, XXXIX, 168)

Мила сестра хоро гледа
и на Георги проговаря
— Ой те тебе мили брате,
мили брате, цветен Георги!

Отпусни се от хорото,
па си иди в полето,
да обидиш зелен синор.

(СБНУ, XXVIII, 440)

Същото намираме и в песен, която се е пеела на гергьовденски. те хора в Пловдивско (СБНУ, XII, 9).

И според песен, която пеели край реката, когато вземали вода, наречена „цветова“, Ниниполе подсеща св. Георги, който е увлечен в хорото, да обиколи зелен синор (СБНУ, XII, 10; Шапкарев, № 28).

Но коя е собствено Ранополия или Раниполе, чийто ден се чествува след Гергьовден, като се смята същевременно за свързан с този празник? Днес у народа не се е запазило никакво предание, което да хвърля светлина върху произхода на името. Единственото обяснение, което можахме да получим при своите обиколки из страната, беше опитът да се изведе името със средствата на народната етимология: на нашия въпрос, какво значи Раниполе, в Пещера ни отговориха: „Полето ни храни“¹⁷, при което „храни“ се схващаше в сегашното значение на думата. Досега никой не се е спирал върху смисъла и произхода на името освен П. Р. Славейков. А според него „празникът Храниполе е вехт празник и самото му име, неизвестно на сегашните селяни, те го произвеждат от храни, т. е. питае полето, когато то е от древното значение на глагола храня, пазя, държа, както се е спазило до днес в някои места: хранил те господ, храни го, пази го, за което и празникът се нарича Храниполе“⁶⁵⁸.

Както се вижда от сведенията на П. Р. Славейков, много отдавна е бил забравен смисълът на Храниполе, защото и по негово време се е давало същото обяснение, което и ние получихме преди 16 г. Но като свежда значението на глагола „храня“ до „пазя“, П. Р. Славейков, не се е опитал да обясни пък смисъла на получаваното при това „Пазиполе“. Той е обаче напълно прав, като приема старобългарското значение на глагола храня — хранити — пазя.

„Храниполе“ явно не е съществително — нито нарицателно, нито собствено. Това е израз. А като израз с поставяне на глагола на първо място „пази“ не ще е трето лице единствено число, а заповедно наклонение. Следователно трябва да се приеме като единствена възможност, че това е някакъв израз — „пази (ме) поле“ или „пази (ни) поле“. Но в такъв случай какво се е разбирало под „поле“? Думата е общославянска и означава открита обширна равна земя, т. е. найценната земя, която е могла да се превърща в обработваема площ и която под формата на ниви, на лозя или на ливади съставя основата на поминъка на едно земеделско население. В същност и днес под земя ние разбираме тъкмо полето, онова, което може да се обработва

да се засява и засажда. А като изхождаме от схващането на Храниполе като жена, ние можем да стигнем лесно до мисълта, че под поле се е схващала именно плодната земя, земята, която ражда.

Думата Храниполе ни дава възможност да направим и друг извод. Фактът, че макар и схващана като жена, тя не е назовавана с някакво женско име — Ранополия е само едно късно образуване, — показва, че не се е касало за оформен образ, но за нещо безлично, за една безлична сила, схващана като женско начало по своята същност. А това, като имаме пред вид основния смисъл на думата поле, който изтъкнахме, може да бъде само земята, земята-майка. В такъв случай ние сме склонни да виждаме в „Храниполе“ „пази (ме, ни), земя!“ — остатък от древна магическа формула, която с оглед на своята насоченост се е чувствувала като обозначение на безличната и не-назовавана по име поради дълбоко страхопочитание или поради магическа условност сила на природата-майка, която ражда, която храни и която пази своите чедата. Изглежда, че чрез тази формула човек се е поставял под закрилата на земята, чувствувана като първична същност, пазителка на живота при едно господстващо магическо отношение към света, и че по-късно тази формула става магически словесен знак за самата безлична същност.

Но съществувал ли е в древността на Балканския полуостров или в средиземноморската област подобен безимен култ на земята? В Рим през времето на войните с Картаген прониква и се утвърждава култ на „Великата майка“, владетелка на земните сили, която дарявала плодородие. Култът на тази богиня проникнал и в нашите земи, както се вижда от това, че се намери нейна статуя и в Каварна. Но това е било култ на поименно назовавана богиня. В гръцката религия Деметра, чието име означава според Вл. Георгиев майка земя (*ἡ μήτηρ*)⁸¹⁰, е била първоначално в същност майка-зърно, житна майка⁶⁹⁵ — една поименно назовавана и чествувана богиня. Фактът обаче, че нейният култ не се установява през римско време у траките, показва, че у тях е съществувал някакъв култ, който ги е отделял от тая форма на чествуване на земята. Но изобщо гърците не са имали един пълнокръвен култ на земята. Не случайно гръцката богиня Хера, която е имала първоначално атрибутите на Деметра, се превръща по-късно в богиня на брака и закрилница на жените. У гърците не намираме и някакъв изразен първичен култ на земята при така ясно отразените черти на тяхната духовна култура. Като говори за образа на земята в гръцката религия, Нилсон изтъква, че „нейното олицетворение е бледо и оскъдно“⁷⁰³.

Траките не са имали богове и следователно у тях можем да очакваме някакъв първичен култ на земята, още повече, че разкрихме тракийски произход на редица обреди на Гергьовден, с който е свързана и Ранополия. Но като разглежда мита за раждането на Дионис, Д. Дечев смята, че „от съчетанието на тракийската Деметра с тракийския небесен бог се ражда Дионис. Наистина според мита последният е син на Зевс и на Земела. В случая обаче Зевс застъпва без съмнение тракийския бог на небето. Що се отнася до Земела, името ѝ

представя друго тракийско название на богинята земя, образувано от и. е. *g'hem: gham*, отдето произлиза „слав. земя“⁷⁰⁴. Сведения обаче за някаква тракийска Деметра нямаме, а митът относно Земелата като майка на Дионис е известен по гръцки източници⁷¹¹. Що се отнася до фригийското *Σεμελη*, то никъде не е посочено, че доколкото е имало някакъв неин култ у траките, това е било култ на богиня. „Σεμ“ е означавало просто земя. А дори самият Д. Дечев смята, че думата Земеле не е съществително, а прилагателно със значение „земя“, при което се допълва по смисъл „богиня“⁷⁰⁴. Тълкуването на Земеле като майка-земя⁷³⁵ е тълкуване най-близко до някогашния смисъл на думата. Земеле (Семела) ще се е схващала като земята дарителка и пазителка на живота, една представа, която е била свързана и с култа на мъртвите, и с култа на прадеда закрилник, които имат също отношение към земята като тяхно жилище в „долния свят“ след изчезването от „горния свят“. А излезем ли от това схващане на Земеле, като имаме пред вид същността на основния тракийски култ и това, че Дионис е бил свързан с пролетното възраждане и с растителността, бихме могли да разберем в съвсем пряк смисъл и преданието за Дионис, че е бил син на земята. Нямаме никакво основание да приемем, че Земеле е била за траките някакъв оформен образ на богиня.

Във връзка с изтъкнатото дотук получава особено значение отбелязаният в Медвен, Котленско, обичай на Ранополия момчетата да се обличат в стари женски дрехи, които са носени някога, преди стотина години (преди 150 години от днес), да излизат наред село и да играят хоро, като момчетата се обличали в женски дрехи, които са се носели по това време (СБНУ, XXVIII, 463). Този обичай дава възможност да разкрием още по-добре същността на празника Ранополия. Това е било празник на земята майка, на земята създателка на живота. Обличането на стари женски дрехи е означавало приобщаване на момчетата към прамайките. А тъй като Ранополия е закриляла жените, женското начало в природата, могли са на този ден да получат благодатта и само жените, които могат да раждат като земята. А за да могат да получат благословията на Ранополия като създателка и хранителка на живота, и мъжете се обличали също в женски дрехи. А може би това се е вършело, за да се осъществи в деня на земята магическо свързване на мъжете и жените — едно преизграждане на прякото свързване, засвидетелствувано като обред у първобитните народи. Произходът на този обичай е тракийски, защото същото намираме и в празника на Котито — тракийски култов образ, сроден по същност с образа на Бендида. При чествуването на Котито мъжете, за да получат благословията и, се преобличали в женски дрехи и така са вземали участие в устройваните в нейна чест оргии. Обичаят е засвидетелствуван чрез комедията на Езполид „Баптай“⁶⁷⁷ у гърците, заели тракийския култ. Самото заглавие на комедията „Кръщение“ същевременно показва, че са били свързани с обредите на Котито — Бендида обреди в измиване и изкърпване с вода и че обредите с вода на самия Гергьовден са били в същност обреди

в чест на женския двойник на хероса или на хероса като прадед, обхващащ прабащата и прамайката. Тъкмо поради връзката си с култа на Котито и на Бендида и обредите от първия ден на Гергьовден имат отношение към любовта.

Думата „Храниполе“ и по своята форма, и като безлично означение на жена, чийто празник е свързан с обреди, посветени на земята, крие в себе си елементи, които ни насочиха въз основа на онова, което установихме дотук, към траките. И струва ми се, че един тракийски надпис върху четири сребърни съда — две блюда, ритон и чаша, — намерени в една от гробниците в Дуванли, ни дава обяснение за това странно българско име на култово същество, което се чествува от народа ни в отделен календарно определен ден. Този надпис на тракийски гласи: „Δα, δαλε με“. Според разчитането на нашия езиковед Вл. Георгиев, който е направил ценни изследвания на индоевропейските езици, на тракийски и на етруски език, това означава „Земя, храни (пази) ме“⁷³⁹. А от това следва, че ние имаме възможност да изведем нашето „Храниполе“ от тази тракийска магическа формула, която е поставяла в случая предмета под закрилата не на някаква богиня, а на земята, на земната сила. Тъкмо този извод може да се направи от употребата на думата „Δα“, която е означавала просто земя, както и във формата „Δε“, с която е образувано името на Деметра (Δε-μετερ = Δε-μητερ).

Връзката между св. Георги и Ранополия не е създадена от християнството. Никъде в житиетата на св. Георги, а и в легендата не се споменава за негова сестра. Ето защо трябва да се приеме, че е съществувала в древността представата за връзка на св. Георги със земята като vyplъщение на женското начало, като безлична същност на жената и майката. За такава връзка говори убедително митът за Земеле като майка на Дионис — един от образите на прадеда закрилник. Култът на земята като същност е бил у траките просто култ на земята — „Δα“. На тази именно основа е могло да се създаде от „Раниполе“ име, което езиково и мисловно няма нищо общо с представата за жена съпруга — образът на сестра на св. Георги. На тази основа се създава и загадъчният женски образ с името „бела Събота“ — в същност от представата за навечерието на празника, който образ срещаме в песен, записана в Бобошево (СБНУ, XLII, 126), която се е пеела, докато горят запалените от жените огньове по височините. И в началния танец на Гергьовден образът на пролетта или на земята е назован с име — „Добра“, което се е получило от „добрата“ майка земя, пазителка, дарителка и закрилница на живота.

Името „Храниполе“ доказва ясно, че не е съществувала у българите представата за някаква богиня на живота или на земята. Иначе тя би имала ясно определено по-малко или повече разпространено женско име. Схващането на земята от българите като безлична същност може да се заключи и от това, че олицетворение на земята като жена съпруга няма. Образът на жена, който се явява, е или майка, или сестра на Георги. Затова никъде у нас не се говори за брак между небесния бог и майката земя, представи, характерни за древногръцката

религия, които са отсъствували обаче у траките, у които е липсвал образът на земя съпруга.

Южните славяни не са имали култ на богиня на земята, както не са имали изобщо култове на богове. Но те са почитали сигурно земята като някаква безлична същност още в областите, които са населявали преди идването си на Балканския полуостров. Според Рибак-ков богинята, която никога не се е назовавала, но която е господствувала властно в руското село в продължение на много векове, е била богинята земя⁴³⁸. Но тая неназована богиня не ще е била никаква богиня, а просто земята. И навярно чествуваната от чехите богиня на живота и плодородието Жива, която е била извезана на знамената и изобразявана в средновековните чешки ръкописи като жена с цветя и птици в ръце, се е развила от безличното схващане на земята върху основата на общия стремеж у западните славяни към създаване на култ на богове. У българите тракийското влияние е укрепило почитането на земята като безлична същност чрез магическото отношение към света, защото и траките са почитали земята като „земя“, като безлична същност, както показва култовата им формула „Дз ѓзле ѓ“ и името Зем-еле, което собствено означава просто „зем-ля“.

Чувството за земята като същност, като безлична сила е намерило израз във вярвания и обредни действия, запазени доскоро в българския народ. Нека споменем, че на много места в страната селянинът, преди да заоре за пръв път угар, свалял калпака си, вземал бучка пръст, целувал я и едва тогава почвал да оре, а преди да сее, той, облечен във великденската си премяна, хвърлял парче хляб в нивата, давал по едно парче на воловете и поливал нивата с вино от бъклицата (СбНУ, XXVIII, 36). Мисълта за светостта и очистителната сила на земята е намерила израз както в схващането, че гдето няма вода, човек може да се измие вместо с вода със земя (в Чупрене—Белоградчишко, Стубел—Михайловградско, Джулюница—Търновско), така и в искането свидетелите по углавни и граждански дела, за които имало съмнение, че ще бъдат пристрастни, да държат в двете си ръце пръст, докато давали своите показания, тъй като това се считало по-силно от всякаква клетва (СбНУ, XXVIII, 37).

Отбелязаните обреди на празника Храниполе, както и самото му име, което може да има, както установихме, само древнотракийски произход, хвърлят вече пълна светлина върху обредите с магичен характер, извършвани на първия ден на Гергьовден: обредите с вода и роса — къпане, миене, напръскване, брането на цветя и билки, късането на клонки, извършвани сега предимно, а някога сигурно само от жените. В тези обреди трябва да се включи и обредният гергьовски танц, игран от женени, и то раждали — многодетни и близнили или бременни жени, със зелени клонки в ръце. Празникът на земята Ранополия, органически свързан с първия ден на Гергьовден като ден на прадеда закрилник, ни разкрива защо голяма част от обредите на този ден, както в култа на Дионис — един от образите на тракийския херос, са били извършвани от жени. Култът на земята е бил култ на женското начало в света, на майката, на плодовитостта, на онова.

което ражда, което създава и пази живота. А, както посочихме в главата относно същността на тези обреди, те се основават на почитането на една безлична същност. Тая безлична същност, неолицетворявана и неназовавана освен в древната магическа формула, останала до днес в името на празника Раниполе, е била земята като земя, основа на живота, самият живот. Същевременно земята е била свързана и чрез мисълта за мъртвите, като тяхно жилище след смъртта, с култа на прадеда. Тридневният празник Св. Георги ни напомня твърде много в тоя вид, който вече установихме, и един отбелязан в древна Гърция тридневен празник. Според сведения, отнасящи се за II в. пр. н. е., на 10 януари там е имало празник с тайнства от жените с жертвоприношение в чест на Деметра, Коре и Зевс, на 11—жертвоприношение на Земеле и на 12—на Дионис, а освен това заради плодовете на Зевс Хтониос и на Ге Хтония принасяли черни животни²⁵⁸. Името на Земеле и Дионис, а и на Зевс Хтониос и Ге Хтония не оставят съмнение, че се касае за зает у гърците в една или друга, но доста близка до първоначалната форма тракийски празник, който гърците са отместили към по-раншна дата, навярно не без връзка с особеностите на техния климат и сближаването му със зимното празнуване на Дионис. Споменатият празник съдържа много от елементите на тридневния празник у българите Гергьовден, така че потвърждава в още един случай връзката му с древни вярвания и обичаи.

Проучванията ни на българските народни пролетни обичаи, съсредоточени главно в най-големия народен празник Гергьовден, които очертахме за пръв път в тяхната пълнота, последователност и първична вътрешна връзка с оглед да се установи същността и произходът им, разкри богата обредност, която ни отведе през векове и хилядолетия до дълбоката древност в нашите земи и определи заглавието на труда. В пролетните празнични обичаи се преплитат различни по характер обреди — магически и култови.

Разкритата магическа същност на всички извършвани през нощта срещу Гергьовден обреди и на обредния танец през деня, които обхващат познатите у древните народи, а и някои несрещани средства и действия, обширно и подробно разработената противомания, както и фактът, че магическите обреди обхващат всички области на човешкия живот, показват пълнота и утвърденост, които дават основание да се говори за едно, както би могло да се нарече, магическо отношение към света, изградено върху цялостна концепция. А в основата на тази концепция лежи вярата, че в света съществува една особена сила, невидима, безлична, но материална по своята същност. Тази сила може да преминава според народните вярвания от предмет и явление в човека и от човека в предмети и явления, от което може да се заключи, че е била схващана не като специфична за отделните предмети и явления, а като всеобща, еднородна и напълно тъждествена. А това разкрива едно светоусещане, според което човекът и природата са били виждани във вътрешна връзка и единство — едно светоусещане с белезите на диалектично мислене, израз на стремеж към цялостно обхващане на съществуващото. Космогонични представи, на които отговаря географска карта с изток — в ляво и юг — горе, са определили възгледа за силата на „лявата вода“ и „лявото“ обредно хоро. А изборът на тревите и дърветата при магическите обреди говорят за изхождане от реалните качества на предметите, а не само за образно мислене.

