

МЕДНОТО ГУМНО, ДИОНИС И СВАТБЕНИТЕ ИГРИ

(Иван Венедиков: пътища пред тълковното поведение)

ЕНЧО МУТАФОВ

1.

Ето ни пред нова идея. Склонен съм да кажа не само нова, а истинска. Нови идеи се появяват, но истините им не са гарантирани. Авторът на тази идея не може да се сравни с друг. Нито с фолклорист (ще стане дума), нито с медиевист, нито с историк.

В новата ни култура Иван Венедиков продължава стореното през Възраждането. Той продължава със свои средства прозренията на неколцина големи умове. Това е мисия, която настоява за най-трудното: да върне затлачени следи в културата, да озвучи тяхната неподозирана стойност и сила. Тези следи не са музейни. Те са в нас — в културата, която ражда поведението и мисленето ни. Тези следи бяха активизирани през Възраждането. Тогава народната ни култура доби нови черти. Но не за дълго. След този звезден час на българския живот следите отново се изгубиха и продължиха пътя си по своя закон: да избухват навремени остро, взривно, от незнаята дълбочина. Те са живи там. За да оживеят, нужен им е не делникът на българския ни живот и култура, а празникът (ползвам думата условно) — високата точка на нашето битие. Проявата на тези следи настъпва при умове и дарби с особено прозрение.

Над тези следи тежи проклетие. Три пъти те са засипвани с нещо чуждо, два пъти догонваме чуждото нещо, без нуждата да е прояснена на инициаторите. Нуждата е била мощна, изглежда неизбежна, но едва ли е била наложителна: първия път политическа (покръстването), втория път провинциален комплекс (европеизацията). Не слагам междинното проклетие, османското. То е може би най-благого — в известен смисъл е дори преграда за чуждите неща. И двата случая, и при покръстването, и при европеизацията българите се превъоръжават с чужди явления; и в двата случая културата се пренарежда с друга култура. В първия случай беше пожертван собственият ни космос. Той не беше изживян и неговото угнетяване с официална култура беше една трагедия. Във втория случай започнахме да се превъоръжаваме с чужди неща, преди да сме се въоръжили със свои. Или след като сме забравили своите — да се изразя по-конкретно. Християнизацията като „цивилизоване“ (интересно, другите култури, и най-първичните, не са ли „цивилизации“; и от каква отправна точка налагането на една култура върху друга ще се нарича „цивилизоване“?) би била полезна и потребна, ако драстично не беше изместила нещо жизнено. Европеизацията като „цивилизоване“ (същите въпроси) би била и е още полезна, ако изхождаме от нашите жизнени въпроси. Тази жизненост на културата през вековете, за която говоря, е различна, но е жизненост. До девети век тя е живяна открито и необходимо в културата, официалната и народната. През Възраждането нейният народен импулс излезе на преден план и образува сърцевината на явленията „Българско възраждане“. Тя и този импулс се противопоставят на буржоазността, на европеизма. Последните са видимата,

дори натрапчивата черта на Българското възраждане. Но това не им пречи да са неговият епидермис. В нашето време другият, съкровеният, истинският импулс се живее пак по-скрито, забравен в подмолите. Но пак съществува. Народната култура го пази плътно, с памет за извора си. Този „спомен“ беше по-мошен отколкото „умът“, самосъзнаването на културата. Допреди столетие официалната християнска култура живееше декласиран живот. Тя бе стигнала дотам да бъде част от народната култура, вид народна култура. Причината за това (може би уникално в света) явление не е само липсата на държава, т. е. на институция, която да има нужда от официалност. Причината е в нещо, което ще бъде една от темите на тази работа: обсебването на онази официалност (християнската), изласкала предишната ни жизнена официалност (езическата). Разбира се, отсъствието на държавност прави това смесване-обсебване по-безпрепятствено. В културата има такъв принцип: като имаш свое, чуждо не се догонва.

Под второто догонване лежат две причини: незнаене на собствената истина и забулените пътища към нея. Народната култура, фолклорът бе най-видимият път. Но изследователските средства го затлачиха. Затлачването бе осъществено във всички зони на културата, но най-печално е там, където би следвало мисълта настойчиво да раздипля наслоените гласове и да стигне до дъното, до началата. Фолклорът, народната ни култура бе съвместно събирана и систематизирана от ревниви хора. Но повечето, ако не всички, няхаха представа за нейния възглед. Тя бе гледана също през европейска гледна точка. Последница на тази гледна точка бе олитературяването на фолклора, наукоподобното описателство. Полезен с дългогодишно събирачество и описване, този подход в наше време показва потискащата си несъстоятелност. Показва я във времето, когато събрано и описано трябва да се освети с възглед. Такъв няма. А това не е безобидна липса. Липсата става нещо опасно. Тя предлага насоки, от които не се нуждаем.

Ето в кое е мисията на Иван Венедиков. Той съкращава излишния път и предлага друг — рискован и затова още по-примамлив, пред тълковното поведение.

Интересуващите ни древни „езически текстове“ не са записани. Ние не знаем как е мислил народът ни преди тридесет-четиридесет поколения. Средството да разберем това е да го издирим в жилавите, в „охранните“ му форми: в празника, песента и преданието. То е главно средство. Но има и странично — в оскъдната езическа документация; в ругателните документи на официалната идеология след девети век; в странични документи; в съпоставяне на нашия с друг исторически живот; в дирене на изворови данни за културни явления, близки или подобни на нашите.

Закон на културата е нищо жизнено да не се губи независимо какво го притиска. Всяка съществена реалия намира новия си живот. Намира го и прекъснатите реалии. Официално прекъснати, те стават народна култура. Вместо исторически документ стават предание, легенда, песен и приказка. Народната памет е дяволски ревнива. От ръка на ръка, от поколение на поколение мотиви, конструкции и форми (или както Проп би казал — функции) се предават и живеят, дори когато певецът и слушателят не разбират съвсем смисъла им, дори когато ги изкривяват под натиска на нови реалии.

При това се пластицизира, изливат се в предметни изобразителни форми. И тук същият закон. Валентин Ангелов показва как той действа в светая светих на християнската мисъл — иконостаса, също и в друга важна част на сакралното пространство на християните — неговото опазване, апотропеите. Иконостасът и каменните апотропейни пластики по външната страна на черквата са преакцентувани в основни свои зони и функции, превзети са от друга пластична и възгледна идея.

„Медното гумно на прабългарите“ и „Златният стожер на прабългарите“ са двете книги на Иван Венедиков, които ще ползвам. Към другите многобройни негови публикации няма да прибягна. Защо не са много публикациите на седемдесетгодишния изследовател, има причина, към която ми е противно да се обръщам. Във всеки случай мнозина са фолклористите и медиевистите, сред които тези книги предизвикват раздразнение. Една млада учена, асистентка по фолклор, ако не греша, сподели, че няколко пъти зачитала „Медното гумно“, но не можела да продължи. Тези думи уче-

ното девойче каза не, както може да се очаква, смутено, а раздразнено. Малко ме интересува настроението на една фолклорна асистентка, ако не бях уверен, че то е лакмус, че отразява нещо. Възгледът на Венедиков е чужд на тези и подобни хора. Те не са учени на подобно тълкуване. То и методът на постигането му са непривични за тях, невъзможни. Отклонението от това на което са ги научили, е неразбираемо и нежелателно.

Венедиков например изобщо не е встъпвал в техния тълковен маниер и последиците са налице: при такъв лесен достъп до титлите (знаете какви гротескни случаи на професори имаме!) той няма титла, при тези книги и при тази патриаршеска възраст. Доколкото знам, научното титулуване по заслуги му е отказано. Можех да проверя истината, но предпочетох съвкупността от възможните варианти — който и от тях да е реалният, е все недоразумение.

Шегувал съм се с фолклористи и медиевисти, че „Медното гумно“ и „Златният стожер“ направиха заниманията им излишни или периферни. Хуманитарни науки, особено народоведски, които не постигат възгледа на своя народ чрез изучаваната зона, не си струва да се възприемат сериозно.

Ще прибегна до няколко характеристики на Александър Фол — не заради авторитета на този изключителен учен, а заради това, че той даде гласък на трактовката в една наука, каквато е нужен и на други подобни науки, с обсег нашето минало, култура и мисли.

Такава българска книга читателят не е държал в ръка. Неговият метод е пионерски, той анализира реалните с данни от езическия български и тракийски период. Венедиков отказва онази наука, която, обременена от някои известни учени, схвашаше (понякога схваща и сега) фолклора като резултат от литературнопонятийно, а не митологическо мислене и сетивност. Според хипотезата на Иван Венедиков — щастлива и неочаквана — българският юнашки епос не е създаден, както е възприето в научната литература, към и след падането на България под турско робство (за да бъде записан през XIX, XX век), а между края на VIII и X век. Сватбата е централен изследователски мотив и самите сватбени игри са разказ на космогоничен мотив, но на социално равнище. Тази книга създава нова проблемна ситуация, в това е стойността ѝ, а не в решенията на въпросите. Най-добрият подход към нея е да потърсим нашите решения на създадената проблемна ситуация, мястото ѝ в културата на тълкуването.

Двете книги, които са една в два тома, стояха доста по книжарниците. „Медното гумно“ излезе през 1983 г., виждах я по рафтовете 4—5 години. „Златният стожер“ излезе през 1987 г. и още може да се намери. За необичайната книга не всякога се намира читател. Трябват още като нея, трябва контекст за него. А следовници? Ще се разработи ли по-нататък новата проблемна ситуация? Ако нямах надежда, не бих написал тази статия.

2.

За какви прозрения на големи българи стана дума?

На Паисий, който „вгражда“ своята „История славяноболгарска“ като пророческа книга, раздел на Библията, като модел на летопис. На Раковски, чиито мощни прозрения бяха наречени по-късно от авторитетите на „догонването“ наивни и произволни. На Ботев, чиято светогледна система е изградена върху мотиви и мотивации на древния ни езически космос и чиито убеждения, изразени в статии и рецензиите му, са насочени към причините за етническото и държавното ни разцепление, към смъртоносната ни болест — византизизма. На Васил Левски, чиито комитети са отглас на богомилските общини, на идеята „държава в държавата“. На Йовков, чиито разкази почти без изключение визират песенно-легендарни мотиви от същия този космос, от неговата незаличена глъбина. Сигурно не са само тези умове.