Като се вземе пред вид, че магическото действие, както ни се разкрива в българските обреди, има за цел да се овладее и пряко да се използва скритата сила в явленията и нещата за разрешаването на жизнени задачи, би могло да се определи то като осмислено-действено по същина подход към природата, макар и да се е основавал върху ненаучно нейно опознаване, характерно за тогавашното равнище

на общественото развитие. Този подход се характеризира при това и с едно волево отношение към природата. Тук човекът не очаква примирено онова, което става. Той застава сам срещу природата, за да използва силите ѝ съобразно с установените от него „закономерности“. В разгледаните магически обреди липсва представата за свръхестествени същества, липсва олицетворяване, одухотворяване, обожествяване на предметите и явленията. В тях и чрез тях се постига пряко осъществяване. Посредник между себе си и невидимите сили българинът не е търсил и прякото свързване с тях, както се вижда от посочените в различни краища на страната обичаи, е било масово явление.

Анализът на извършваните обреди през нощта срещу Гергьовден ни отвежда към тракийския култ на Дионис. Може да се смята при това, че култът на Дионис у траките е бил очертан досега непълно и неправилно само въз основа на сведенията за формите на този култ в Древна Гърция. Запазените в нашия народ обреди дават възможност да се уточни или да се получи по-вярна представа за култа на Дионис у траките.

Наред с магичните действия (за здраве и плодородие) на Гергьовден се извършвали обреди, които имат култов характер, а именно безкръвни и кръвни жертвоприношения. Безкръвните жертвоприношения разкриват като главен поминък по времето на зараждането на култа овцевъдството, а това показва, че те са се зародили у траките, които единствени на Балканите в древността са се славели като овцевъди. Анализът на всички моменти, свързани със заколването на гергьовското агне, разкриват богата обредност, едно подробно разработено и дълбоко утвърдено жертвоприношение, свързано с култа на прадеда. Гергьовското агне е било посветено не на овчите стада, а на духа на прадеда, закрилник на дома и на семейството, назоваван стопан(ин). А от редица различия в жертвоприношението у нас и в Древна Гърция може да се заключи, че жертвеният обред на Гергьовден не се е оформил под гръцко влияние. Общата трапеза е била част от жертвоприношението и е съдържала всички елементи, свързани с жертвата храна в древността, а не е била, даже и в началото на нашия век, едно обикновено празнично угощение. Свързана по произход с култа на прадеда, тя е получила в народа ни самотно развитие — дълбоко социално осмисляне и обогатяване с моменти, които разкриват основни черти от душевността на българина. Някои обичаи, извършвани без връзка със самото ядене — на трапезата или след нея, разкриват пряката и дълбока връзка на жертвоприношенията със семейството и дома, като частна семейна служба наред с обществения характер на трапезата, като общоселска служба, намерила израз и в това, че тя се е слагала на оброка или оброчището.

Главният езически култ у българите е бил култът на стопана, т. е. на прадеда закрилник, а стопани са имали не само домът и семейството, но и землището, селището и пр. Ето защо наред с огнището като култово място за извършване на служба в чест на семейния закрилник е имало и култови места на открито, оброци, където според

народните вярвания е обитавал закрилникът на землището или селището, виждан обикновено в образа на змия. Обстоятелството, че оброците продължават да бъдат средища на религиозния живот на българите и когато в селището е имало църква, както и това, че голяма част от църквите, параклисите и манастирите са били изградени при стари оброци, показва същественото място, което са заемали те в живота на народа ни. А българският оброк, използван и до най-ново време като свещено място, неговият типичен външен вид с основните елементи, които го определят, намираме изобразен в дясната страна на повечето тракийски релефи, посветени на хероса. И тъкмо този факт, на който досега не е било обърнато внимание, ни води до извода, че българските оброци са се установили на мястото на древнотракийските светилища на хероса. При това някои засвидетелствувани у нас обичаи и някои места в Илиадата позволяват да се смята, че споменатото изображение на тракийските релефи отразява obroka не само като свещено място, а и като обред: излизането на змията от скривалището ѝ и полазването на дървото, както и слагането на крака на коня върху жертвеника изобразяват появата на духа на прадеда, след като е пил от жертвената кръв, т. е. приемането на жертвата от него. И страничните изображения върху тракийските релефи могат да свържат с култа на конника различни моменти от гергьовските обреди.

Проучването на българските народни вярвания в стопана разкрива едно двойнствено негово схващане — като змия, обитаваща основите на къщата, свещените дървета и пр., и като невидим дух, който живее в таваните на къщите, води особено, по физическо съществуване и може да се явява и като конник, юнак, смъртник, а и в човешкия си образ на някого от домашните насън. Тази двойнственост в схващането на духа на прадеда закрилник е съществувала у траките и е отразена в оброчните релефи. Зародена като религиозна представа през периода на първобитнообщинния строй, когато били поставени под закрила на родовия прадед общите части, свързани с поминъка и жилищата, змията през периода на робовладелското и феодалното общество става и пазител на отделния дом и семейство, и закрилник на земята, докато образът на прадеда като добър ловец, създаден през време на първобитнообщинния строй и на матриархално-родовия общинен строй, когато ловът е бил основно занятие на мъжа, преизграден през бронзовата епоха, през периода на първото натрупване на богатствата, когато започват междуродовите и междуплеменните сблъсквания с цел да се ограбят натрупаните излишъци, в герой конник, в непобедим воин, става през робовладелското и феодалното общество и закрилник на живота на човека и на поминъка му — „стопанин“. Изобразяването на духа на прадеда като конник отразява напълно едно тракийско виждане. Появилата се у траките двойнственост в схващането на прадеда закрилник е съществувала до първите векове сл. н. е. и е намерила израз в едновременно изобразяване на конника и на увитата около дървото змия като пазител на obroka. А сигурно тя и никога не е изчезнала. Следователно двойнствеността в образа на стопана у нас отразява двойн-

твеното схващане на прадеда закрилник у траките и доказва също близостта между основния тракийски дух и българския култ на стопана.

Схващането на стопана от българите като дух на прадеда, като родоначалник, затворен в кръга на отделното семейство и род, свързан и със земята, който, както се вижда от заклинанията и молбите, пазел от беди, давал здраве и дълголетие, увеличавал челядта, грижел се е за поминъка, дарявал с плодородие посеви и стада чрез властта си и над природните сили, напълно съответствува на тракийския херос, както може да се установи въз основа на оброчните релефи на тракийския конник от срещаните в тях епитети и посвещения. При това доказва връзката между двата култа. Това се потвърждава и от съпоставката на култа на стопана с култа на домашните закрилници у източните и западните славяни, у гърци и римляни. Чрез очертаване на цялостния образ на стопана у българите въз основа на българските народни обичаи и вярвания и чрез установяването на общи черти между култа на стопана и на хероса се получава обаче и една обратна връзка, която позволява да се стигне по живите следи в българския фолклор до същността на тракийския култ на конника; да се получи реална опора за тълкуване на археологичните материали и така чрез отделните моменти в българските народни обичаи и вярвания да се открие по-ясно онова, което се очертава смътно в каменните изображения и надписи, да се определят липсващите звена в тракийския култ. При това сравнителното проучване на археологичните древнотракийски и на фолклорните български материали показва, че стопанинът е бил приет от българите като завършен образ с посочените му атрибути, като обобщена представа за духа закрилник, без това схващане да е претърпяло някакво по-нататъшно развитие.

Анализът и тълкуването на изображенията, епитетите и посвещенията в тракийските оброчни релефи във връзка с достигналите до нас исторически сведения в светлината на българските народни обичаи, обреди и вярвания, както и разглеждането на археологическите паметници в развитие ни дадоха основание да заключим, че траките не са имали развит култ на богове и че същността на основния им религиозен култ е бил култът на прадеда — един семейно-родов култ. А липсата на развит култ на богове у траките е напълно закономерно явление, в което са намерили израз същите оформени през историческия им живот характерни черти, които са отразени и в обществено-политическия им живот. За разлика от древна Гърция траките не са създавали здрава централна власт с изключение на краткотрайното Одриско царство и съответно една религиозна йерархия, в която отделната личност да бъде подчинена на различни, степенувани по власт и диференцирани по обseg на действие божества, стоящи извън семейната, родовата и племенната среда. У тях е преобладавало родовото и племенното начало, свързано със стремеж към независимост и у всеки отделен тракиец. При тракийското схващане за близостта между видимия и невидимия свят е било естествено да се търси пок-

ровителството на онези, които са им били опора приживе със своята сила и сръчност, които са ги вдъхновявали със своята вяра и мисъл или със своята песен, а не на същества чужди и с някаква неограничена власт над тях. Ловкият ловец и всепобеждаващият войн, гордост за семейството и рода, създават образа на прадеда, чиято помощ е била призовавана и след смъртта му и виждана в успеха на живите. У славяните тракийският култ на прадеда е намерил добра почва за развитие поради известно сродство, изразено в някои обичаи, в чувството за независимост у отделната личност и за семейна и родова връзка, както и в липсата на здраво изградена единна власт. Това обяснява и ролята на прабългарите в образуването на българската държава.

Липсата на установен тип на конника, какъвто се наблюдава при изобразяването на всички богове в древността, и срещането на изобразението му и над гробници може лесно да се обясни чрез схващането му като дух на прадеда и с това като някогашен покойник от едно семейство или род, докато схващането му като бог се натъква при тези факти на непреодолими противоречия. Култът на прадеда у траките, единен по същина, е многообразен по форма, защото различните семейства и родове са имали свои закрилници, свързани пряко, кръвно с тях. Някои от тези закрилници са изчезвали с изчезването на семействата и рода, а други се превръщали в закрилници на по-големи общности поради това, че качествата и делата им са имали и обществена значимост и са ги извеждали от кръга на едно семейство и род. Освен това едно многообразие в култа се създава и поради диференцирането на стопанския живот. Закрилникът на поминъка на едно семейство и род, изявили се особено в него, е ставал закрилник и в други семейства, които се насочвали към същия поминък. И с това е растяла известността на култа на един прадед в по-широк кръг. С това могат съвсем естествено и логично да се обяснят многообразието на надписите, на прозвищата на хероса и на страничните изобразения в релефите, както и срещането на еднакви имена в по-широки области. Отглас на процеса на превръщането на един тракиец в дух на прадеда закрилник намираме в българските вярвания относно това, кой и как се е превръщал в стопан, които вярвания разкриват един завършен в същност в далечното минало процес.

Култът на конника се е намирал в развитие, обусловено от обществено-политически фактори. Култът на хероса е изникнал върху една жизнена основа, той отразява една битова, една обществено-политическа и историческа действителност. Траките, които са местно население на Балканския полуостров, са преминали през всички етапи на човешкото развитие и в развитие трябва да бъдат виждани всички паметници на тяхната материална и духовна култура. В рамките на това развитие трябва да се вижда появата на някои гръко-римски божества и епитети върху оброчните релефи на конника, на някои изобразителни елементи, на изобразенията от камък и на самата дума херос, с която бива заменена неизвестната тракийска дума — съществително нарицателно, — сродна по значение сигурно с

българската дума „stopan“. В рамките на едно развитие на култа в едите на заможния елинизиран тракийски слой трябва да се вижда хероизирането на близки покойници чрез оброчни релефи, стели и скулптурни фигури.

Особено развитие на магическите обреди у българите, което не намираме у древните славяни, се е дължало на някакво силно местно влияние след заселването им на Балканския полуостров. Такова влияние не е могло да дойде от гърци и римляни, които създават широко разгърнат езически култ, един гъсто населен с богове и богини религиозен и митологичен свят. Следователно трябва да се мисли единствено за тракийско влияние. Магическите действия у българите, както ги установихме в разгледаните обреди, извършвани през нощта срещу Гергьовден, и в обредния танец през деня, които изключват посредството на богове между човека и природата, могат да обяснят до голяма степен отсъствието на един български Олимп. Освен това и конкретната битова определеност на духа закрилник, неговата обвързаност с тесния кръг на едно семейство, род, селище, с едно землище и неговият земен, човешки произход са били пречки в психологическо отношение, за да се стигне до идеята за богове на всички у траките и у нас. Езическата религия на българо-славяните си остава един домашен култ, който е бил затворен в дома, семейството, кръвното родство, селището, обитаваното място. Прадедът продължава да живее с мислите и стремежите на живите, той продължава да бъде стопанин на къщата и имотите и това определя и самото му име. Така култът на стопана е бил наред с магичното отношение към света вторият фактор, изхождащ също от траките, който е възпрепятствувал у българите развитието на идеята за откъснати от човека божества, предпоставка за каквото е съществувала у тях преди идването им на Балканския полуостров, както се вижда от култовете на богове у източните и западните славяни. А с това се разрешава напълно един неразрешен и до днес съществен въпрос, свързан с духовната култура на българския народ в миналото.

А култът на стопана не само продължава да съществува самостоятелно и отделно от църковно-християнските обреди, но и навлиза в тях. Към образа на стопана, единен по същина и същевременно многообразен по форма, прирастват светците като покровители, свързани по произход с хората. Затова у българите разцъфтява култът на светците. Доказателство за врастването на светеца в стопана е, че самият светец, колкото и странно да звучи, приема чертите на стопана. На наша почва светецът се явява образ, който до такава степен се е сраснал с култа на стопана, че се явява едно негово развитие.

Датата 23 (съответно 23—25) април, на която се чествува под името Гергьовден най-големият народен пролетен празник, е била заета от траките: у тях последните дни на април от 21 до 23 април са били посветени на духа на прадеда закрилник — на хероса (господа-ря, стопан(ин) а), определяя конкретно от приносителя чрез епитета, посвещението, името, чрез образа на някакво римско божество или чрез някакъв елемент на изображението — факла, урна с изгичаща

вода, лира и др. Късната поява на църковния култ на св. Георги може да се обясни само с някакъв продължителен процес в утвърждаването му, което изключва едно негово развитие в средите на самата християнска църква. Ето защо трябва да се мисли за външно влияние. А такова, като се вземе пред вид по-късното включване на траките в християнския свят, е могло да дойде само от тях: църквата, след като не е могла да потисне тържественото езическо празнуване на 23 април в пределите на Римската империя като ден на конника закрилник, го е определила за ден, посветен на един християнски герой — св. Георги, чието съществуване е в същност недоказано.

Духът на прадеда, закрилник у траките, е обхващал представата за прабаща и прамайка. И това обяснява както еднаквостта в схващането им на хероса и на Бендида, така и римското схващане на заетия според нас у римляните от траките образ на Палес като мъж и като жена. С това би могло да се обясни и впитането на „Храниполе“ като женски образ в Гергьовден като неразделна част от празника. Името „Храниполе“ като име на празник, свързан ясно с представата за жена, показва същевременно по своята езикова форма, че не се е касаело за изграден образ на женска богиня. Това име може да представлява само остатък от някаква старинна магическа формула, зародена при едно магическо отношение към света, която е гласяла „пази (ме), земя“, и може да се изведе единствено от древнотракийското заклинание „да далє ме“ със същото значение. Тази формула, чрез която човек и предмети са били поставяни под закрилата на земята, създателка и пазителка на живота, се е превърнала по-късно в словесен магически знак за обозначаване на безличната и неназовавана по име поради дълбоко страхопочитание или поради магическа условност безлична сила на земята като първична същност, израз на женското начало в света. Безличният култ на земята, зароден у траките в матриархата, бива свързан в по-нататъшното им развитие с култа на прадеда, обхванал и култа на прамайката, поради което се и съчетава неразлъчно с него. Оттук връзката на земята с култа на прадеда като същество от подземния свят. Връзката на „Храниполе“ с Гергьовден — на култа на земята и на прадеда — е много старинна и тя може да бъде, както следва да се заключи от редицата моменти, само древнотракийска. Затова и магическият култ на земята предшества и завършва празника на прадеда. У траките е липсвал образът на земя съпруга, съществуващ у гърците, както липсва и в българските народни вярвания. Южните славяни не са имали култ на богиня на земята, както не са имали изобщо култ на богове. Но те са почитали земята в някаква форма преди преселването си и този техен култ бива оформен под тракийско влияние на етапа на едно магическо отношение към света в безличен култ на земята като същност. Духовната култура на траките, потънала във вековете подобно на една загадъчна Атлантида поради липсата на тракийска писменост, е оставила следи в малко веществени паметници и главно във фолклора и в духовната култура на народа, който населява земите им и който не е бил взет под внимание като източ-

ник. Първичният дъх на култа на траките може да се долови само ако човек се потопи в света на фолклора на народите, които са населили след тях Балканския полуостров и които са запазили нещо от простотата на тракийското виждане на света и от непосредствеността на тяхното чувство в своите изпълнени с жизненост и свежест обичаи и вярвания.