Идеята на Венедиков върви по същите следи. В нея има и нещо специфично. „Медното гумно“ и „Златният стожер“ имат две цели. Първата е: да се види истори-

ческата, държавната, владетелската истина като народна култура и народен живот. Авторът се занимава и с владетелските ни раннобългарски истини. Но те са бедно освидетелствани. При това — най-често през византийска призма. Тази призма също има извор в народната култура, в онава, което се е говорело на улицата или в преданието. Апокрифната християнска книжнина изхожда от същия втори извор, преданието. „Свалени“ от официалност в християнска България, тези истини се пазят още по-съкровено в народната култура. Съвременният човек не е свикнал, доколкото мога да съдя, да гледа на народната култура като извор на идеи за държава. Митологията прави изключение, защото тя е универсален акт на обществото, на етноса — и държавен, и народен. Но и това изключение не е сигурно, защото нагазваме в старите спорове, докъде тя е народно или жреческо дело, докъде се застъпва с фолклора и в какво отношение е с религията. Нашата задача се облекчава от обстоятелството, че за мит ще говорим малко — само във връзка с няколко апокрифни свидетелства. Иначе всичко, което евентуално е било мит, ще го гледаме през призмата на фолклор, празник и обред. Удивителната устойчивост на представата за владетел и държава от официална към народна култура в нашия средновековен живот е признак на българското ни мислене. Една от причините е в архаичното (митическото) обвързване на тази представа с представите за плодородие, изобилие, за хтоничния свят и за вегетацията.

Втората цел на Венедиков е също прочит на народната култура, но от друг ъгъл: как езическите мотиви на българската държава, живее и мислене прозират през християнските, как ги преформират, как ги обсебват отвътре. Той се докосва до темата, която чака изследователя си — как функционират християнските мотиви в нашите песни, предания и апокрифи; как те вече не са мотивът „спасение на душата“, а мотивът на изобилието. Как, значи, е презареден, премотивиран и префункционализиран. Ще ми възразят, че народната култура има такава жизнена основа и тя неизбежно, необходимо премотивира всичко, което влезе отвън в полето ѝ. Добре. Но изниква въпрос — в какъв езически дух става префункционализирането? С какъв възглед, на каква основа, какво е запазено в този дух? Безпокойни, съблазнителни въпроси — не са един. Венедиков търси отговор на тях, а не на общите промени, които можем да срещнем във всеки фолклор в допир с християнски мотиви.

Най-напред да знаем, че премотивацията става с принципен езически код. При което е естествено, както ще видим, владетелят на небето да стои редом с бога-слънце или божията майка да покровителства мъртвите и изобилието, господ да държи златните ключове и с тях да отключва не само идеалното пространство на рая, но и плодородието — земно и човешко. Нищо чудно да е така в песните и празниците на много народи, не знам. Но в нашите песни и празници премотивирането е движено от постоянен „скрит сигнал“. Без значение съзнаван ли е или не от певца и празнуващата общност, той съществува в тяхната мисъл, в затулени в съзнанието мотиви, залегнали в основата на културата.

Този мотив е медното гумно.

Архаическите черти на нашата (народна) култура поддържат не християнската връзка между бога и частния човек, още по-малко — християнското безразличие, кой е този човек и коя е неговата общност. Те поддържат с поразителна устойчивост и жилавина връзката между представите на българите за живот и държавност. Врѣх на тези представи е глъбинното, кой го знае от кои векове и от кои земи, предание за медното гумно и златния стожер. Здравно в основите на тези представи заляга преданието на Испор цар като прародител. То е вътъкано в обща матрица: дълга поредица от подобни предания за подхвърленото дете — бъдещ владетел с мисия за народа си (Мойсей, Саргон, Ромул и Рем, Кир, Парис). Песните и празниците, които разглежда Венедиков, са запазили архаичните си черти. Робството попречи на другите пътища на развитие. То е една от причините за архаизма. Но по-съществена е другата причина: тягата на българите, съзнателна в началото и може би несъзнателна по-късно, към разрушеното от Борис. Това е тягата към съкровената представа-мит за медното гумно.

Борис срещнал по-голяма съпротива, пише Венедиков, отколкото Константин Велики в Източната Римска империя. Според един апокриф той изправил брат срещу брат, град срещу град, земя срещу земя. Такова „срещу“ се поставя в зловеците часове на историята. Тогава потича кръв. Един народен възглед за света, една вяра се изтръгват и хората насила се насочват към друг възглед.

От неофициалната култура нашият възглед нямало как да се изтръгне. Нещо повече. Фолклорът притежава точността на историческото сведение, той поглъща и тази функция. Моментът на създаване на държавата, твърди Венедиков, е фотографиран в народната памет. Преданията ни са по-верни отколкото византийските хроники. Разказите на Теофан и Никифор са много по-приказни, защото отразяват онова, което се е разказвало по слухове и несигурни, натрапчиви данни. Около „фотографията“ се нанизват мотиви, множеството се отдалечават от изворния, но напомнят все него.

Ето кое е тайна за нашата фолклористика, етнография и медиевистика. Ето кое усреди усилията на един прозорлив ум и той предложи на тълковното българско съзнание нов път.

Тайна за българоведските науки е не само изворният мотив на българската култура. Тайна са и свързките му — „символическото му разподобяване“ и размножаване. Тях фолклористи, етнографи, медиевисти наричат, ако се докоснат, със заобиколни, приблизителни думи. Например „чудатости“ или други от този род. Прехвърлят ги към „поезията“, към „експресията“ на народното въображение, към неговия хиперболизъм или каквото още има там. А да се разпадне в проучването митическата цялост на един архаичен мотив, особено възлов, е тълковно бедствие. Мотивът зазвучава сам за себе си, функциите му се променят или пропускат. Бяхме и сме благодарни на основното ниво на тези науки, описателното. Свърши се много работа от съвестни и можещи хора. Ала, снабдено с идеи и понятия, чужди на тази култура, „обременено с притеснителното влияние на някои известни учени“ (още един път думите на Фол), това ниво се нуждае от освежителен глас. С него да се промени погледът към народната културна действителност. Да се опази тя от чуждата, наложената мярка. Да се систематизира нейният възглед със собствената му мярка, изваден от прикритото му доно.

Митически и ритуален кръг, наблюдаваните явления се означават едно друго. Те са такава цялост. Такава я тълкува Венедиков. Но и самите извори. Гледани с тълковен възглед, те също образуват цялост, също се семиотизират. Такава връзка между тях, ще се убедите, не е търсена в частните науки. Фолклористиката има свой изворен кръг, литературната медиевистика — свой, историографията — свой.

Иван Венедиков проучва връзките между песни, апокрифи, легенди, приказки, документи. (После ще конкретизирам всичките му изворни свидетелства.) Един пример. Докато византийските документи за разбогатяването на Тервел са исторически верни, сведенията за царствените му жестове са приказни. Той слагал щита си наопаки и го пълнел с пари, трупал пари около изправения си бич, докато го затрупа; изправял копията си и трупал коприна, докато го затрупа. Лексиконът Суида взема тези приказни универсали („функции“) за владетел от предания. Но се получава връзка с документа на Теофан и истината е в нея, не поотделно. Такова е естеството на науките ни, че ги задоволява отделната, „своята“ истина. Историкът е пренебрежителен към приказната истина; фолклористът малко се занимава с историческата; медиевистът смята за нужно да тълкува само официалната книжовност, с която народът ни нямал нищо общо — за другите средновековни културни реални и текстове трябва друг научен ключ; теоретикът създаде литературна поетика на песента. Всеки своето: покрай или в гръб на главното.

Тълкуването на Иван Венедиков е семиотизация на българската народна мисъл. Без инструментариума на семиотиката.

Основният ни мотив за предопределеното дете-юнак е взет от предание, от фолклора. Съставителят на апокрифа го е слушал много пъти и го е записал. С всички непреводни апокрифи е така. Нищо чудно няма, значи, в обстоятелството, което Ве-

недиков нарича поразително: не е ли превод от гръцки, български ли е сюжетът, апокрифът всякога е свързан с тази идея. Понятието гумно се превръща от понятие стопанско (място за вършене) във фантастично понятие за държава, владетел и изобилие. Авторът попаднал и на гатанка с удивително разширение на понятието. „Сея боб на меденото (гумно). Освавам старец да го пази.“ Отговорът: небето. Един митичен символ (гумното) е обвързан с друг (небето). Но защо да се удивяваме? Да се обърнем към пространството, където е създадено или укрепено митическото гумно — Плиска. Допускам, че са малко онези древни и днешни столици, които са разположени на открито, „ветровито“ равно място — на такава „тава“, като „обърнато небе“, като небе, дошло на земята. Гумното дали не е едно обърнато небе? Понятието се разширява силно (със загреб на много мотиви от народния живот, от неговите песни и празници) след сътресението с приемането на християнството. Медното гумно става арена на митическа битка между християните и езичниците. Забиването на ромфеята в медното гумно на аула (двореца) на българите според византийски прорицатели (исторически документ) е най-престижната победа, която може да постигне един християнски владетел. Такъв престиж има Борис, сторил символичния жест — забиването на копието в гумното на езическия свят.

Символичния жест Венедиков проследява в няколко апокрифа и исторически документа. Но там е работата, че той не е жест само на християнин срещу езическия свят. Той е символичен жест изобщо на победата, и то на владетел. От друга страна, толкова престижен жест за християнски владетел, жестът е взет от българско предание. Думата гумно не е позната на гръцки и латински, няма я в други митологии. А е толкова съществено митопонятие в голямо историческо стълкновение. Това дава импулс следите му да се търсят в дълбочина. Запазено в предания и апокрифи и употребявано във византийски исторически извори, понятието произлиза от древния български космос. То би могло да се нарече и културограм, устойчива единица на културата, която ще поражда сюжети и мотиви. Може да се нарече и с понятието на друга система: генеративен модел.

Известният случай с хан Крум е разказан от византийския историк Теофан. Българският цар е искал да забие копието си в Златната врата. Но и още назад навярно ще ни отведат следите — стига върно да попаднем на тях, стига да имаме надежден метод и средства. Преди да потърси етимологията на думата, Венедиков допуска, че божеството на прабългарите Тангра е имало свое медно гумно.

Забиването на копието във вратата е мотив, който упорито населва нашите песни в страни сюжетни ситуации. Културограмът разширява жизнената си същност, намира многобройни нови полета. Най-много са тези „полета“ в сватбените игри. Дали това е разширение на културограма, сиреч дали е станало по-късно или успоредно с основното поле на мотива, медното гумно, е въпрос, по който засега само ще гадаем.

При разширението на културограма много мотиви са вълшебни. Медното гумно става свърталище на свръхестествени сили. Забравена е Плиска, нейните дворци, медното гумно и необикновената равнина; царете ѝ са вече змейове и самодиви, приемат всевъзможни вълшебни облици. С тях се борят юнаците. Приказните същества са свързани с много по-широка културна мисия. На нея е способно само народното въображение. Народите около българската държава са приели легендата за медното гумно, то става златно или сребърно, а дворците в него се криели в златна, сребърна и медна ябълка.