В проучванията си на българските народни песни ние посочихме, че може да се говори за средновековен период на българския фолклор, създаден на почвата на историческите събития или на преизграждането на мита и легендата в юнашкия ни епос. Средновековен български фолклор съществува и в областта на легендите и приказките. И в този фолклор може да се проследи известно тракийско наследство. Появата на конника драконоборец в иконографията на св. Георги и на голям брой негови чудеса, както и изобщо разцветът на култа му през XI—XII в., което не се предшества от едно постепенно развитие, може да се обясни единствено чрез някакъв нов фактор, който дотогава е бил извън сферата на християнството. А такъв нов фактор са могли да бъдат две събития — покръстването на българите и на южните славяни и краят на Първата българска държава, който я включва в пределите на Византия. С тези две събития може да се обясни внезапният разцвет на култа на св. Георги и ако до този извод не се е дошло досега, това се е дължало само на подценяването на българославяните и на непознаване на духовния и жизнен заряд, който те са приели от траките и който получава у тях особена сила. Славяните, дошли на Балканския полуостров след периода на острите борби на църквата в Балканския полуостров, са могли като езичници да приемат свободно потиснатите и потъмняващи във Византия древнотракийски и древногръцки култове, да ги поддържат и доразвиват съобразно със своите езически представи и обреди и така поради независимостта си от Византия да ги запазят в тяхната първична свежест до IX в., когато биват включени чрез покръстването в християнския свят. При включването на българо-славяните в християнството и във Византия култът на прадеда, чествуван като стопан и като св. Георги, се влива в християнския свят с цялото богатство от приети и преизградени вярвания, предания и обреди.

Някои тракийски легенди за конника и за св. Георги намират път чрез българите към църковната литература като „чудеса“ и тяхното ранно съществуване у българите може да обясни и ранната поява на Созополския барелеф като предтеча на новия иконографен образ на св. Георги. В разказите за чудесата на св. Георги далечни тракийски предания за конника се свързват чрез славянско претворяване с култа на св. Георги и му вливат нови жизнени струи, след като в Изтока и у гърците творчеството около св. Георги пресъхва. Българо-тракийската легенда за св. Георги е напоена с ренесансова жизненост и жизнеутвърждаващо чувство, с вяра в силата на човека и с воля да се спасят хората от страданието, вместо да го понасят смилено като предопределение, и с това тя създава въодушевлението около култа на св. Георги към XII в. Легендата за чудото на св. Геор-

ги с дракона се смята погрешно за византийско произведение, преведено на български език. Легенда за убиване на дракон от митичен герой ще е съществувала у българския народ още преди покръстването му и това единствено може да обясни свързването ѝ и с българския военачалник Михаил от Потука. Анализът на легендата за дракона води до установяване на няколко наслоявания в нея в процеса на развитието ѝ и до разкриване на нейната първична ядка, която обхваща образи и мотиви, срещани и в една група български народни приказки, някои от които съдържат основните моменти в една вътрешна връзка, която не е дадена в самата легенда, но която обяснява свързването ѝ със св. Георги. Тази легенда е една от многобройните легенди, свързани с тракийския конник, които са отзвучали в българските приказки. Гръцките и албанските приказки се отклоняват от съществените моменти и образът на ламята в тях е чужд на образа на дракона от легендата. Анализът на легендата и отстраняването от нея на по-късните наслоения я очертават като произведение на народното творчество, което е било изградено с представите от онова стъпало на развитие, на което са се създали и вярванията и преданията, свързани с култа на тракийския конник. Легендата е пряко свързана и с основните обреди на празника Гергьовден, както ги установихме и в които св. Георги се явява дарител на вода. В приказките е дадена и връзката на св. Георги като херос и стопан с подземния свят.

Съществуващата в българския фолклор тракийска легенда, преизградена от богомилите и включена като „чудо“ в църковната литература след поставянето ѝ в рамките на християнските формули и терминология, се е появила като българско книжно произведение на български или гръцки език не по-късно от втората половина на Х в., за да бъде записана или преведена на гръцки през време на византийското робство, да поеме оттук своето шествие из цяла Европа, а да бъде и превеждана от гръцкия „оригинал“ отново на български език.

Върху същата основа, върху която е изникнал образът на св. Георги, се е изградил и образът на героя конник в народните епически песни, като атрибутите на тракийския конник-закрилник на поминъка и живота на семейството, на дарител на вода, на плодородие и на здраве, са се съсредоточили в св. Георги, който си остава един култов образ и поради това — непроменен, а атрибутите на конника войн са се съсредоточили в Крали Марко — в един образ, който се откъсва от култа и поради това претърпява през вековете непрекъснато творческо пресъздаване и общественно-политическо осмисляне, за да бъде свързан с конкретната действителност, за да отразява непрекъснато на всеки етап от развитието на народа зародените у него идеи. В българския фолклор е съществувал непресъхващ извор на вярвания, предания и легенди за героя конник и Крали Марко е последното превъплъщение на древния герой конник; в него, както и в св. Георги тече тракийска кръв. С това тук уточняваме мисълта си, изказана в по-раншна наша работа, че митичните черти у Крали Марко не са се появили по-късно върху образа на историческата личност,

но че те са следите от първичния образ, върху който се е наслоил образът на Крали Марко в процеса на историческата конкретизация. Така българският и южнославянският фолклор за Крали Марко и св. Георги е запазил част от фолклорното богатство на траките.

Този труд е свързан в методологично отношение с по-раншните ни фолклорни проучвания, в които, за разлика от формалните анализи, произведенията на народното творчество ги разглеждахме като отражение на общественно-политическата действителност и в развитие, водещо до исторически наслоения в тях. Тук ние се насочихме към народните обичаи и към свързаните с тях народни приказки и песни за установяване чрез фолклорни разкопки, чрез напречен фолклорен разрез на различните наслоения в тях и на най-стария културно-исторически пласт, а с това и на тяхната същност и произход. При това фолклорните, археологични и исторически материали бяха подложени на цялостно комплексно разглеждане.

Установените в този труд древнотракийски елементи позволяват да се смята, че заварените траки в освободените от византийско господство земи не са били малобройни, че потъвайки в славянските маси, те са продължили да съществуват в тях със своите вярвания, култове, обичаи, характерни особености и склонности, доразвити и преосмислени от славянската душевност, и това дава достатъчно основание да се говори за недооценявано досега древнотракийско наследство в нашия фолклор като значителен дял от него, обосновава правото ни да се смятаме за преки наследници на една от най-древните култури в историята на човечеството.

О С В Е Д О М И Т Е Л И

- ¹ Иван Николов Шопов от Пещера, род. 1856 г., разпитан на 21. VIII. 1954 г.
- ² Пею Дулев от Дебнево, Троянско, род. 1906 г., изпратил писмено поисканите му сведения.
- ³ Хюсеин Исмаилов Кочов от Глоджево, Кубратско, род. 1887 г., разп. на 9. V. 1953 г.
- ⁴ Стоян Динев Райков от Обручище, Старозагорско, род. 1865 г., разп. на 23. VIII. 1963 г.
- ⁵ Мария Динева Манолова от Обручище, Старозагорско, род. 1882 г., разп. на 23. VIII. 1953 г.
- ⁶ Колю Желев Колев от Раднево, Старозагорско, род. 1882 г., разп. на 19. VIII. 1953 г.
- ⁷ Мария Маркова Стойчова, от Райково — Смолян, род. 1862 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- ⁸ Русана Костадинова Куклева от Райково — Смолян, преселена в Чепеларе, род. 1899 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- ⁹ Николина Спасова Христова от Варвара, Пещерско, род. 1884 г., разп. на 24. VIII. 1954 г.
- ¹⁰ Адем Мустафов Кехайов от Смолян, род. 1858 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- ¹¹ Мария Манолова Кушлева от Гела, Широколъшко, род. 1925 г., разп. на 6. V. 1957 г. (сестра на Радка Кушлева).
- ¹² Шпиро Георгиев Чилингиров от Беглика, Баташко, род. 1878 г., разп. на 23. VIII. 1954 г.
- ¹³ Никола Принджов Костов от Беглика, Баташко, род. 1894 г., разп. на 23. VIII. 1954 г.
- ¹⁴ Шина Василева Чолакова от Върбово — Широколъшко, род. 1931 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- ¹⁵ Доча Димова Лазарова от Чепеларе, род. 1882 г., разп. на 17. VIII. 1954 г.
- ¹⁶ Благой Костадинов Пунев от Пещера, род. 1874 г., разп. на 22. VIII. 1954 г.
- ¹⁷ Занка Николова Лазова от Пещера, род. 1895 г., разп. на 21. VIII. 1954 г.
- ¹⁸ Осман Юмер Ефенди от Девин, род. 1848 г., разп. на 13. VIII. 1954 г.
- ¹⁹ Пейо Стойнов Белов от Стойките, Широколъшко, род. 1868 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.
- ²⁰ Калина Йорданова от Белица, Тутраканско, преселена в Севар, род. 1911 г., разп. на 6. V. 1953 г.
- ²¹ Ана Димитрова Костадинова от Копиловци, Михайловградско, род. 1925 г., разп. на 27. V. 1954 г.
- ²² Риза Солаков от Девин, род. 1919 г., разп. на 13. VIII. 1954 г.
- ²³ Маха Дечева Дльговска от Чепеларе, род. 1883 г., разп. на 17. VIII. 1954 г.
- ²⁴ Надежда Борисова Давидова от Чепеларе, род. 1904 г., разп. на 17. VIII. 1954 г.
- ²⁵ Мария Велинова Цекова от Долни Лозен, Софийско, род. 1905 г., разп. на 14. XI. 1969 г.
- ²⁶ Никола Христов Присадов от Широка лъка, род. 1884 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- ²⁷ Емине Адреман Лачева от Девин, род. 1892 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.

- 10 Балкџа Найденова от квартал Луковица до Пещера, род. 1914 г., разп. заедно с други цигани на 21. VIII. 1954 г.
- 19 Димитър Райчев Пампоров от Смолян, род. 1864 г., разп. на 18. VIII. 1954 г.
- 10 Илия Иванов Робев от Смолян, род. 1870 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- 11 Велика Василова Паева от Широка ръка, род. 1890 г., разп. на 15. VIII. 1954 г.
- 12 Диньо Русев Богданов от Раднево, Старозагорско, род. 1865 г., разп. на 19. VIII. 1953 г.
- 13 Фатма Асанова Карталова от Чепеларе (преселена от Широка лъка на 20 г. възраст), род. 1879 г., разп. на 17. VIII. 1954 г.
- 14 Хасан Ахмед Чаушов от Девин, род. 1894 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.
- 15 Янко Георгиев Фолев от Пещера, род. 1874 г., разп. на 21. VIII. 1954 г. (куцовлас).
- 16 Зоица Щерева Карамихалева от Пещера (куцовласка), род. 1874 г., разп. на 21. VIII. 1954 г.
- 17 Цонка Алексиева Каненска от Широка лъка, род. 1872 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- 18 Лазар Манолев Семерджиев от Широка лъка, род. 1871 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- 19 Цветана Андонова Палагачева от Кремена, Смолянско, род. 1915 г., разп. на 19. VIII. 1954 г. в Смолян.
- 20 Низифе Ахмедова Куцева от Смолян, род. 1875 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- 21 Костадин Илиев Станков, от Железна, Михайловградско, род. 1907 г., разп. на 24. V. 1954 г.
- 22 Илчо Драгов Костадинов от Раднево, Старозагорско, род. 1872 г., разп. на 20. VIII. 1953 г.
- 23 Василка Дечева Гирзилова от мах. Стикъл, Широколъшко, род. 1901 г., разп. на 13. VIII. 1954 г. (чула от дядо си).
- 24 Адем Ахмед Хаджиолу от Глоджево, Кубратско, род. 1926 г., разп. на 9. V. 1953 г.
- 25 Ашим Арифов Ходжов от Севар, Кубратско, род. 1880 г., разп. на 6. V. 1953 г.
- 26 Анка Живова Терзийска от Превала, Михайловградско, род. 1884 г., разп. на 27. V. 1954 г.
- 27 Рукия Етемова Куцева от Смолян, род. 1931 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- 28 Шина Николова Добрева от Преслопа махала — Върбово, Широколъшко, род. 1904 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- 29 Марко Георгиев Кузманов от Смолян, род. 1907 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- 30 Зелиха Алиева Генджева от Глоджево, Кубратско, род. 1876 г., разп. на 9. V. 1953 г.
- 31 Алексо Вандов Колин от Митровци, Михайловградско, род. 1867 г., разп. на 28. V. 1954 г.
- 32 Кадрие Мехмед Ващева от Смолян (преселена в Чепеларе), род. 1914 г., разпитана по моя молба от Атанас Райчев от Чепеларе през 1954 г.
- 33 Вера Радева Радичева от Широка лъка, род. 1915 г., разп. на 13. VIII. 1954 г.
- 34 Хатидже Неби Чаушева от Девин, род. 1915 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.
- 35 Асян Сали Гачилов от Девин (по произход от Мугла), род. 1922 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.
- 36 Хюсеин Мерданов Небиев от Севар, Кубратско, род. 1908 г., разп. на 6. V. 1953 г.
- 37 Шина Вълкова Сарийска от Широка лъка, род. 1921 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- 38 Дучо Петков Дучев от Стаханово (Карабунар), Старозагорско, род. 1870 г., разп. на 22. VIII. 1953 г.
- 39 Васил Милушев Тунев от Караризово, Гоцеделчевско, род. 1877 г., разп. на 17. VIII. 1954 г. в Чепеларе.
- 40 Рашид Салихов Кърджалиев от Чепеларе, род. 1849 г., разп. на 17. VIII. 1954 г.
- 41 Катерина Николова Гърбева от Върбово, Широколъшко, род. 1899 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- 42 Иван Михайлов Руменов от Пещера, род. 1873 г., разп. на 21. VIII. 1954 г.
- 43 Катя Стефанова Сариева от Стойките, Широколъшко, род. 1912 г., разп. на 14. VIII. 1954 г. в Девин.
- 44 Янко Георгиев Гудов от Пещера (куцовлас), род. 1880 г., разп. на 22. VIII. 1954 г.
- 45 Цона Георгиева Мурджева от Девин, род. 1892 г., разп. на 13. VIII. 1954 г.

- ⁶⁶ Ставро Попов Иванов от Железна, Михайловградско, род. 1876 г., разп. на 26. V. 1954 г.
- ⁶⁷ Шина Николова Узунова от Стойките, Широколъшко (по произход от мах. Ст. къл), род. 1916 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- ⁶⁸ Гела Василева Дабова от Преслопа махала—Върбово, Широколъшко, род. 1908 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- ⁶⁹ Цона Манолова Кушлева от Гела, Широколъшко, род. 1906 г., разп. на 18. VIII. 1954 г. в Смолян.
- ⁷⁰ Стоян Анастасов Пеев от Широка лъка, род. 1860 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- ⁷¹ Тодор Манолев от Широка лъка, род. 1889 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- ⁷² Мария Гьоргова Илчовска от Върбово, Широколъшко, род. 1894 г., разп. на 6. V. 1957 г.
- ⁷³ Радка Андонова Иванова от Гела, Широколъшко, род. 1916 г., разп. на 6. V. 1957 г. във Върбово (на събора).
- ⁷⁴ Димитър Николов Мизински от Широка лъка, род. 1878 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- ⁷⁵ Слава Калинова Маркова от Чепеларе, род. 1888 г., разп. на 17. VIII. 1954 г.
- ⁷⁶ Кунка Веселинова Тасева от Вердикал, Софийско, род. 1893 г., разп. на 6. V. 1952 г.
- ⁷⁷ Стойчо Пейков Каров от Широка лъка, род. 1875 г., разп. на 16. VIII. 1954 г.
- ⁷⁸ Дичо Новаков Радев от Обручище, Старозагорско, род. 1877 г., разп. на 23. VIII. 1953 г.
- ⁷⁹ Атанас Георгиев Битирев от Райково — Смолян, род. 1869 г., разп. на 19. VIII. 1954 г.
- ⁸⁰ Йорданка Симеонова Илиева от Превала, Михайловградско, род. 1904 г., разп. на 27. V. 1954 г.
- ⁸¹ Надежда Велкова Терзийска, от Гела, Широколъшко, род. 1921 г., разп. на 12. VIII. 1954 г. в Девин (семейството имало 400 овци).
- ⁸² Стоянка Костова Тарабанкова от Митровци, Михайловградско, род. 1884 г., разп. на 28. V. 1954 г.
- ⁸³ Айша Кьоралиева от Чепеларе, род. 1884 г., разп. през 1954 г. по моя молба от Атанас Райчев от Чепеларе.
- ⁸⁴ Методий Лазаров Тодев от Девин, род. 1881 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.
- ⁸⁵ Яни Вангелов Баков от Беглика, Баташко, род. 1903 г., разп. на 23. VIII. 1954 г.
- ⁸⁶ Георги Катафьоти от Дедеагач, род. 1915 г., разп. в София през 1946 г. (избягал от пленничество при германците).
- ⁸⁷ Христо Василев Русев от Дедеагач, род. 1910 г., разп. в София през 1946 г. (избягал от пленничество при германците).
- ⁸⁸ Дора Александрова Андреева от Широка лъка, род. 1922 г., разп. на 14. VIII. 1954 г.
- ⁸⁹ Хюсеин Ахмед Карахюсеинов от Севар, Кубратско, род. 1900 г., разп. на 8. V. 1953 г.
- ⁹⁰ Радка Манолова Кушлева от Гела, Широколъшко, род. 1929 г., разп. на 19. VIII. 1954 г. в Смолян (чула песента, която ми съобщи, от жена от Чуриково).
- ⁹¹ Софие Исеинова Бекирова от Водни пат, Девинско, род. 1925 г., разп. от Атанас Райчев, от когото имам текста, през 1955 г.
- ⁹² Зейнет Хюсеин Мерданова от Севар, Кубратско, род. 1913 г., разп. на 6. V. 1953 г.
- ⁹³ Велин Бешпаров от Горни Лозен, Софийско, род. 1903 г., разп. на 13. XI. 1969 г.
- ⁹⁴ Господинка Георгиева Дойчинова от Долни Лозен, Софийско, род. 1905 г., разп. на 14. XI. 1969 г.

ЛИТЕРАТУРА

- 101 Владимир Георгиев, Тракийският език, БАН, 1957, 74, 82.
- 102 Peter Boew, Die Rassentypen auf der Balkanhalbinsel und auf den Inseln des Ostmittelmeergebietes und ihre Bedeutung für die Herkunft ihrer Bevölkerung (по предварително съобщение в печата).
- 103 Д. Маринов, Народна вяра и религиозни народни обичаи, СбНУ, XXVIII, 67.
- 104 Владимир Качановский, Сборник западноболгарских песен, ИАН, т. XXX, № 1, Санктпетербург, 1882, 10.
- 105 Иван Умленски, Село Багреници, Кюстендилско, Историко-поселищно и стопанско-битово изследване, Арх. ЕИМ, № 1012, 156.
- 106 Йордан Захариев, Каменица, СбНУ, XI, 223.
- 107 В. Пасков, Обичаи в Неврокопско, СбНУ, XIV, 188.
- 108 Д. Маринов, Народна вяра, СбНУ, XXVIII, 460.
- 109 Atheneus, Naucratisae Dipnosophistarum, I, 27, e; вж. Извори за старата история и география на Тракия и Македония, БАН, 1949, 364.
- 110 Юрдан Добрев, Празнични обичаи в Кривня, Разградско, Арх. ЕИМ, 33.
- 111 Любен Каравелов, Памятники народного быта болгар, Москва, 1867, 212.
- 112 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 454.
- 113 Стефан Л. Костов, Изображението на св. Георги в българския народен нахит, Сб. в чест на Л. Милетич, София, 1912, 197.
- 114 Т. Тенев, Празнуването на Връбница, Младенци и Гергьовден в Чипровци, СбНУ, XVI/XVII, ч. II, 48.
- 115 И. Умленски, с. Багреници, Кюстендилско, 157.
- 116 Иван П. Келов, Народописни, животописни и езикови материали от Бобошево, Станкедимитровско, СбНУ, XLII, 127.
- 117 Боню Ст. Ангелов, Старославянски текстове, Изв. на Института за бълг. литература, III, 1955, 168.
- 118 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 40.
- 119 Христо Н. Даскалов, Празници в Тревненско, СбНУ, XXII/XXIII, 9.
- 120 Михаил Арnaudов, Очерки по българския фолклор, 1934, 571.
- 121 И. Захариев, Каменица, СбНУ, XL, 260.
- 122 Лиляна М. Христова, Етнографски и фолклорни материали от Асеновград, Годишник на Пловдивския музей, III, 1960, 271.
- 123 М. Арnaudов, Очерки по българския фолклор, 569.
- 124 Христо П. Константинов, Разни обичаи, СбНУ, XIII, II, 24.
- 125 А. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, Москва, 1868, II, 85.
- 126 Симеон Русакиев, Народни песни на малоазийските българи в Новопазарско, СбНУ, XLVII, 213.
- 127 Felix Kanitz, Donau—Bulgarien, 1882 I, 183; Serbien, 152, 154, 272, 536, 537, 538, 543.
- 128 Николай С. Державин, Болг. колонии в России, 1914, СбНУ, XXIX, 165.
- 129 Спас Гълъбов, Народни обичаи от Пловдивско, СбНУ, XII, 9.
- 130 Euripides, Bakchen; вж. Извори за Трак. и Мак., 40.
- 131 Plutarch, Alexander 2; вж. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 534.
- 132 Martin P. Nilsson, Geschichte der griechischen Religion, I, 1941, 545.

- 133 Цани Гинчев, Няколко думи за самодивите, сп. „Труд“, II, 1888, I, 51—52.
- 134 Moszinski, Kultura ludowa slovia, II, Krakow, 1934, 692; вж. Ив. Венедиков, Самодивите, Изв. ЕИМ, VI, 276.
- 135 Hapuš Mahal, Nákras slovanského bájeslovi, Praha, 1891, 123.
- 136 Ив. Венедиков, Самодивите, Изв. на ЕИМ, VI, 1963, 278.
- 137 М. Халанский, Южнославянские сказания о Кралевице Марке, 1894, 35—36.
- 138 Franz Miklošič, Etymologisches Wörterbuch der slawischen Sprachen, Wien, 1886.
- 139 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 137.
- 140 М. Р. Nilsson, Gesh. d. gr. Rel., 104—105.
- 141 М. Арнаудов, Студии върху българските обреди и легенди, ч. I—II, 1924, 424—428.
- 142 Ив. П. Кепов, Материали от Бобошево, СбНУ, XLII, 126.
- 143 Gustave Schlumberger, L'épopée Byzantine à la fin du X. s., Paris, 1896, СбНУ XIV, 1617.
- 144 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 459.
- 146 М. Арнаудов, Фолклорни приноси от Родопско, СбНУ, XXXVIII, 13.
- 146 Е. К. Теодоров, Произход на песента за дете Дукадинче, Изв. ЕИМ, II, 1955.
- 147 Симеон Русакиев, Народни песни и приказки от Нови пазар и Еньово, Новопазарско, СбНУ, XLVII, 462.
- 148 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 462.
- 149 Пак там, 490—491.
- 150 М. Арнаудов, Студии, I—II, 353—383.
- 151 Пак там, 376—379.
- 152 А. Афанасьев, Поэтические воззрения славян на природу, Москва, 1869, II, 714.
- 153 Пак там, I, 444.
- 154 Aleksander Brückner, Słownik etymologiczny języka polskiego, Warszawa, 1957, 505.
- 155 C. R. Codin si D. Mihałache, Sărbătorile poporului, București, 1909, 73—74; вж. М. Арнаудов, Очерки по бълг. фолклор, 1934, 544.
- 156 М. Арнаудов, Очерки по бълг. фолклор, 493.
- 157 Plinius Secund, Naturalis historia, XXV, 8, 83; вж. Извори за Трак. и Мак., 267.
- 158 Theophrast, Historia plantarum, IX, 15, 3; вж. Извори за Трак. и Мак., 129.
- 159 Theophrast, Historia plantarum, IV, 5, 1—2; вж. Извори за Трак. и Мак., 128.
- 160 Pseudoplatarchus, De fluviis et montium nominibus III, вж. Извори за Трак. и Мак., 293.
- 161 Омир; вж. Г. И. Кацаров, Битът на стар. траки, СбБАН, I, 1913, стр. 12.
- 162 Flavius Arrian, Vitiniaka, Фрагмент 13; вж. Извори за Трак. и Мак., 306.
- 163 W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, III B., Leipzig, Teubner Verlag, 1897—1913, 1278.
- 164 Paulys Real-Encyclopädie der klassischen Altertumswissenschaft, herausg. von K. Ziegler, XXXVI Halbband, II Drittel, Druckenmüller Verlag, 1949, 891, 93; W. H. Roscher, Lexikon, 1277.
- 165 Roscher, Lexikon d. gr. u. röm. Myth., 1276.
- 166 Paulys Real-Encyclopädie d. kl. Altertumswiss., 94.
- 167 Пак там, 96.
- 168 Йордан Захариев, Кюстендилско Краище, СбНУ, XXXII, 352.
- 169 М. Арнаудов, Фолклор от Еленско, СбНУ, XXVII, 352.
- 170 Вл. Примовски, Родопски празнични обичаи в Устово, СбНУ L, 237.
- 171 С. Гълъбов, Обичаи от Пловдивско, СбНУ, XII, 10.
- 172 Сборник Трънският край, 1936, 234.
- 173 И. Захариев, Кюстендилско Краище, СбНУ, XXXII, 134.
- 174 Цани Гинчев, Нещо по бълг. народна медицина, СбНУ, III, 88.
- 175 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 112.
- 176 Euripides, Bakchen; вж. Извори за Трак. и Мак., 40—41.
- 177 Plinius Secund, Naturalis historia, XVI, 34, 144; вж. Извори за Трак. и Мак., 267.

- 1 М. Арнаудов, Фолклорни приноси от Родопско, СбНУ, XXXVIII, 12.
 2 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 46, 49.
 3 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 46, 112.
 4 Чудото с избягалите волове на Теопис, AA, 33, т. III, ed. 3, XXXIII—XXXIV, Cod.
 5 Abubr. C. 92, sup; вж. Aufhauser 6—7, 19—20; Ив. Гошев, Един средн. бар. от
 6 Соз. 93.
 7 Д. Маринов, Нар. Вяр, СбНУ, XXVIII, 413.
 8 Атанас Илиев, Обичаи, СбНУ, VII, 397.
 9 Ц. Гинчев, Няколко думи за Гергьовден, сп. Труд, I, 1887, 744.
 10 М. Арнаудов, Фолкл. приноси от Родопско, СбНУ, XXXVIII, 15.
 11 Пак там, 14.
 12 Ив. Дуйчев, Из старата българска книжнина, I, 1940, 202.
 13 J. Grimm, *Deutsche Mythologie*, I, 1835, 137, 391.
 14 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 566.
 15 И. Захариев, Каменица, СбНУ, XL, 259.
 16 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 458.
 17 * * * Слово за второто пришествие, Михайлов сборник от II полов. на XVIII в.,
 18 Соф. нар. библиотека, № 688; вж. Б. Ст. Ангелов, Из историята на бълг.
 19 музикална култура, Изв. на Инст. за музика при БАН, т. XI, 1965, 226, прев.
 20 Хр. Кодов.
 21 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 54.
 22 П. Р. Славейков, Нрави и обичаи, Гайда, г. III, 15. VI. 1866, бр. 12,
 23 194—195.
 24 W. H. Roscher, *Lexikon der gr. u. röm. Myth.* 1897—1909, B. III, 127f.
 25 * * * Великенска разходка по Поленинско, СбНУ, кн. IX, 666.
 26 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ въ византийской и сла-
 27 вянорусской литературах, Одеса, 1909, 153.
 28 Цани Гинчев, Огнените тракийски любовни стрели, Труд, 1888, VII, 807.
 29 Пак там, 809.
 30 Ц. Гинчев, Гаро и огнените стрели на запоща (Заговезни) в разложките
 31 села, Труд, 1888, VIII, 943—944.
 32 Ц. Гинчев, Огн. трак. люб. стрели, Труд, ч. II, VII, 811.
 33 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 246.
 34 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ, 154.
 35 Васил Чолаков, Бълг. народен сборник, Болград, 1872, I, 35.
 36 Пак там, 36.
 37 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 461.
 38 Петко К. Гъбьов, Народни календари от Търново, СбНУ, XVI—XVII,
 39 ч. II, 23.
 40 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ. . ., 83.
 41 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 440.
 42 Пак там, 439 и сл.
 43 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ. . ., 167.
 44 Karl Krumbacher, *Der heilige Georg in der griechischen Überlieferung*, Mün-
 45 chen, 1911, Verlag der Bayer. Ak. d. Wissenschaften, XLII, 302.
 46 Б. Ст. Ангелов, Из слав. ръкописи на БАН, Изв. на Арх. институт, I,
 47 1957, 297.
 48 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 248.
 49 Aristophan, *Equ. V. 728 f, Vesp. V. 399; Plut. V. 1054*, със забележка към
 50 текста; вж. М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 114.
 51 Васил Чолаков, Бълг. нар. сборник, Болград, 1872, I ч., 323.
 52 Ц. Гинчев, Нещо по българската народна медицина, СбНУ, III, 89.
 53 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ. . ., 368.
 54 W. H. Roscher, *Lex. d. gr. u. röm. Myth.* III B., 1279.
 55 Paulys *Real-Encycl. der klass. Altertumswiss.*, 91, 96.
 56 К. Шапкарев, Сборник, т. I, 1969, 545.
 57 А. Афанасьев, Поэт. возвр. слав., III, 707, 715.
 58 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ. . ., 472.
 59 Пак там, 366.
 60 М. Арнаудов, Студии върху бълг. обреди и легенди, 1924, ч. I—II, 446.

- 226 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 565.
- 227 Пак там, 563.
- 228 Пак там, 212.
- 229 А. Н. Веселовский, Разыскания в области русских духовных стихов, СПб., 1889, IX, 365.
- 230 Сл. К. Шивачев, Народни обичаи от Рупчоско, СбНУ, III, 275.
- 231 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 430.
- 232 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 553.
- 233 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel. TAF. Nr. 37/2.*
- 234 Plutarch, *quaest. conv.* 675; вж. М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.* 552.
- 235 Maximus Tyrius, 8; вж. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 552.
- 236 Вл. Качановски, Сборник западнобългарских песен, 1882, 11.
- 237 Е. К. Теодоров, Същност и произход на българските юнашки и хайдушки песни, 1963, 35—39.
- 238 В. Бешевлиев, Гр. и лат. извори за вярата на прабългарите, 183.
- 239 Xenophon, *Anabasis*, VI, 1, 2—7; вж. Извори за Трак. и Мак., 75.
- 240 Xenophon, *Anabasis*, VII, 1, 3; вж. Изв. за ст. ист. и геогр. на Трак. и Мак., 85.
- 241 Tacitus, *Analen* IV, 46; Извори за Трак. и Мак., 276.
- 242 Борис Цонев, Пайдушкото хоро и неговите варианти, Сб. доклади на ЦНИФК и ВИФ, 1953, 406.
- 243 Euripides, *Bakchen*; вж. Извори за Трак. и Мак., 41.
- 244 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 376.
- 245 Г. С. Раковски, Горски пътник. Хемус, 1946.
- 246 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 404—405.
- 247 Н. Хайтов, Село Яврово, Асеновградско, БАН, 1958, 153—156.
- 248 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 373—377.
- 249 М. Арнаудов, Очерки по бълг. фолклор, 581—583.
- 250 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 463.
- 251 Л. Милетич, Старото българско население в Североизточна България, София, 1902, 160.
- 252 Xenophon, *Anabasis*, VI, 1, 2—7; вж. Извори за Трак. и Мак., 75.
- 253 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 539.
- 254 Pseudoplutarch, *De fluviorum et montium nominibus*, III; вж. Извори за Трак. и Мак., 292.
- 255 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 538, 544.
- 256 Ив. Дуйчев, Боян Магесник, СбБАН, XLI, 1949, 9.
- 257 В. Бешевлиев, Гр. и лат. изв. за вяр. на прабълг., ИЕИ, VIII—IX, 166.
- 258 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 551.
- 259 Philostr., *vit. soph.* I, 251; *Arist. rhet.* XIV, 373; вж. М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 550.
- 260 Pausanias, VIII, 23, I; вж. М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 552.
- 261 М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 546.
- 262 Пак там, 550.
- 263 Пак там, 549 ff.
- 264 Е. К. Теодоров, Наслоявания в една българска народна епическа песен, Изв. ЕИМ, I, 1953, 203—237.
- 265 Plutarch, *Alexander*, 2; вж. М. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 534.
- 266 М. Арнаудов, Куцери и русалии, СбНУ, XXXIV, 110.
- 267 Пак там, 111.
- 268 Пак там, 118.
- 269 G. Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*, München, 1902, 206.
- 270 Иван Дуйчев, Боян Магесник, СбБАН, XLI, 1949, 15.
- 271 Д. Маринов, Нар. вяр, СбНУ, XXVIII, 263—264.
- 272 Пак там, 564.
- 273 Пак там, 445.
- 274 Пак там, 266.
- 275 Пак там, 267.
- 276 Пак там, 442.
- 277 Пак там, 443.