„Така споменът за българската държава се превръща в спомен за една страна магическа, страна, пълна с вълшебство и загадъчност, и всеки юнак, за да получи ореола си на непобедим, трябва или да завладее медно гумно, или да си направи медно гумно, желязно гумно, сребърно или златно.“

Към увереността или доказката за извора на културограма медно гумно ще прибавя още една черта, твърде възбудителна. За радост и тя ни е предадена от български изследовател. Срегнах я в книгата на Божидар Динков „Етруската загадка“. Най-ранното находище на мед, която се разпространявала по земите на днешна Европа, се е намирало в Тра-

кия. Траките са владеели тайната да добиват мед и естествено не са я издавали. Тя е била свещена и държавна тайна. Сакрална, тя не може да не е митизирана, не може да не роди устойчива представа. Как тя е станала българска, каква е връзката между траки и прабългари, е бездънен въпрос. Във всеки случай простодушният отговор, че траките са „етнически компонент“ на българската държава, едва ли заслужава да се повтаря. Може да се съди по много догадки за друга връзка между двата етноса (дали са два?). Ала най-уверената догадка са изгонените езически богове, които от равнището на официалната култура слизат на равнището на народната култура. „Под втората част „Изгонените богове“ се подписвам като специалист“ — заявява Александър Фол. Ще се подпише всеки специалист, защото сам Венедиков, семиолог на народната ни култура, е специалист-траколог.

3.

Паметта на народната култура за медното гумно и неговото разбиване е крайно изобретателна. По причини, за които говорихме, мотивът напуска царствената зона и завладява нови, все по-жизнени зони. Такива са сватбените игри в песните — коледарски и лазарски — и в празниците.

От митичен владетелски мотив той става фолклорен мотив за юнака. Кралимарковският епос е голямото му ехо. Народът е търсел не „закрилник“ в дребния васал от Прилеп, а продължението на един царствен мит. Оттук и допускането на Венедиков за далеч по-ранен период на създаване на този цикъл, после обновен с името на Крали Марко.

В сватбените игри юнакът трябва да забие копието в дворите или портата на момата; да донесе златната ябълка; да победи самодиви и демони. На същия семантичен ред са стрелите на Заговезни, които момъкът праща в дворите на желаната мома. Значи между детето-юнак на апокрифа, юнака на сватбата, Крали Марко и момъка със стрелите (и колко още) има семиотическа връзка.

На сватбата е посветена „Влатният стожер“. Да казвам ли разликата между тази книга и многобройните описателни, добросъвестни книги и студии за сватбата? В „Влатният стожер“ глъбинният митически извор на много сватбени мотиви гради системата. Сватбата е изворен документ за божества в народния живот. Тя и сватбените игри първоначално (навярно) са били заредени с царствения мотив в неговия по-автентичен вид, а сетне (сигурно) в символно променен вид.

Онова, което поразява днешното въображение, е, че сватбата е вид война. Първият кръг от езически представи е обвързан с „владетелската истина“. Забиването на копието в дворцовите порти, на ромфеята в медното гумно или на меча в капището са жестове за превземане на града. Те се повтарят, символно се пренасят (травестират, както още му казват) в превземането на „града“ на „малката мома“, в „разбиването“ на нейната „врата“ или „дувари“. В кавички са травестираните мотиви-знаци на митическата истина за държавността. Ехото е в семейната, селищната истина. Митическата основа на жеста се пресъздава в социумната функция. По принцип всяка митическа истина има свое средище, през него минава вертикалната ос на вселената: храма на царството, двореца, тялото на владеля, неговия меч или обреден съд, погребалната могила. Тази функция се повтаря в семейното социумно пространство — дворецът става къща. Градът на малката мома и нейните двори се намират в междинното положение на тези социумни зони на мита.

Най-древните представи за сватба и сватбени игри са се разхождали по Средиземноморието, препредавани от най-препредаващите етноси на този свят — гърци и римляни. Венедиков прави скрупулозна съпоставка между нашите сватбени мотиви и мотивите в „Одисеята“. „Почти всички основни мотиви, представени в „Одисеята“, се срещат в българските народни песни“, гласи едно негово заключение. Дали нашите прадеди са ги възприели по тези земи, или са дошли с тях, е въпрос, на който едва ли ще

си отговорим. Но е вън от съмнение, че има преливане между сватбените мотиви на траки, гърци и българи.

Тези мотиви, най-общо гледано, са трапезата, облогът, състезанието, подвигът за момата и нейния град, състезанието за ябълката, стената от човешки трупове и разбиването на вратата. Към тези мотиви се прибавя българският — борбата със самодиви.

Човешки трупове, злокобна украса на дуvara, митично пространство на града на девойката или на златната ябълка. . . Каква „поезия“ има в тези чудати мотиви? Те са необясними от етична и от поетична гледна точка. Традиционните тълкувания са безпомощни, нямат никаква надежда да се ориентират. Като така — гледат да ги избягат. Или ако не ги избягат, стигат най-много до средства, които служат за други културни зони, например литературната. Например — че са гротескни, хиперболизирани, демонични мотиви на народното въображение. Защо са такива — тера инкогнита. . .

Има и други мотивации, пред които литературно-понятийната фолклористика или етнография стоят безнадежно: градът на малката мома се строи, за да бъде разбит още докато го строят; песните за сватбените игри се пеят на. . . Коледа. Второто може да се заобиколи с външния отговор — коледарите пеят за мечтите на момата, пожелават ѝ да срещне хубав и силен момък, който да превземе града (сърцето?) ѝ. Но първата „чудатост“ — защо градът ѝ трябва да бъде разбит още докато се строи, защо да не си остане здрав и читав, та там момата и момъкът, вече мъж и жена, да си поживеят? Нали от нормална човешка гледна точка това е най-добрият вариант?