- 278 Пак там, 444.
 279 М. Арнаудов, Фолклор от Еленско, СбНУ, XXVII, 352.
 280 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 449.
 281 Пак там, 446.
 282 Пак там, 11.
 283 Пак там, 448.
 284 Пак там, 447.
 285 Пак там, 70.
 286 В. Бешевлиев, Гр. и лат. извори за вяр. на прабългарите, 175.
 287 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 562.
 288 Н. С. Державин, Болг. колонии в России, 1914, СбНУ, XXIX, 164.
 289 И. Захариев, Кюстендилско Краище, СбНУ, XXXII, 157.
 290 Ив. Кепоу, Материали от Бобошево, СбНУ, XLII, 111.
 291 В. Дечев, Среднородопско овчарство, СбНУ, XIX, 27.
 292 W. H. Roscher, Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie, III, B., Leipzig, 1897—1913, 1279.
 293 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 69.
 294 Пак там, 543.
 295 К. Иречек, Българската държава, Пловдив, 1899, 112.
 296 * * * Чудото на св. Георги с българина, Пролог от XIV в., № 33, 2017, по описа I, 40 на Троицко-сергиевската лавра, обнародван от Хрисан М. Лопарев, СПб, 1894, изд. № 100 на Паметн. древней письменности; вж. П. Динев, Старобългарски страници, 1966, 61—63.
 297 Кирил Пейчинович, Огледало, Будим, 1816, 68 сл.
 298 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 389.
 299 Пак там, 247.
 300 Т. Тенев, Празнуването на Връбница и пр., СбНУ, XVI/XVII, 49.
 301 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 450—451.
 302 Пак там, 538.
 303 Пак там, 452.
 304 Фр. Енгелс, Произход на сем., частн. собств. и държавата, 1945, 192.
 305 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 131—139.
 306 Пак там, 134.
 307 Пак там, 138.
 308 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 453.
 309 Пак там, 250.
 310 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 70.
 311 Николай Хайтов, Миналото на Асеновград, 1965, 284.
 312 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 210.
 313 Ст. Младенов, Бълг. тълковен речник, 1951, I, 308.
 314 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 166.
 315 Пак там, 131, 139.
 316 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 455.
 317 В. Маринов, Каракачаните в България, 1964, 88.
 318 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 455; С. Русакиев, СбНУ, XLVII, 213; Сб. Трънският край, 234.
 319 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 132.
 320 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконъ, 474.
 321 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 456.
 322 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 131.
 323 Пак там, 125.
 324 Пак там, 133.
 325 Пак там, 54.
 326 Пак там, 79.
 327 Пак там, 55.
 328 J. G. v. Hahn, Griechische und albanesische Märchen, II, Leipzig, 1864, 114—115.
 329 Dictionnaire des Antiquités Grecques et Romaines, Paris, 1881, 133.
 330 Pauly-Wissowa, Real-Enc. II R., I. B. 1112.
 331 М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 80.
 332 Пак там, 77.

- 333 Пак там, 45.
- 334 B. Schmidt, Griechische Märchen, Sagen u. Volkslieder, Leipzig, 1877, 142.
- 335 Пак там, 118.
- 336 Ив. П. Кепов, Материали от Бобошево, СбНУ, XLII, 111.
- 337 И. Захариев, Каменица, СбНУ, XL, 257.
- 338 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 536.
- 339 Пак там, 539.
- 340 Пак там, 541.
- 341 Т. Цепенков, Еснафите в Прилеп, СбНУ, XV, 179.
- 342 Васил Маринов, Принос към изучаване произхода, бита и културата на каракачаните в България, БАН, 1964, 108.
- 343 И. Захариев, Каменица, СбНУ, XL, 258.
- 344 Васил Маринов, Принос към изучаване бита и културата на турци и гагаузи в Северна България, БАН, 1956, 287, обр. 311 а.
- 345 И. Захариев, Кюстендилско Краище, СбНУ, XXXII, 138.
- 346 Пак там, 137.
- 347 В. Пасков, Обичаи в Неврокопско, СбНУ, XIV, 185.
- 348 Е. К. Теодоров, Произход на песента за дете Дукадинче, 387.
- 349 В. Пасков, Обичаи в Неврокопско, СбНУ, XIV, 186.
- 350 M. P. Nilsson, *Gesch. d. gr. Rel.*, 686.
- 351 Strabon, *Geographica*, VII, 3, 3; вж. Извори за Трак. и Мак., 211.
- 352 В. Пасков, Обичаи в Неврокопско, СбНУ, XIV, 187.
- 353 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 545.
- 354 Пак там, 546.
- 355 Пак там, 544.
- 356 Пак там, 542.
- 357 Пак там, 245.
- 358 Пак там, 42.
- 359 К. Иречек, Българска държава, Пловдив, 1899, 128.
- 360 К. Иречек, История на българите, 1939, 401.
- 361 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 43.
- 362 Атанас Илиев, Растителното царство в нар. поезия и обичаите, обредите и поверията на българите, СбНУ, VII, 369.
- 363 Пак там, 368.
- 364 К. Иречек, Пътувания по България, 1892, 572.
- 365 Николай Хайтов, Село Яврово, Асеновградско, 67.
- 366 Bull. de l'Institut arch. Bulg., 1926, IV, 115.
- 367 Fr. Cumont, *J. R. S.*, XXVII, 69 Nr 34; вж. G. Kazarow, *Die Denkm.* 14.
- 368 Борис Геров, Проучвания върху западнотракийските земи преди римското време, Соф. у-тет, т. XLV, 3, 1959/60, 283.
- 369 Gawril Kazarow, *Die Denkmäler des thrakischen Reitergottes in Bulgarien*, Institut für Münzenkunde und Archeologie der P. Pázmány-Universität in Budapest, 1938, 5.
- 370 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 535.
- 371 В. Търнищова, Песни и обичаи в Гюмюрджинско, СбНУ, XXXVIII, 18.
- 372 М. Арнаудов, Вградена невеста, СбНУ, XXXIV, 308.
- 373 Ефрем Каранов, Змеят и змията в бълг. нар. поезия, П. сп., IX, 132—133.
- 374 Ст. Н. Шишков, Бележки, сп. Родопски напредък, г. VI, 1909, 164, и г. IX, 1912, 163.
- 375 Николай Хайтов, Шумки от габър, 1965, 208.
- 376 Н. Хайтов, Село Яврово, 165.
- 377 С. Д. Божев, Приказки за зли духове и др. от Демирхисарско, СбНУ, IV, 110.
- 378 К. Иречек, Българска държава, Пловдив, 1899, 112.
- 379 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 105.
- 380 J. G. v. Hahn, *Griech. u. alban. Märchen*, II, 14—24.
- 381 Асен Василиев, Каменни релефи, Изд. на БАН, 1959, 51 с табл. № 23, 24, 25, 38, 113, 187.
- 382 Н. Хайтов, Шумки от габър, 34.
- 383 F. Kraus, *Geschichte der christlichen Kunst*, B. I, 108.
- 384 B. Schmidt, *Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder*, 71.

- 185 Hanuš Mahal, Nákras slovanakého bájeslevi, 106.
- 186 L. Preller, Römische Mythologie, Berlin, 1865, I, 76; II, 195.
- 187 E. K. Теодоров, Песните за Крали Марко, сп. Език и литература, 1946, 3/4.
- 188 H. Machal, Nákras slov. bájeslovi, 90.
- 189 Пак там, 96.
- 190 Пак там, 97.
- 191 Пак там, 98.
- 192 Пак там, 99.
- 193 Пак там, 100.
- 194 Пак там, 103.
- 195 Пак там, 104.
- 196 Пак там, 101.
- 197 Пак там, 102.
- 198 Aleksander Brückner, Mythologische Thesen, Archiv f. slawische Philologie, 1926, 40.
- 199 J. Grimm, Deutsche Mythologie, I, 414 сл., III, 145 сл.
- 200 Д. Маринов, Кукови или кукери, Изв. на Етногр. музей, кн. I, 1907, 22.
- 201 H. Machal, Nákras slov. bájeslovi, 91.
- 202 Пак там, 105.
- 203 А. Афанасьев, Поэтич. воззр. славян., 1868, II, 83.
- 204 H. Prahm, Zeitschrift d. Vereins f. Volkskunde, II, 1892, 78.
- 205 А. Афанасьев, Поэтич. воззр. славян., 1868, II, 108.
- 206 В. Н. Хрузина, Этногр. обзор., XVIII, № 3/4, 95; вж. М. Арнаудов, Врп. нев., СбНУ, XXXIV, 303.
- 207 H. Machal, Nákras slov. bájeslovi, 95.
- 208 Пак там, 92.
- 209 Н. Сумцов, Культурныя переживанія, Киев, 1890, 281.
- 210 B. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder, 79.
- 211 H. Machal, Nákras slov. bájeslovi, 93.
- 212 С. Тројановић, Српски Етногр. зборник, XVII, 279, вж. М. Арнаудов, Врпадена невеста, СбНУ, XXXIV, 299.
- 213 J. Grimm, Deutsche Mythologie, II, 957.
- 214 М. Арнаудов, Врпадена невеста, СбНУ, XXXIV, 323.
- 215 Fr. S. Kraus, Mitteilungen der Anthropol. Gesellschaft, XVII, 21.
- 216 С. Тројановић, Српски Етногр. Зборник, XVII, 279.
- 217 Fr. Krauß, Volksglauben und religiöser Brauch der Südslawen, Münster, 1890, 160.
- 218 М. Арнаудов, Врпадена невеста, СбНУ, XXXIV, 434.
- 219 А. Афанасьев, Поэтич. воззр. славян на прир. II, 110.
- 220 А. Терещенко, Быт русского народа, СПб, 1848, ч. I, 122.
- 221 B. Schmidt, Griech. Märchen, Sagen u. Volkslieder, 141.
- 222 Д. Зеленин, Народный обычай грѣть покойников, Сб. Харьковското Ист.-фил. общества, XVIII, 1909, 267.
- 223 H. Machal, Nákras slov. bájeslovi, 94.
- 224 M. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 167.
- 225 Пак там, 135.
- 226 Пак там, 165.
- 227 Б. Геров, Латинско-грѣцки взаимоотношения, Год. на СУ, 1947, 104.
- 228 J. G. v. Hahn, Reise von Belgrad nach Salonik, II. Ausg., 177.
- 229 Д. Маринов, Нар. вяр., СбНУ, XXVIII, 465.
- 230 М. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 86.
- 231 Е. Спространов, Разни нар. вярвания. От Търново, СбНУ, XV, 59.
- 232 И. Басанович, Ломският окръг, СбНУ, V, 110.
- 233 М. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 171.
- 234 B. Schmidt, Das Volksleben der Neugriechen, 134.
- 235 М. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 23.
- 236 Пак там, 170.
- 237 Пак там, 65.
- 238 В. Рыбаков, Древние элементы русского народного творчества, Сов. Этнография, 1948, I, 106.
- 239 Aristophan, Av. V. 1488 сл.; вж. М. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 169.

- 440 Pausanias, VI, 6, 7, сл.; вж. М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 169.
- 441 Pausanias, IX, 38, 5; вж. М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 170
- 442 Herodot, Historia VI, 69; вж. М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel. 170.
- 443 М. Арнаудов, Вградена невеста, СБНУ, XXXIV, 312.
- 444 J. G. v. Hahn, Griech. u. alban. Märchen, II, 112—114.
- 445 М. Арнаудов, Очерки по българския фолклор, МНП, 1934, 573.
- 446 J. Marquardt, Römische Staatsverwaltung, Leipzig 1885, 310.
- 447 Пак там, 311.
- 448 Dictionnair des Antiquités Grecques et Romaines, Paris, 1881, 333—334.
- 449 J. Marquardt, Röm. Staatsverwaltung, Leipzig, 312.
- 450 Pauly-Wissowa, Real-Encz. II R, I B, 1114.
- 451 Борис Геров, Проучвания, 214.
- 452 Pauly Wissowa, Real.-Enc. II R., I B., 1111.
- 453 Pauly Wissowa. Real.-Encycl. d. klass. Altertumswissenschaft, 1920, II Reihe, I B., 1112.
- 454 Pauly Wissowa, Real.-Encyclopädie II R, I B., 1115.
- 455 К. Шапкарев, Сборник, т. I, 1969, 545.
- 456 G. Weigand, Die Aromunen, II, 1894, 128.
- 457 П. Р. Славейков, Обичаи, сп. Читалище, I, 1870, 504 сл.
- 458 И. Басанович, Ломският окръг, СБНУ, V, 86.
- 459 Пак там, 75.
- 460 Ив. А. Богоров, Няколко дена разходка по българските места, Букурещ, 1868, 35.
- 461 Ст. Захариев, Геогр.-истор.-статист. описание на Татарпазарджишката кааза, 1870, 74 сл.
- 462 L. Preller, Röm. Mythologie, II, 106.
- 463 Meyers kleines Lexikon, IX Aufl., 1933, 1347.
- 464 L. Preller, Römische Mythologie, II (1883), 103 ff.
- 465 G. Wissowa, Lares, Roschers Lexikon der Mythologie, II Sp., 1868 сл.
- 466 H. Preller, Röm. Mythologie, II, 103.
- 467 Пак там, 196.
- 468 Meyers kleines Lexikon, IX Aufl., 1933, 1736.
- 469 Пак там, 810.
- 470 Meyers neues Lexikon, 1962, 572.
- 471 H. Preller, Röm. Mythologie, II, 203.
- 472 Петрановић, т. III, № 24, 359.
- 473 Moszinski, Kultura Ludowa Slovan, II, Krakow 1934, 692, вж. Ив. Венедиков, Самодивите, Изв. ЕИМ, VI, 276.
- 474 L. Friedländer, Sittengeschichte Roms, IV, 1910, 160.
- 475 Julius Solin, Collectanea rerum memorabilium iterum recensuit, 10, 1—11; вж. Извори за ст. ист. и геогр. на Тракия и Македония, 391.
- 476 Romponius Mela, De chorographia, II, 2, 16—33; вж. Извори за Трак. и Мак., 260.
- 477 Herodot, Historia, V, 5; вж. Извори за Трак. и Мак., 25.
- 478 Пак там, IV, 94; вж. Извори за Трак. и Мак., 21.
- 479 Пак там, V, 8; вж. Извори за Трак. и Мак., 24.
- 480 G. Kazarow, Die Denkmäler, II.
- 481 Пак там, 7.
- 482 Пак там, 3.
- 483 B. Pick, Arch. Jahrb, XIII, 161; Ant. Münzen Nordgriech, I, 2, 2200—2208; Furtwängler, Sammlung Sab., I, 36. G. Kazarow, Realenz. XI, 227.
- 484 Б. Геров, Романизмът между Дунава и Балкана, Год. СУ, XL VIII, 1954, ч. II, 108.
- 485 Пак там, 109.
- 486 Б. Геров, Проучвания, 332.
- 487 Пак там, 334.
- 488 Пак там, 313.
- 489 История на България, 1961, 35.
- 490 Б. Геров, Проучвания, 312.
- 491 Б. Геров, Проучвания, 274.

- 192 J. G. v. Hah, Griech. u. alban. Märchen, II, 116—124.
- 193 M. P. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 66.
- 194 G. Kazarow, Die Denkmäler, 5—9.
- 195 Chr. Hülsen, Bull. Comun. XXI, 1893, 270; вж. G. Kazarow, Die Denkmäler, 13.
- 196 G. Kazarow, Die Denkmäler, 13.
- 197 G. Kazarow, The Thracian Rider and Sent Georg, Antiquity, vol. XII, 1938, 293.
- 198 G. Kazarow, Die Denkmäler, 15.
- 199 G. Kazarow, Die Denkmäler, Nr. 1093.
- 200 G. Kazarow, Die Denkmäler, 12, Nr. 518.
- 201 G. Kazarow, The Thr. Rid. and St. G., Antiquity, XII, 1938, 290.
- 202 М. Ростовцев, Современные записки, XVII, 309.
- 203 Ivanička Georgiewa, Der wildtragende thrakische Reitergott, Eirene IV, Studia, Graeca et Latina, Nakladatelství Československá akademie Věd, Praga, 1965, 117.
- 204 Д. Дечев, Тракийският херос като бог ловец, Сп. БАН, т. LXX, клон Ист.-филол., XXXIII, 1945, 185—186; Д. Дечев, Една сем. триада, 46, заб. 1.
- 205 Д. Дечев, Трак. херос, 188.
- 206 Пак там, 191—192.
- 207 Пак там, 190.
- 208 Д. Дечев, Трак. херос, 188; Една сем. тр., 45.
- 209 Wilamowitz, Glaube I, 321—324; Pick; JD J XIII, 1898, 163.
- 210 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, 25.
- 211 Пак там, 27.
- 212 Пак там, 30.
- 213 Д. Дечев, Една семейна триада в религията на траките, Изв. на Археол. инст., т. XVIII, 1952, 49.
- 214 Пак там, 40—41.
- 215 Д. Дечев, Трак. херос, 194.
- 216 Пак там, 195.
- 217 Herodot, Historia, V, 7; вж. Извори за Трак. и Мак., 24.
- 218 G. Kazarow, Real-Enzykl. Suppl., III, 1140 (23—47).
- 219 В. Добруски, Мат. по археол. на Бълг., СбНУ, XVIII, 794.
- 220 G. Mihailov, Epigr. fun. d'un Thrace, 118.
- 221 Д. Дечев, Прометей, 1937, 1, 11.
- 222 Д. Дечев, Една сем. триада, 46—47.
- 223 Д. Дечев, Трак. херос, 92.
- 224 G. Kazarow, Die Denkmäler, 8.
- 225 Д. Дечев, Очерк на религията на древните траки, 26.
- 226 Herodot, Historia, VII, 125; вж. Извори за Трак. и Мак., 32.
- 227 Xenophon, Cyneget., XI, 1; вж. Извори за Трак. и Мак., 103.
- 228 Pausanias, Graeciae descriptio, VI, 5, 4—5; вж. Извори за Трак. и Мак., 312.
- 229 В. Добруски, Материали по археологията на България, СбНУ, XVIII, 809.
- 230 G. Kazarow, Die Denkmäler, 6.
- 231 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, 26.
- 232 История на България, 1961, 17.
- 233 Велизар Велков, Робството в Тракия и Мизия през античността, 1967, 18.
- 234 Roscher, Lexicon der griech. und röm. Mythologie, I, 2, 2496.
- 235 Guhl u. Koner, Das Leben der Griechen und Römer nach antiken Bildwerken, Berlin, 1882, VI, 738.
- 236 G. Mihailov, Épigramme funéraire d'un Thrace, Revue des études grecques, LXIV, Nr. 299—301, 1951, 113.
- 237 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. тр., 24.
- 238 G. Mihailov, Epigr. fun. d'un Thrace, 116.
- 239 В. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ, XVIII, 804.
- 240 Г. Кацаров, Нов релеф на тракийския конник, Изв. Бълг. арх. д-во, 1912, т. III, 129.
- 241 Г. И. Кацаров, Към религията на стара Тракия, 83.
- 242 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконъ, 456.
- 243 Georgi Mihailov, Epigr. fun. d'un Thrace, 114.