Само че тук „нормалната гледна точка“ е надмогната от друга, пак човешка, но нормална с друго. То обаче трябваше да се издири.

Митичното пространство на града на малката мома не е само на земята. Среща се и на средорек, сред морето, на облак. Може да го гради не малка мома, а самодива, самовила. Срещу момъка се явяват деветте братя на момата — фолклорно число за семейно благополучие. В някои песни те го побеждават и го водят при момата. Тя го прави свой пленник: връзва го с косата си, окувава го с гривните си, заключва го с пръстените си. Любителите на „поетичната красота“ в народните ни песни ще кажат, че този мотив е от най-очарователните. Ще бъдат, разбира се, прави. Ала светогледните залежи на мотива не се намират в поетическото му очарование. В търсене на тези залежи възгледно ревнивият изследовател (а какъв друг може да бъде той?) стига до опорните, изворовите точки: града, портата и копието. С тях мотивът се обвързва с различни нива: космическо (ако го има) — владетелско — социумно. А когато за медното гумно няма дума извън български език, много неща добиват неочаквана светлина.

Малката мома, самодивата, самовилата, самси господ строят зловещи сгради (крепост, кале, манастир, ограда). Самодивата взема юнаци за дирещите, девойки за пармаците, дечица за пенджерите. Господ гради саранте си от човешки кокали: темели от стари хора, кули от избор млади, пенджери от млади булки, покриви от дребни деца. Малката мома гради своите „двори“ (от персийското „дувар“, равнозначно на имот с жилището, оградата, двора, градинката) по същия начин: дувари от юнашки глави, порти от юнашки ръце, дуварите в кърви омазани, до две порти — две млади девойки.

Грозно, злокобно! Да се чудиш как е хрумнало на народния певец и на неговия слушател да го слуша — все люде с чувство за красота и справедливост. Не е и драма да изричат, че да се примирим — там вървят чудесии и кърви. Не — трябват ѝ на малка мома дувари, взема си отбор момци и девойки, трябва му на господ манастир да съгради — пак човешки кокали, трябва ѝ на самодивата — същото. Грозно, чак престъпно! Не се ли е смущавала душата народна, нямало ли е кой да каже „стига“! Тези въпроси и чуденки може да си зададе всеки човек — не само търсачът на естетическо удовлетворение в народните песни. Но по този път, читателю, вече е вървяно. Дълго и, сам разбираш, ялово. Не само у нас, но и в чужбина. Един дори дотолкова се възмутил от мотива за вградената невеста, че рекол за благороднически патос — такъв народ не трябва да живее на земята. Но сам знаеш, читателю, нашият

народ не го послуша. Той продължи да пее и такива „безнравствени“, „грозни“, „нехуманни“ песни, да се наслаждава на онова, което чувства в глъбта на собствените си творения и празници.

Искам да кажа за сетен път, че Иван Венедиков отказва да върви по този безличен път. Пътят, който той избира, е по-трудният, макар от формулировката му да личи обратното — да тълкува фолклора, старината, архаиката на българската мисъл със собствената им мярка. Той предлага един от възможните прочити. Сигурно има и други. Дай боже те да се появят. Далеч от наукоподобието с неговия скрит или открит налет към равенство между фолклор и литература, далеч и от терминологията, с която науката работи било отдавна, било модернизирана — ще стигнем до надеждни изводи. Надеждата не е за друго, а за нас — продуктите на тази култура.

Зловещите думи за основите на постройката са изречени не в „тъмно предсказание“ и „черна магия“, а на светлия, радостния празник Коледа. Повечето от тези думи са сюжети на сватбените игри. Зловещите думи за постройката са думи на смъртта. Владетелят на този странен свят е владетел на мъртвите. Включително християнският владетел. В една песен се пее, че строителен материал на самси господ били „мъртви души човешки“! Функцията на християнския владетел (бог) е преакцентувана. „Господ започва да се схваща като владетел на мъртвите“, пише Венедиков. Такава функция в християнския космос той няма.

Светът на мъртвите в много ярвяния, в тракийските и древнобългарските включително, е свят с особена роля. Там мъртвите продължават да живеят. След смъртта си хората не са разделени на праведници и грешници, както е в християнския рай и ад. Всичко е рай, езическо изобилие. Този рай е описан в много песни. Мотивът за строителния материал на града на малката мома или на калето на самси господ изхожда от същата функция. Понякога тя може и да се колебае. Според Венедиков тук се борят наследената тракийска (орфическа) представа за безсмъртието и за съществуването на задгробен живот с едно по-реалистично виждане за края на земния живот. Но независимо от по-късните колебания или християнизация мотивът за задгробния райски живот се е врязал дълбоко в паметта на българите, щом така дълго битова в песните им — до миналия и сегашния век. Навярно вече певец и слушател не са разбирали всичко, друго било затулено, забравена била изворната му функция и мотивът отзвучава загадъчно, зловещо. Не се е пеел, пазел се — „кръвта говори“. Позабравено е и медното гумно. Забравено е онова, където мотивът е възникнал (или разцъфтял?): дворецът, градът, градската култура с нейния особен прабългарски строеж (има интересни мнения за нашите древни сгради). Културата ни — онази, която спасява в лоното си изгонените богове и представи — е вече предимно селска. Венедиков споменава, че в нашите и сръбските песни най-малко се среща собствено мотивът за медното гумно — на изток бил по-разпространен. Изгубил реалното си житейско съответствие, мотивът се преобразува в други, сходни символи — с възможна житейска съответка. Един от тях е коледният мотив за града на малката мома. Не сме съвсем сигурни и навярно сигурни няма. Но сплоставките в семантичните полета са повече от прозирни.