- 544 Б. Дякович, Караагачкият тракийски конник, Период. спис. на Бълг. книж. д-во, София, L XII, 1902, 415.
- 545 В. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ, XI, 69.
- 546 Пак там, 72.
- 547 Пак там, 71.
- 548 Пак там, XVIII, 807.
- 549 G. Mihailov, Epigr. fun. d'un Thrace, 112
- 550 Омир, Илиада, XIII, 3—4; вж. Извори за Трак. и Мак., 10.
- 551 Омир, Илиада, XIV, 227; вж. Извори за Трак. и Мак., 11.
- 552 Омир, Илиада, пес. XIII, ст. 4, и пес. XIV, ст. 27.
- 553 Hesiod, Op. 504—508; вж. Извори за Трак. и Мак., 15.
- 554 Sophokles, Tereus, 523; вж. Извори за Трак. и Мак., 39.
- 555 Euripides, Rhesus, 595—621; вж. Извори за Трак. и Мак., 46.
- 556 Христо Г. Данов, Древна Тракия, 1967, 142.
- 557 Herodot, Historia, V, 6; вж. Извори за Трак. и Мак., 23.
- 558 Arian, Anabasis, II, 7, 5; вж. Г. Кацаров, Битът на ст. тр., 33.
- 559 Justinian, Nov. 26; вж. Г. Кацаров, Битът на ст. тр., 33.
- 560 История на България, 1961, 32.
- 561 Пак там, 34
- 562 Momsen, Römische Geschichte, V, 193.
- 563 Xenophont, Anabasis, VI, 3, 1—9; вж. Извори за Трак. и Мак., 76.
- 564 Д. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ, XVIII, 785—786.
- 565 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконѣ, 455.
- 566 G. Kazarow, Die Denkmäler, № 6, 110, 130, 135, 136, 157, 182—184, 208, 209, 235, 236, 522, 710, 716, 758, 783, 792, 818, 890, 922, 923, 927, 957, 1001, 1020.
- 567 Г. И. Кацаров, Нов релеф на тр. конник, Изв. на Бълг. арх. д-во, т. III, 1912, 129.
- 568 Д. Дечев, Една сем. тр., 22.
- 569 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. тр., БИБ, I, 1928, т. III, 23.
- 570 Г. Кацаров, ИБАД III, 1912, 339.
- 571 Г. Кацаров, Тракийските беси, Изв. на Ист. д-во, 14.
- 572 Theopompus, История на Филип. Fr. 32 (Greuf)=Athen XII, 531-а, 532-а; вж. Г. Кацаров, Нови изследвания върху рел. на ст. тр. Спис. на БАН, LXX, 1945, 182.
- 573 Tit Livius, XXXVIII, 41; вж. Извори за Трак. и Мак., 155.
- 574 M. Rostovtzeff, Mém. présentés à l'Acad. des Inscr. XIII, 2, 399; вж. G. Kazarow, The Thr. Rid. and St. G., Antiquity, vol. XII, 1938, 290.
- 575 Babelon. Traité des monnaies grecques et rom. II, 1, 1043, бр. 1446; вж. Н. Мушмов, Антични монети, 377; Г. Кацаров, Битът на ст. тр. СбБАН I, 1913, 18.
- 576 G. Kazarow, Die Denkmäler, № 363, 1093, 14; Д. Дечев, Една сем. тр., 42.
- 577 Androtion, Fragm. hist. graec. I, 375, fr. 37; вж. Г. Кацаров, Битът на старите траки, СбБАН 1913, 40.
- 578 Б. Геров, Проучвания, 285.
- 579 Б. Геров, Романизмът. II, 114.
- 580 Б. Геров, Проучвания, 204.
- 581 Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев, Богомилството в България, Би-зантия и Западна Европа на извори, 1967, 43.
- 582 Fr. Cumont, Amer. Journ. of Archeol., XXXVII, 237.
- вж. G. Kazarow, Die Denkmäler, 14.
- 583 Pedrizet, BCH XVIII, 1894, 423 (Amphipolis); Kalinka ADB, 212 (Serdika).
- 584 Kalinka ADB, 286, 287; вж. G. Kazarow, Die Denkmäler, 292.
- 585 Д. Дечев, Една семейна триада, 46.
- 586 Д. Дечев, Трак. херос, 186.
- 587 Wilamowitz, Glaube, II, 9.
- 588 Б. Геров, Проучвания, 333.
- 589 Corpus Inscriptionum latinarum, Berlin, III, 14214.
- 590 Д. Дечев, Една семейна триада, 45.
- 591 М. Войнов, Вл. Георгиев, Б. Геров, Д. Дечев, Ал. Милев, М. То-нев, Старогръцко-български речник, II изд., 1943, 118.

- 582 А. Н. Веселовский, Разысканія в области русских духовных стихов, 1889, V.
 593 Philostrate Schol. Apoll. Rhod., II, 704; вж. Хр. Данов, Древна Тракия, 157.
 594 П. Динев, Дело на Кирил и Методий и развит на старата бълг. литература, Сб. 1100 г. славянска писменост, БАН, 1963, 10—11.
 596 G. Kazarow, Die Denkm., 90/1116.
 596 Д. Дечев, Трак. херос, 191.
 597 L. Robert, Hellenica, VII, 47. табл. VIII; вж. Хр. Г. Данов, Древна Тракия, 144.
 598 П. Ц. Любенов, Баба Ега, Сборник от различни вярвания, 1887, стр. \ 2.
 599 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 78, 666, 755.
 600 Пак там, Nr. 301, 399, 14.
 601 Пак там, Nr. 507.
 602 Пак там, Nr. 293, 375, 602, 603, 608.
 603 Д. Дечев, Очерк на рел. на ст. траки, 684.
 604 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 954, 12.
 605 Mendel, Catal. Musées Otom., III, 1333 AA, 1927, 329, Nr. 13; вж. Д. Дечев, Една сем. тр., 47.
 606 Daux, BCHL, 238, № 15; вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 45.
 607 Д. Дечев, Една сем. тр., 44.
 608 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 8, 79, 364, 453, 498, 507, 658, 946.
 609 Пак там, Nr. 210.
 610 М. Войнов, Вл. Георгиев и др. Старогръцко-български речник, 1943, 458.
 611 G. Kazarow, Die Denkm. Nr. 120, 271, 294, 374, 392, 796.
 612 Б. Денчев, Народни песни от Суворово, Варненско, Арх. ЕИМ, № 994.
 613 O. Seure, Rev. de phil. LIV, 107; вж. G. Kazarow, Die Denkm., 11.
 614 Perdrizet, Cultes du Pangée, Annales 24, Paris — Nancy, 1910, 20; вж. G. Kazarow, Die Denkm. 11.
 615 Archeologischer Anzeiger 1936, 425 mit Liter.; вж. G. Kazarow, Die Denkm., 11.
 616 G. Kazarow, Die Denkmäler. Nr. 12, 507, 604, 731.
 617 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 919, 13.
 618 Пак там, № 6, 110, 130, 135, 136, 157, 182, 184, 208, 209, 235, 236, 522, 710, 716, 758, 783, 797, 818, 890, 922, 923, 927, 957, 1001, 1020.
 619 Пак там, № 175, 223, 265, 401—403, 442, 482, 665, 1004, 1034.
 620 Wernicke, Re II 54 (2—17), 62 (20—23).
 621 Meyers kleines Lexikon, I, 79.
 622 Journal of Roman studies, London, XIV, 1924, 29, Nr. 8, S G 6, 408; вж. Д. Дечев, Една сем. тр., 42.
 623 Journal of hellenic Studies, 1904, № 173 (от Ликаония), J. R. S., 1924, 68, № 96=SEG 6, 526 (от Исаврия); вж. Д. Дечев, Една сем. тр., 42.
 624 Archäologischer Anzeiger, XXX, 1915, 166 сл.
 625 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 341.
 626 Пак там, № 331, 428.
 627 Пак там, № 302, 399.
 628 Пак там, № 303, 325, 333, 338, 354, 362.
 629 Пак там, № 305, 325, 354, 599.
 630 Пак там, № 428.
 631 Пак там, № 98, 16.
 632 Пак там, № 318.
 633 Пак там, № 599.
 634 Пак там, № 310.
 635 Пак там, № 844, 14.
 636 L. Robert, Hellenica, V, 1949, 56—57.
 637 G. Kazarow, Die Denkm., № 518, обр. 265 от Шуменско, и X. Шкорпил, ИАИ, XIII, 1939, 135, обр. 146 от Варненско.
 638 Д. Дечев, Една сем. триада, 45, бел. 3.
 639 Пак там, 44, заб. 9.
 640 И. Н. Вулич, Glas der serb. Akad. S XIV, 87; вж. G. Kazarow, Die Denkm., 16.
 641 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 318, 341.
 642 Пак там, Nr. 852; Realenz. VI. A. 484.
 643 Пак там, Nr. 505, 14.

- 644 Theodorescu, Buletinuil comm. monum. istor. 1915, 15, Nr. 38
обр. 45; вж. Д. Дечев, Една семейна триада, 46.
- 645 А. В. Рыстенко, Легенда о св. Георгии и драконъ, 312.
- 646 Corpus Inscriptionu latinarum, 7534.
- 647 Arch. Ertesitő, XXVI, 1906, 241.
- 648 В. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ, XVIII, 797; вж.
G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 177.
- 649 В. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ, XVIII, 796.
- 650 G. Kazarow, Die Denkm. Nr. 160.
- 651 Пак там, № 754.
- 652 Bulletin de correspondance hellénique, Paris, 36, 1912, 592, № 48; вж. Д. Дечев,
Тр. херос, 190; Една сем. тр., 42.
- 653 Известия на Института по българска история, 13, 1939, 139, обр. 149; вж. Д. Де-
чев, Една сем. тр., 42.
- 654 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 507.
- 655 Д. Дечев, Една сем. триада, 42.
- 656 Pindar Pyth. 3.12. (6); вж. Traemer, Re. 8 1115 (1—3) и Д. Дечев, Тр. херос, 189.
- 657 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 176.
- 658 П. Р. Славейков, Разни бележки, СбНУ, VI, 439.
- 659 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 778.
- 660 D. Decev, BIAV, XII, 1939, 285 sq, n. 6 (3), Kazarow, I, 292.
- 661 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ, XXVIII, 463.
- 662 Polien, Strategematon, VII, 22; вж. Извори за Трак. и Мак., 347.
- 663 Nikander, Theriaka, 458—482; вж. Извори за Трак. и Мак., 394.
- 664 Tit Livius, XXXVIII, 41; Извори за Трак. и Мак., 155.
- 665 Amian Marzelin, XXII, 8, 1—11; вж. Извори за Трак. и Мак., 396.
- 666 Mayers kleines Lexikon, I B., 1933, 107.
- 667 Platon, De civitas 327—328; вж. Извори за Трак. и Мак., 107—108.
- 668 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. тр., 36.
- 669 Strabon, Geographika, X, 3, 16; вж. Извори за Трак. и Мак., 220.
- 670 Tit Livius, XXXVIII, 41; Извори за Трак. и Мак., 155.
- 671 Lucian, Icaromen, 24; вж. Извори за Трак. и Мак., 297.
- 672 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, 34.
- 673 Пак там, 38.
- 674 М. Войнов, Вл. Георгиев и др., Старогръцко-български речник, 1943, 146
- 675 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, 33.
- 676 Пак там, 43.
- 677 Пак там, 37.
- 678 Пак там, 28.
- 679 Diodor, Bibliotheka, XVI, 23, 3; вж. Извори за Трак. и Мак., 194.
- 680 Д. Дечев, Една сем. триада, 41.
- 681 Orph. h. 50, 10; вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 682 Nonnos, Dionissica, 7, 304; вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 683 Archäologisches Beiblatt, VI, 31, 1 и R. A., 1913, II, 233, обр. 40, от Несебър; вж.
Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 684 AP VI, 44, 1; вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 685 Schol. Arist. Ran., 479; вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 686 Nonn. Dion. 37, 722; вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 687 Ps.-Arist. De mir. ausc. 842 (122); вж. Д. Дечев, Една сем. триада, 30.
- 688 Perdrizet, Cultes et mythes du Pangée, 1910, 64; Nilsson, Gesch. d. gr. Rel.,
533—534.
- 689 Deubner, Att. Feste 122; Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 533—534.
- 690 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, БИБ, ч. L, 8, III, 9.
- 691 Д. Дечев, Една сем. триада, 34.
- 692 Й. Захариев, Каменица, СбНУ, XI, 325.
- 693 Д. Дечев, Една сем. триада, 43.
- 694 Perdrizet, R A 1904, I, 20, табл. 1, и Cultes et mythes du Pangée, 1910, 2
табл. 2; вж. Д. Дечев, Тр. херос, 187.
- 695 M. P. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion, 427.

- 696 Perdrizet, В С Н, 24, 1900, 315, табл. 13, и Cultes et mythes du Pangée, 1910, 21, табл. 1; вж. Д. Дечев, Тр. херос, 187.
- 697 Д. Дечев, Тр. херос, 187.
- 698 Plutarch, quaest. gr., 36, 299, 538, А 4.
- 699 Д. Дечев, Една сем. триада, 48.
- 700 Нурроkratēs, De morbo sacro 1. вж. М. Р. Nilsson, Gesch. d. gr. Rel., 169, 685.
- 701 Euripides, Bakchen, 1189—1192; вж. Извори за Трак. и Мак., 41.
- 702 Walde—Pokorny, Vergleichendes Wörterbuch, 2, 325.
- 703 М. Р. Nilsson, Gesch. d. griech. Religion, 433.
- 704 Д. Дечев, Една сем. триада, 28.
- 705 Pauly—Wissowa, II R, I B, 115.
- 706 Perdrizet, Bull. de Corr. Hell., 1900, 312; вж. Г. Кацаров, Битът на др. траки, 39.
- 707 Strabon, Geographika, VII 3, 3; вж. Извори за Трак. и Мак., 210.
- 708 G. Kazarow, Realenz. XV, 227.
- 709 Б. Геров, Романизмът, II, 118.
- 710 Traemer, Roscher's Lexikon, 1, 615 (39—58).
- 711 Diodor Bibliotheca, IV 25, 4; вж. Извори за Трак. и Мак., 183.
- 712 G. Kazarow, Die Denkm., Nr. 83, 98, 145, 247, 259, 306, 307, 309—311, 315, 319—323, 326, 329, 330—332, 342, 346—348, 350, 351, 357, 381, 449, 565, 600, 621, 643, 702, 703, 748, 879, 1024, 1049.
- 713 Б. Геров, Проучвания, 269.
- 714 Б. Геров, Проучвания, 327.
- 715 Strabon, Geographika, VII, 35; вж. Извори за Трак. и Мак., 211.
- 716 Омир, Илиада X, 203—525; вж. Извори за Трак. и Мак., 9.
- 717 Euripides, Rhesus; вж. Извори за Трак. и Мак., 46.
- 718 Philostratos, Herikos, III 16—17; вж. Извори за Трак. и Мак., 383.
- 719 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, 32.
- 720 Polyaeus, Strategemata, VI, 53; вж. Извори за Трак. и Мак., 346.
- 721 Euripides, Rhesus; вж. Извори за Трак. и Мак., 47.
- 722 Владимир Георгиев, Тракийският език, 7.
- 723 Л. В. Шапошникова, Тайна племени голубых гор, Москва, АН СССР, 1969, 102.
- 724 Eriket, 31, т. IV, 357; вж. Г. Кацаров, Битът на ст. тр., СББАН, 1913, 8.
- 725 G. Kazarow, Beiträge, 108.
- 726 Herodot, Historia, V, 3; Извори за Трак. и Мак., 23.
- 727 Xenophon, Hell V 2, 17; вж. Г. Кацаров, Битът на ст. траки, СББАН, I, 1913, 14.
- 728 Plutarch, Alc., 36, 4; вж. Г. Кацаров, Битът на ст. траки, 14.
- 729 Pomponius Mela, De Chorographia, II, 1; вж. Г. Кацаров, Битът на ст. траки, 30.
- 730 Д. Дечев, Очерк на рел. на др. траки, 54.
- 731 Albert Dumont, Inscriptions et monuments figurés de la Thrace, Paris, 1877, 70 сл.
- 732 Хр. Данов, Древна Тракия, 215.
- 733 Strabon, Geographica X 3, 18; вж. Извори за Трак. и Мак., 220.
- 734 Б. Геров, Романизмът, ч. II, 120.
- 735 Ст. Младенов, Етимологичен и правописен речник, 1941, 191.
- 736 Б. Геров, Романизмът, II, 86.
- 737 История на България, 1961, 37.
- 738 Пак там, 38.
- 739 Вл. Георгиев, Исследования по сравнительно-историческому языкознанию, Москва, 1958, 128.
- 740 История на България, 1961, 40.
- 741 Пак там, 52.
- 742 Ал. Масуди; вж. Цв. Романска, Славянските народи, 1969, 210.
- 743 В. М. Макушев, Сказания иностранцев о быте и нравах славян, Спб, 1861, 145.
- 744 Цветан Тодоров, Лекции по славянска етнография, Културна част, 1958, 211.