Та говорех за света на мъртвите, за езическия рай. „Градът е въвеждащият мотив във всички тези песни за малката мома, за самодивата и за господ и без съмнение той представлява един страшен символ на смъртта, който е в пълно противоречие с християнското празнуване на Коледа. Без съмнение и господ, и самодивата тук са схванати като божества на смъртта и това е част от езическата същност на Коледа като празник на едно от старите тракийски божества на смъртта — Валмоксис.“

Тези песни се пеят като пожелание към двойката и юнака освен на Коледа и на Лазаровден. Те се обвързват с двойствената (амбивалентната) представа за света: веднъж с празник на новия слънчев път, втори път с почит на мъртвите, с празник на мъртвите. Значи веднъж с началото, втори път с края. Но в архаическите представи, в нашия космос едното без другото е невъзможно. Сиреч, нито началото е само начало, нито краят е само край. Те се смесват, сменят си и местата.

Мотивът за зловещата постройка надниква в дълбините на българската култура. Така надниква и мотивът за златната ябълка. И тук има състезание, подвиг, свързан с митичен топос (с рая и с подземното царство), той е символ на любовта, на самата сватба и на плодородието. Два мотива ни сближават с много народи — например с народ, с чийто епос нямаме нищо общо: „Одисеята“ на гърците. (Венедиков тънко извежда съпоставките между мотиви от нашите народни песни и постройката, стената в Омировата поема.)

В този смислов обсег е друг мотив — за златните ключове. С тях се отключват отново срещуположни същности. В християнските текстове ключовете държат господ, божията майка и светците. Те отключват небето. В нашите песни отключват и небето, и земята, и горната, и долната земя, и небесното, и подземното царство — те дават изобилието. Този достъп до подземния свят с ключовете не е познат според Венедиков на други езически системи, познат е на българите. А изворът? Той е на неочаквано място: в орфическите химни. В тях изследователят вижда как със златните ключове се отключват небето, земята, морето, етерът, насладата, страданието, любовта — целият свят. Те са атрибут на много езически божества: Хеката, Протерия, Протей, Плутон, Ерос и на загадъчния Деймон. Наследени са от култа на Дионис, на когото принадлежат орфическата религия и химните. От този култ нашите празници и песни са наследили безброй мотиви, включително този.

Облозите в сватбените игри, доста детайлизирани в античната култура, отвеждат тълкувателя до смели успоредии между германци, тюрки, гърци и българи. Една скоба. Обърнах внимание върху обсега и характера на изворите, дори после ще се опитам да ги приведа. Сега по същия начин ще приведа успоредиците, мотивните връзки между религии, митове, предания, песни, епоси, документи от далечни едни на други извори: тракийски, антични, византийски, германски, тюркски, казахски, абхазки, хунски, франкски, скитски, славянски, руски, еврейски, вавилонски; успоредени са основни, гравидни единици на българския космос: подхвърленото дете-юнак, сватбените игри с видовете облози и подвизи, малката мома, златната ябълка, самодивите, конникът, убиването на съпруга и децата и други жестокости със сакрален характер, превръщането на черепа на врага в сакрална чаша (да спрем да оценяваме постъпката на хан Крум от етическо гледище, тя има друго основание), оловната канджия, бичът, затрупването на копието или на меча със злато, с предмети на изобилието. И, разбира се гумното. И още ред други.

Юнакът и облозите се търсят в по-ранните родства и в по-късното отделяне на мотивите у германци, тюрки и българи по историческа причина. Възловият пункт в идеята на тълкувателя е различието в трактовката на основния герой на сватбените игри — юнака. Предпочитам да дам в този възлов пункт думата на автора. Първо за близостта: „Става дума за един цял комплекс от общи мотиви: чудното му зачеване и бързото му раждане от възрастна жена или вдовица, бързото му проговаряне и израстване, наричане на детето с име и с епитет, явяването му, за да извърши определен подвиг или да отмъсти и дори да извърши чудо, вземането на коня от бащините коне или намирането му по чудесен начин и обуздаването на коня от самия юнак, разговорите между кон и господар и способността на юнашкия кон да лети и говори, разбирането на кон чрез теглене за опашката.“

А ето знаменитото различие. Българите отделят образа на детето-юнак от образа на възрастния юнак! Нашият певец пропуска останалата част от живота на детето-юнак и създава уникален герой, само дете-юнак.

Ето ни пак към познатата причина, към възбудителния мит на древните българи за началото на държавата им. Легендата за Испор цар явно не е давала мира на народното въображение. От нея то черпи мотиви за всевъзможни неща, прехвърля ги на всевъзможни равнища, по разни поводи, в разни песни и празници. В това число и върху сватбените. Едно начало се озвучава в друго начало; изобилие в изобилие; живот в живот.

Така българският читател може да си обясни престранното явление с децата-юнаци. Да си обясни мотива, означава — разбра се може би от патоса ми дотук — мотивът

да се освободи от произволните (литературни, красиви, етически и прочие) тълкувания и да се види със собствената му мярка. Боян Пенев например смята, че в представата за детето-юнак се намесва вярата на народа в децата, в бъдещия мъж. Казано красиво, но невярно, с чужда мярка. Доколкото съм запознат с нашата фолклористика (не претендирам, не чувствам нужда), този мотив е само описан, тълкуван, функция в неговото самотъжжество не знам да са дирени. Най-малко пък фолклорният мотив (на песента) да е свързан с историческите извори, с апокрифите, с легендите от езическо време, разкрити в дълбоки пластове на по-късни текстове. Сиреч, държавният живот да е станал народна култура.