- 745 G. Kazarow, *The Thr. Rid. and St. G.*, Antiquity, vol. XII, 1938, 294.
 746 Das Athener Volksbuch; вж. Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз., 84.
 747 K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.* 106, 128.
 748 Lexikon für Theologie und Kirche, Freiburg, 1960, IV, 690.
 749 K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 108—109.
 750 Пак там, 129, 281—288, 309.
 751 Пак там, 290, 301.
 752 Пак там, 165.
 753 Пак там, 164.
 754 Пак там, 293.
 755 Пак там, 294.
 756 Das Pariser Volksbuch, вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 141.
 757 Das Athener Volksbuch, 9, 37—10, 8; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 113.
 758 Das Athener Volksbuch, 1546, 16; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 112.
 759 Das Athener Volksbuch, 1546; вж. Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз. 84.
 760 Das Athener Volksbuch, 1546 (15, 18—16, 24); вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 116.
 761 Das Athener Volksbuch; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.* 117.
 762 Die Homilie des Arkadios von Cypern (79, 26); вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 207.
 763 Die Homilie des Arkadios von Cypern (79, 25); вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 204.
 764 K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 320.
 765 Хр. Данов, Древна Тракия, 118—122.
 766 Б. Геров, Проучвания, 276.
 767 Н. П. Кондаков, Македония, археологическое путешествие, Санкт-Петербург, 1909, 76—77.
 768 Das Athener Volksbuch, 1546; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 117, 155.
 769 J. G. II², 1367; срв. Prott. *Leges Graecorum sacral e titulis collectae*, I, 3; вж. Д. Дечев, Една сем. гр., 22.
 770 Paul Maas; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.* 319—320.
 771 Codex Justinianens, Paul Maas; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 319.
 772 K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, XII.
 773 Й. Иванов, Старобългарски разкази, 7.
 774 Dumont, I, с. 219, Picard. *Rev. hist. Relig.* LXXXVI, 152; вж. G. Kazarow, *The Thr. Rid. and St. G.*, 295.
 775 К. и Х. Шкорпил, Надпис и изображения на конници из разни краища на България, СбНУ, VIII, 70.
 776 Dumont, *Mél. d'arch.* 290; В. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ.
 777 Albert Dumont, *Inscriptions*, № 22; вж. В. Добруски, Матер. по археол. на България, СбНУ, XI, 70.
 778 Fr. Cumont, *J. R. S.* XXVII, 69, т. 34. G. Kazarow, *The Thr. Rid.* 295.
 779 М. Ростовцев, Современные записки, XVII, 309.
 780 Michael Rostovzeff, *Gesellschaft und Wirtschaft im römischen Kaiserreich*, Leipzig, B. I, 203.
 781 G. Kazarow, *The Thr. Rid. and St. G.*, 293—494.
 782 К. Иречек, Пътувания по България, 545.
 783 Иван Гошев, Един средновековен барелеф от Созопол, Принос към иконографията на драконопобедителите конници св. Георги и св. Димитър във византийското изкуство, София, 1929, 17.
 784 Пак там, 14.
 785 Пак там, 7.
 786 Пак там, 65—66.
 787 Пак там, 39.
 788 Ст. Л. Костов, Изображ. на св. Г. в бълг. нар. нак., 188.
 Пак там, 189.
 Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз., 67.
 Пак там, 67—68.
 Пак там, 70.
 J. B. Aufhäuser, *Das Drachenwunder des heiligen Georgs in der griechischen und lateinischen Überlieferung*, Leipzig, 1911, 25 сл.
 Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз., 51.
 Пак там, 45.
 Пак там, 47.
 J. B. Aufhäuser, *Das Drachenwunder des hl. G. in d. gr. und lat. Überlief.* I 76
 Н. И. Кондаков, Македония, археологическое путешествие, 1909, 238.
 Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз., 49—50.
 Die Übungspredigt aus dem Collegio greco aus XVI Jht; вж. K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überl.*, 232.
 K. Krumbacher, *Der heil. G. in d. gr. Überlieferung*, 296.
 Cod. Paris. Nr. 1604, saec. XI, fol. 171; вж. Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз., 87—88.
 Ръкопис № 381 от 1203 г. на Московската синодална библиотека; вж. Ив. Гошев, Един среднов. бар. от Соз., 88.
 Разказ за чудото на св. Георги с българина; вж. П. Динев, Старобългарски страници, 1966, 61—63.
 Хр. М. Лопарев, Памятники древней письменности, 1894, 4/7.
 Пак там, 6/7.
 Д. Маринов, Нар. вяра, СбНУ XXVIII 213.
 Д. Маринов, Пак там, 540.
 J. Venedikov, *Le syncrétisme religieux en thrace a l'époque romaine*, БАН ИИН, 1963.
 В. Георгиев, Исследования по сравнительно-историческому языкознанию, 101.
 J. G. v. Hahn, *Griech. und alban. Märchen*, II 49—62.

ДРЕВНЕФРАКИЙСКОЕ НАСЛЕДИЕ В БОЛГАРСКОМ ФОЛЬКЛОРЕ

Резюме

В настоящем труде рассматриваются болгарские народные весенние обычаи и обряды, сопровождающие главным образом самый большой народный праздник — день св. Георгия (Юрьев день). Разъясняя сущность этих обычаев и обрядов, автор указывает на их связь с языческой обрядностью. Они носят характер магических и культовых обрядов. Магические обряды дают основание говорить о таком отношении к миру, в основе которого лежат вера в существование некоей безличной жизненной силы и представление о внутренней связи между человеком и природой, составляющим единое целое. В магических обрядах отсутствует представление о посреднике между человеком и природой; предметы и явления сами по себе служат непосредственному осуществлению жизненных задач в соответствии с установленными „закономерностями“. Обряды, совершаемые в ночь перед праздником — днем св. Георгия, восходят к временам фракийского культа Диониса, описания которого не отличаются полнотой и точностью, поскольку до сих пор он исследовался на основании сведений лишь о тех его формах, которые имели место в Древней Греции.

Наряду с магическими приемами в день св. Георгия совершались и обряды, носившие культовый характер: бескровное жертвоприношение и принесение в жертву животных. Бескровные жертвоприношения свидетельствуют о том, что основным занятием населения ко времени их зарождения было овцеводство.

Все моменты, связанные с обычным закланием барашка в день св. Георгия, дают ясное представление о детально разработанном ритуале жертвоприношения в честь прадеда — хранителя домашнего очага, семьи, называемого стопаном. Общая трапеза являлась частью жертвоприношения и содержала все элементы, связанные с жертвой — пищей древних. Эта трапеза, происхождение которой связано с культом прадеда, укоренившись в быту болгарского народа, приобрела ярко выраженный социальный смысл. Некоторые сопровождающие ее обычаи указывают на прямое отношение жертвоприношения к семье и дому — как частной, семейной службы, и в то же время она носит общественный характер — как общесельская трапеза, устраиваемая на жертвище.

Основным культом болгар был культ стопана (хозяина) — духа прадеда-покровителя. А стопан являлся не только хранителем дома; он властвовал также над угодьями, домашними животными, поселениями. Вот почему у болгар наряду с очагом были культовые места — жертвища под открытым небом. Болгарский жертвеник под открытым небом, используемый и доныне как священное место, со всеми характерными для него элементами, мы видим на большинстве фракийских барельефов (в правой их части), посвященных фракийскому всаднику (херосу), и это показывает, что жертвоприношения совершались болгарями на месте бывших фракийских святилищ. Однако фракийские барельефы отражают в то же время и принятие жертвы духом прадеда. И здесь, в этих изображениях, с культом всадника можно связывать различные элементы обрядов, которыми сопровождается празднование дня св. Георгия.

„Хозяин“ перешел к болгарам от фракийцев как законченный образ. Однако народом он воспринимался двояко — и в виде змеи, и как дух, который может оборачиваться богатырем, всадником, поединником или животным. Эта двойственность перекликается с существующим и фракийцев двойственным отношением к нему, о чем свидетельствует изображение одновременно и всадника, и обвившейся вокруг дерева змеи, охраняющей жертвище.

Существует сходство между верованиями, в которых хозяин выступает как дух прадеда, как родоначальник в рамках отдельной семьи и рода, сходство между верованиями, сущность которых раскрывается в магических приемах, заклинаниях, молебнах и обрядах болгар и культе фракийского хероса, а также в эпитетах, посвящениях рельефных изображениях фракийцев — вотивных плитках. Сопоставление болгарского хозяина с культом хранителей домашнего очага у восточных и западных славян, у греков и римлян говорит о существенных расхождениях.

Уясняя сущность и черты образа хозяина у болгар на основе изучения народных обычаев и верований, открывая сходство между культом хозяина и культом хероса (фракийского всадника). Проследив развитие болгарского фольклора, можно проникнуть и в сущность фракийского культа всадника. Толкование фракийских вотивов, которое дает автор, основанное на дошедших до нас исторических сведениях и знаний болгарского фольклора, как и на изучении археологических памятников на фоне исторического развития и в свете классовой определенности, позволяют сделать вывод, что основным фракийским культом был семейно-родовой культ прадеда; что фракийцев не имел места развитый культ богов. Этот взгляд объясняет отсутствие установленного типа всадника, наличие рельефных изображений и на могилах, как и многообразие, которым отличаются фракийские вотивы, что обусловлено дифференциацией хозяйственной жизни в отношении места и времени. А то, что отдельной личностью придавалась особенная значимость, о чем свидетельствует хотя бы почитание прадеда-покровителя, как бы раздвигало рамки культа. С уподоблением отдельного главы семейства прадеду-хранителю

перекликаются болгарские предания о хозяином. В испытывавшей на себе эллинистическое влияние среде зажиточных фракийцев, заметно стремление к возвеличению, „героизации“ усопших родичей и близких.

Носившее магический характер мироощущение, исключавшее посредничество богов между человеком и природой и которое получило особенно большое развитие у нашего народа, конкретная бытовая определенность духа прадеда-покровителя (хозяина), его органическая связь с людьми, его бытование в тесных рамках семьи и рода, угоды и поселения объясняют причину отсутствия богов в верованиях болгар. Все это помешало развитию у них идеи об оторванных от человека божествах, предпосылки к чему имелись еще до их появления на Балканском полуострове, как это явствует из самого факта существования культа богов у восточных и западных славян. И то, и другое можно объяснить лишь наличием местного фракийского влияния, поскольку и у греков, и у римлян возникает и принимает весьма большой размах культ богов. Культ стопана существует и после обращения народа в христианство, причем к нему „прирастают“ христианские святые как духи-хранители, и это приобретает характер такой естественной, органической связи, что святой у нас как бы уподобляется хозяину.

Дата 23 (23—25) апреля — день самого большого народного праздника, по-видимому, была заимствована у фракийцев, которые посвящали дни 21—23 апреля прадеду-хранителю, о чем можно судить по празднованию Бендидий и по дате, отведенной для заимствованного фракийцами у римлян праздника Палилии. Позднее возникновение церковного культа св. Георгия можно объяснить большой продолжительностью процесса его утверждения, что исключало развитие этого культа в самих христианских церковных кругах. Не сумев вытеснить бытовавшее в пределах Римской империи языческие празднества, связанные с фракийским культом всадника-хранителя, церковь провозгласила его праздником одного христианского героя, существование которого, однако, не доказано.

Дух прадеда-хранителя у фракийцев отвечал представлению о праотце и праматери, и это явствует как из одинакового восприятия хероса и Бендиды, так и из представления римлян о заимствованном фракийцами, как мы полагаем, культе Палеса, принимавшего и образ мужчины, и образ женщины. Этим можно объяснить и почитание земли („Храни-поле“), представленной в образе женщины. Этот культ земли выражается в выполнении обрядов на второй день торжеств в честь св. Георгия, чем и объясняется и само название „*da dale me*“, которое переводится как „храни меня(нас)земля“. Эта формула фракийского заклинания говорит также о существовании у фракийцев безличного культа земли, зародившегося во времена патриархата, культа, который при патриархально-родовом общинном строе сочетался с культом отца, прадеда и составлял с ним единое целое. Связь праздника св. Георгия с культом земли, культа земли с культом прадеда коренится в глубокой древности и может идти, как следует заклю-

чить, принимая во внимание характер многих обрядов, только от древних фракийцев. Поэтому магический культ земли и предшествует раздник св. Георгия, и завершает его. У фракийцев, в отличие от греков, отсутствует образ женщины-супруги, как нет его и в народных верованиях болгар. У болгар бытует безличный культ земли как некоей силы, подобной тому, какой существовал, по-видимому, у древних славян и у фракийцев. Земля как нечто безличное „*Semele*“ выступает только у греков в образе богини.

Фракийцы не имели письменности. Их древняя культура, истоки которой теряются в глубине веков, подобно загадочной Атлантиде ставила очень мало зримых свидетельств своего существования. Тут можно говорить о совсем незначительном количестве материальных памятников, и главным образом о фольклоре и духовной жизни народа, который населяет земли древних фракийцев, т. е. о факторах, принятых во внимание в качестве источника.

В своих исследованиях болгарских народных песен автор отмечает, что имеются все основания говорить о средневековом песенном фольклоре. К истокам средневекового болгарского фольклора ведут также народные сказки и легенды. Обращаясь к легендам и сказаниям средневековья, автор черпает сведения о некоторых представлениях и взглядах фракийцев и указывает на пути преемственности, в данном случае — на сохранение и переосмысливание болгарскими древнефракийских легенд, связанных с основным культом фракийцев — культом хероса (всадника). В настоящем труде анализируется легенда о св. Георгии и драконе и устанавливается ее непосредственная связь с основными обрядами, сопутствующими торжествам в честь св. Георгия. Этот анализ позволяет разглядеть под множеством характерных для легенды наслоений ее основное ядро, охватывающее бразы и мотивы, которые встречаются в ряде болгарских народных сказок, создававшихся на основе представлений, отвечающих той стадии развития, на которой могли возникать предания и верования, связанные с культом фракийского всадника (представление о св. Георгии как о дарителе воды и как о существе, имеющем отношение к подземному царству). Появление этой легенды, пронизанной жизнеутверждающим чувством и верой в возможности человека, легенды, призывающей противостоять страданию, а не переносить его смиренно как нечто predetermined, не было подготовлено каким-либо предшествующим периодом развития; возникшая в то время, когда и на Востоке, и у греков уже иссяк источник творчества, предназначенная для прославления св. Георгия. Она в XI—XII в. внезапно возмуждает его культ. Это можно объяснить лишь действием какого-то нового фактора. А таким новым фактором в те времена могло быть только обращение болгар в христианство и захват болгарского государства Византией — события, в результате которых в христианский мир и в Византию вливается духовное богатство народа, включающее в себя целый ряд сохраненных и переосмысленных им фракийских верований и преданий, связанных с культом всадника.

OLD-THRACIAN HERITAGE IN THE BULGARIAN FOLKLORE

Summary

Образ восславляемого в народных песнях героя-всадника возникает на той же основе, что и культ св. Георгия, и если атрибуты всадника-хозяина как хранителя семьи, дарителя плодородия и здоровья воплотились в образе св. Георгия, то атрибуты всадника-воина — в образе Крали Марко, а последний выходит за рамки культа и по этой причине на протяжении столетий претерпевает творческое развитие, постоянно переосмысливается в общественно-политическом плане, чтобы на каждом этапе развития народа отражать его идеи. В болгарском фольклоре никогда не иссякал источник верований, преданий и легенд о герое-всаднике, и богатырь Крали Марко — последнее звено в цепи перевоплощений древнего героя-всадника; это преемник хероса, и в жилах его течет та же фракийская кровь. Мифические черты у Крали Марко — это следы того изначального образа, на который как бы наслаивался его образ в процессе исторической конкретизации.

Общие выводы, к которым приходит автор настоящего труда, воссоздают более или менее полно процесс такого наслаивания в болгарском фольклоре (в самом широком смысле этого слова) как существенного фактора в его развитии, указывают на связь наиболее характерных традиций духовной культуры болгар с древнефракийским наследием и тем самым обосновывают в немалой степени право болгар считать себя прямыми наследниками одной из наиболее древних культур в истории человечества.

The study surveys Bulgarian springtime folk customs and rites, centred mainly in the principal folk holiday — St. George's Day, and by explaining their nature, outlines their connection with the ancient pagan ritual. To be traced in these customs are magic and cult formulae. The magic rites justify the assumption of an entirely magic outlook on the world based on the belief in the existence of a specific life force, impersonal and material, and on a comprehension of man and nature as bound in an inner relationship. The concept of a mediator between man and nature is absent in the magic rites; life tasks are effected directly, — in and through the objects and events, on the basis of established 'laws'. The sacraments performed in the night before St. George's Day lead back to the Thracian cult of Dionysius which has so far been arbitrarily and imperfectly described, solely on evidence of its forms in ancient Greece.

Along with the magic ceremonies on St. George's Day rites were performed of a purely cult nature: bloodless and blood sacrifices. The bloodless sacrifices indicate that sheep-breeding was the main livelihood at the time when they appeared. All moments of the traditional killing of the St. George's Day lamb are part of an elaborately detailed blood sacrifice to the ancestor-protector of the home and the family, the so called master. The common meal was a necessary component of the sacrifice ritual and contained all elements of the feast the sacrificed animal was eaten at in ancient days. Related in origin to the ancestor cult, this common meal came to have a deep social meaning for the Bulgarians. Some of the customs accompanying it reveal the direct connection of the sacrifice with the family and the home, since this was a private family service, besides having a social relevance as a village service (the whole community partook of the sacrificed animal at the local sacred site).

The chief pagan cult of the Bulgarians was the cult of the master — the spirit of the ancestor-protector. But not only the home and the family had their masters — so had the village grounds, the settlement, etc. For that reason parallelly existing with the hearth there were consecrated places in the open — the village sacred sites. The Bulgarian sacred site which has preserved its function till most modern times is to be found with its typical elements on the right side of most Thracian reliefs dedicated to the heros, and this goes to prove that the Bulgarian sacred site dates back to Thracian times and actually lied over ancient Thracian shrines. The Thracian reliefs also reflect the ritual aspect of the sacred site

as a place of ordinance — namely, the acceptance of the sacrifice by the spirit of the ancestor. The marginal figures on these reliefs relate various instances of the St. George's Day rites to the cult of the horseman. The master was passed on to the Bulgarians by the Thracians as a finished character. The folk beliefs in the master reveal its dual presentation — as a serpent or an invisible spirit, which could also appear in the form of a hero, a horseman, a dead man or an animal. This duality echoes a corresponding duality in the Thracian parallel images of a horseman, and a snake wound round a tree, as wardens of the sacred site. Yet another similarity is to be observed between the beliefs in the master as the spirit of the ancestor and a progenitor dwelling in the circle of the separate family or clan (beliefs linked with the land and sounded in the incantations, prayers and rites of the Bulgarians), and the beliefs in the Thracian heros, reflected in the epithets, dedications and images depicted on the Thracian consecration reliefs. If we compare the cult of the hearth spirits worshipped by the Eastern and Western Slavs and by the Greeks and Romans and the belief in the master we shall mark some differences.

By outlining the character of the master in the Bulgarian tradition on the basis of the Bulgarian folk customs and beliefs and by establishing some common features between the cult of the master and of the heros a feed-back is achieved which allows one to arrive at the essence of the Thracian cult of the horseman via the living vestiges of pagan rites in the Bulgarian folklore.

An analysis of the interpretation of the Thracian sacred site reliefs in the context of the historic data available and in the light of the Bulgarian folklore, and a scrutiny of the archaeological monuments from an evolution and class pertinence angle lead up to the conclusion that the family-clan cult of the ancestor was the basic cult with the Thracians, and that they had no cult of gods. This concept explains the absence of a strict type of the horseman, the occurrence of reliefs on tombs, and the diversity of form of the Thracian sacred site reliefs, determined by the differentiation of the economic life along temporal and territorial lines. In its turn the higher importance of the individual person — appearing as an ancestor-protector — was that reason the his cult sometimes was introduced into a wider circle. A replica of this elevation of a head of a family to an ancestor-protector is to be found in the Bulgarian tradition of the master; and in the process of this development of the cult among the hellenized Thracian upper-class the heroization of dead relatives emerged.

The magic attitude to the world which excluded the mediation of gods between man and nature and which developed to a particular degree among our people, and the concrete position of the spirit of the ancestor-protector in everyday life, its blood connection with its worshippers and its close relation to the family circle, to the clan, the village grounds and the settlement, explain the reason why the Bulgarian Olympus was not populated. These factors did not allow the idea of gods detached from man to develop on Bulgarian soil, though a prerequisite for that idea had existed before the arrival of the Bulgarians in the Balkan peninsula — the Eastern and the Western Slavs had their god-cults. Either fact is simply

explained by a local Thracian influence, as Greek and Roman alike had created a vast cult of gods. The people continued to respect the cult of the master even after they adopted Christianity and the Christian saints clung to it and thrived as protector-spirits to such an extent that they adopted the features of the master.

The dates April 23-25 when the greatest people's holiday was celebrated were probably taken from the Thracians who had certainly dedicated the 21 to the 23 of that month to the ancestor-protector (we must take into consideration the date of the Bendidas and of the holiday Palilia, which the Thracians borrowed from the Romans, to convince ourselves in that). The cult of St. George appeared too late in the Church. That can be explained by the prolonged process of its adoption, which excludes the possibility of its germination within the Christian Church. Unable to suppress the solemn pagan celebration of this day, connected with the Thracian cult of the horseman-protector in the lands of the Roman empire, the Church proclaimed it the day of a Christian hero whose existence has virtually not been proved.

The Thracians connected the spirit of the ancestor-protector with the idea of a forefather and a foremother and that is proved by the identity of the concept of the heros and Bendida and of the Roman concept, in our opinion borrowed from the Thracians, of Palles as a man and a woman. This also explains the traditional celebration of "Keep-Me, Field" presented as a feminine character, on the second day of the holiday of St. George; "Keep-Me, Field" can be referred to the Thracian magic formula "da dale me" and explained as its Slavonic translation. This formula points to the existence of an impersonal cult of the land with the Thracians, dating back to the matriarchate, closely linked in the patriarchal primeval society with the cult of the father, or rather, the forefather, and inseparably connected with it. The connection of St. George's Day with "Keep-Me, Field" and of the cult of the land with the ancestor is very ancient and it can only be old Thracian as some rites go to prove. That is why the magic cult of the land is an overture and a closure of St. George's Day. The Thracians did not have the character of the woman and wife which existed in the Greek tradition and the same notable absence is observed in the popular beliefs of the Bulgarians. The Bulgarians, had an impersonal cult of the land, an entity, which had probably been professed by the Thracians too. The land as an impersonal entity — Semele, appeared in the Greek tradition in the image of a goddess.

Like the mysterious Atlantis, the ancient culture of the Thracians, buried under the ages with no Thracian letters to record it, has left its traces in few material monuments and primarily in the folklore and the spiritual culture of the people who inhabited their lands but they have not been so far taken into consideration as a source.

In his study of the Bulgarian folk songs the author has pointed out that speculations about a medieval folklore are fully justified. Medieval Bulgarian folklore exists in the legend and fairy tale genre too. Thracian concepts and ideas are detected in some medieval stories and legends and the explanation of this lies in the preservation and reconstruction on

Bulgarian soil of old Thracian legends connected with the Thracian cult of the heros. The author has analysed the legend of St. George and the Dragon and has proved that it is directly linked with the main rites performed on St. George's Day. By the analyses of the legend several substrata are revealed and its core is isolated; it is found to contain images and motifs occurring in a group of Bulgarian folk songs and characteristic of that stage of development, at which the beliefs and traditions connected with the cult of the Thracian horseman could have sprung up; the concept of St. George as a giver of water and as being related in some respects to the underworld. This legend, full of a life-asserting feeling and faith in the power of man to overcome suffering instead of humbly bearing it as his doom, had emerged spontaneously, with no preceding evolution at all, at a time when there was no creation about St. George both in the East and in Greece. In the 11th-12th centuries it suddenly aroused an enthusiasm over his cult and it flourished rapidly. This could have only been determined by a new factor, and such a new factor at the time was the conversion of the Bulgarians into Christianity and the subordination of the Bulgarian state to Byzantium, events which brought the Bulgarians, with all their treasure of Thracian beliefs and traditions, connected with the horseman, which were preserved and reshaped by them, to Christendom and Byzantium.

On the basis on which the cult of St. George has developed another character has also grown — that of the hero-horseman in the folk songs. The attributes of the Thracian horseman, protector of the livelihood and the life of the family, giver of fertility and health, has concentrated in St. George, and the attributes of the mounted warrior has centered in Prince Marco — a character which drifts away from the cult. Having undergone perpetual creative changes during the centuries, it acquiesces a new social and political treating so that it could be always connected with the concrete reality, and incarnate the people's ideas at every stage of their development. There has always been an undiminishing flow of legends and tales about and beliefs in the hero-horseman in the Bulgarian folklore and Prince Marco is the ultimate embodiment of this ancient hero; Thracian blood runs in his veins like in St. Georges. The mythical traits of Prince Marco are the traces of the original character to which other features have been accumulated in the process of his historic concretization.

The general conclusions of the work tend to assume that a lot of strata, in the widest sense of the word, have been accumulated in the Bulgarian folklore during the centuries and a considerable part of them reveal the presence of old Thracian heritage in some typical features of our spiritual culture, and this to a large extent gives us, Bulgarians, the right to claim direct succession to one of man's oldest cultures.

ALTTHRAKISCHE ERBSCHAFT IN DER BULGARISCHEN FOLKLORE

Eine Zusammenfassung der Arbeit ist in „Thracia“ (Primus congressus studiorum Thracicorum) in aedibus Academie literarum bulgaricae, 1972, S. 315–325, veröffentlicht.

СЪДЪРЖАНИЕ

ЕВГЕНИЙ К. ТЕОДОРОВ (1903—1980) — В. АНГЕЛОВ	V
БИБЛИОГРАФИЯ НА НАУЧНИТЕ ПУБЛИКАЦИИ НА ЕВГ. К. ТЕОДОРОВ	XXII
УВОД	5
ХАРАКТЕР И НАРОДНО СХВАЩАНЕ НА ПРАЗНИКА ГЕРГЬОВДЕН. ...	9
НОЩ НА ОСНОВНИТЕ ГОДИШНИ ОБРЕДИ	11
Обредно къпане и измиване с роса	11
Обреди с вода: къпане и измиване в извори и реки	12
Носене на вода и роса в къщи	19
Бране на треви и цветя, откръшване на клонки и обредни закичвания. .	21
Обреди за плодородие в нивите и кошарите	28
ОБРЕДИ С ОГЪН	33
ОБРЕДИ В КЪЩИ С ВОДА, РОСА, ТРЕВИ, ЦВЕТЯ И КЛОНКИ	37
Пиене на цветна вода, измиване и ръсене с нея	37
Окичване с треви, цветя и клонки в къщи	39
Обреди около домашния добитък	41
Гадания	42
ОБРЕДИ НА РАЗЛИСТЕНО ДЪРВО	45
Теглене на разлистено дърво	45
Люлеене на разлистено дърво	46
ОБРЕДЕН ТАНЕЦ	50
СЪЩНОСТ НА ОБРЕДИТЕ, СВЪРЗАНИ С ВОДАТА, С ТРЕВИТЕ, ЦВЕТЯ- ТА И С РАЗЛИСТЕНОТО ДЪРВО	64
БЕЗКРЪВНИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ	71
Жертвоприношение с обредни хлябове	71
Приношения с мляко	77
КРЪВНИ ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЯ	81
Задължителна семейна кръвна жертва	81
Жертвеният обред	85
Обща трапеза	94
СЪЩНОСТ НА КРЪВНОТО ЖЕРТВОПРИНОШЕНИЕ НА ГЕРГЬОВДЕН. .	102

ОБРАЗ И СЪЩНОСТ НА СТОПАНА	123
НАРОДНИ ВЯРВАНИЯ В ДОМАШНИ ЗАКРИЛНИЦИ У ИЗТОЧНИТЕ И ЗАПАДНИТЕ СЛАВЯНИ.	135
КУЛТЪТ НА МЪРТВИТЕ И НА ДОМАШНИТЕ ЗАКРИЛНИЦИ У ГЪРЦИ И РИМЛЯНИ	144
СЪЩНОСТ НА ТРАКИЙСКИЯ РЕЛИГИОЗЕН КУЛТ И ВРЪЗКАТА МУ С ОСНОВНИЯ ЕЗИЧЕСКИ КУЛТ У БЪЛГАРИТЕ	155
ТРАКИЙСКИЯТ ХЕРОС И СВ. ГЕОРГИ	205
ПРОИЗХОД НА НЯКОИ ЛЕГЕНДИ ЗА СВ. ГЕОРГИ	219
ДРЕВНОТРАКИЙСКИ ЧЕРТИ В ОБРАЗА НА ГЕРОЯ-КОННИК В БЪЛ- ГАРСКИТЕ НАРОДНИ ПЕСНИ ЗА СВ. ГЕОРГИ И КРАЛИ МАРКО	239
ПРАЗНИКЪТ РАНОПОЛИЯ	253
ЗАКЛЮЧЕНИЕ	262
ОСВЕДОМИТЕЛИ	272
ЛИТЕРАТУРА	275
РЕЗЮМЕТА	290

ЕВГЕНИЙ К. ТЕОДОРОВ

ДРЕВНОТРАКИЙСКО НАСЛЕДСТВО
В БЪЛГАРСКИЯ ФОЛКЛОР

ВТОРО ФОТОТИПНО ИЗДАНИЕ

Редактор Любов Йонева, Художник Емил Станкулов,
Технически редактор Зара Зидрова, Коректор Здравка Тодорова

Издателски индекс 273

Формат 60×84/16 Печатни коли 20,38

Печатница на Академичното издателство
„Проф. Марин Дринов“ — 1113 София,
ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

ISBN 954-430-498-3

стр.
17
18
22
27
58
63
64
74
93
113
117
117
118
119
125

137
142
144
144
145
145
148
149
151
152
157
160
169
176
191
192
193
194
199
226
231
233
258
299

Печатни грешки

Ред	Напечатано	Да се чете	По вина
5 отдолу	разкривали	разкриват	автора
4 „	оргаистичн	оргаистични	„
11 отгоре	свртика	сврѣтика	„
4 отдолу	αἰταχος, θυλλα	αἰταχος, θυλλα	„
2 отгоре	алайлаз	алайлар	печатницата
6 „	и в „Г“	и в „И“	„
4 отдолу	видимото	невидимото	автора
14 „	топчета:	топчета)	печатницата
3 „	странно	старинно	коректора
7 „	установявал	установявали	„
15 „	посещение	посвещение	печатницата
12 „	„конник“	„конник	коректора
7 отгоре	светилище	светилище“	автора
9 „	широколъшко	широколъшко	коректора
9 отдолу	В Охрид	Разпространението на това вярване се вижда от обстоятелството, че в Охрид	редактора
5 „	карцелуите	карцелците	печатницата
16 отгоре	и някъде	та някъде	редактора
3 „	у гърците	у гърци	коректора
3 отдолу	Παρενιαλία	Παρενῆαλία	„
1 „	ζόσοφοια	ζόδοφοσια	„
6 „	αρχηγετες	αρχηγέτης	автора
22 „	parenstis	parens—tis	„
9 отгоре	прониква	проникват	коректора
15 отдолу	compitalesi	compitales	печатницата
21 отгоре	geninus	genius	коректора
2 отдолу	, след	. След	„
19 „	καταχυνίος	καταχυνίος	автора
15 „	да обработват	да обработваш	„
17 отгоре	πάσιος, πάτςος	πάτςος, πάτςως	„
20 отдолу	с духа на	с култа на	редактора
17 отгоре	с обредни	с обредите	коректора
7 „	Δεσταλαις	Δεσσαλας	„
8 отдолу	псевдо-Еврипид	Псевдоеврипид	„
17 „	те са станали	та са станали	„
1 „	герои	герой	„
22 „	гръцките приказки	гръцката приказка	автора
15 отгоре	формула“	формула	„
2 „	gham	ghdm	печатницата
2 „	literarum	litterarum	автора