4.

Спомена се неведнъж, че една част от сватбените игри се пеят на Коледа. Каква е връзката на Коледата със сватбата, с превземането на града на момата, с плодородието, с мечтите и благословиите за благоденствие, с жестоките постройки? И още една питанка. Как Коледата се отнася към тракийските представи, от една страна, и християнските — от друга? Възел от въпроси и сноп от посоки. Но такова е всяко празнично, песенно или легендарно ядро на архаическата култура; такова го разглежда Венедиков. Той го издирва в архаичното му дъно, пято и празнувано повече от едно хилядолетие, обвързано здраво с древния ни светоглед, където (принципно за всеки такъв светоглед) „всяко означава всяко“, зародено в много случаи в тракийските верски начала. Дали тази връзка е от допира с тях или с наследилите ги гърци? А да не би — пак ме изкушава този налудничав въпрос — да се окаже някаква друга връзка? Бог знае.

На Коледа, празника, с който почва Новата година, новият път на слънцето, се разиграват старите тракийски култове на Дионис, Персефона и Залмоксис, покровителите на надземното и подземното царство, на изобилието и на предците. Коледа е и християнски празник, Рождество Христово. То е идването на Спасител, пак Начало. При езичниците българите идва младото слънце, Спасителят на света. При християните идва нов бог, Спасителят на човека, на душата му. Калката не е трудна. Както в много случаи, в които християнският празник се наславя върху езически, както в зародиша на християнската държавност Борис I с необикновения си практичен усет е християнизирал много държавни институции, като ползвал структури и опит на старите. Така е още с Коледа, Великден, Гергьовден, Еньовден, Йордановден, Васильовден и пр.

Начало на годината, Коледата е наситена с мечти и с благословии за щастлив живот, имане и благоденствие, с благоговееене пред мъртвите и техните поуки на предци. Затова тези ритуални практики са здраво обвързани със сватбените игри — с противоположни и наглед несъвместими представи. Съвременното философско гледище свързва живота със смъртта само в абстракциите на разума. Древното (архаичното) гледище отчита тази връзка като най-естествена — то не е философия, то е космология, обича не мъдростта, а космоса, връзката на човека с него, вписването му в него. Всичко, което на нас ни изглежда чудато, за древния човек е обикновено. Голямата разлика, разцепването настъпва с европеистката гледна точка, едно от чиито основания е християнството. Нашият древен космос, наследен от народната култура, е чужд на тази отправна точка.

Естествено е коледните шестия и песни да наследят и да продължат живота на митическия островърх: владетелския, царствения символ. Някоя сила не се оказва силна да обсеби тези мотиви през вековете. Напротив, те са обсебвали. Ако отговорим на заобикаляния въпрос, какво от тях носим в себе си, културата ни ще добие съвсем други тълковни черти. Същината ѝ няма да променим, ще променим самосъзнанието ѝ. А то е част от същината ѝ.

Дума да не става. Народът ни е живял с християнските представи, ние сме християнска държава, страната ни е осеяна с култови сгради и празници на тази религия. Радичков писа без иронията си, че най-китните места на пейзажа ни са заети от мана-

стирите и водениците. И въпреки това. Дълбочината на българското същество пази своята вяра, своята религия. С нея тя не е оставила християнските представи в чистия им вид. За християнски канон в българския национален живот е трудно да се говори. Най-силно преобразуването и обсебването е подчертано в народната култура, в песните, приказките и празниците. Но и в църквата. Празничният ритуал е християнски-каноничен, но дърворезбата във вътрешното пространство и каменната пластика във външното (охранното) пространство съвместват видимо единия култ с другия. Прословутата ни ирония към християнските явления, към високите и особено към отвъдните представи, многото поговорки и песни, в които се осмиват свещенослужителите и се поставят в смешни положения. . . — всичко това не е признак на нерелигиозност, нито на скептицизъм на „земната ни природа“. Така често се мисли и пише, правилно е патетично и авторът на тези редове. Народът ни има друг вид религиозност, друг култ към отвъдните представи. Но разколебана от друга религиозност, получило се е може би така, че и едната, и другата, и първата, и наследената са изгубили свежест: едната иронизирана в живота, другата скрита в глъбините и често неразбираема за певец и слушател. Ако държим да осмислим националната си култура, опитът трябва да се насочи не само към древния възглед, който е в темела на културните ни импулси; той трябва да се насочи към стълкновението на двата възгледа и към последните от това.

Християнството официално обсебва езическите празници и калкира своите върху тях, защото не може да ги отстрани. Така е във всички християнски страни, струва ми се. Народната култура върши обратното, със същата цел. Тя кара християнските божества и светци да вършат езически практики. При другите славяни това го няма или е епизодично. Едни от ревностните християни на Европа както католици, така и православни стават именно славянските племена, сплотени доста по-късно в държава. При българите езическият космос, съредоточен около държавническият мотив — космос, митологизиращ този мотив и митологизиран от него — официално се прекъсва, след като е зареден с много енергия и с мисионерски начала. Тракийската му основа го прави още по-жизнен и симбиозата с християнската мисъл го прави извънредно интересен. Симбиозата го драматизира, но не го трагедизира.

Най-силно ще усетим това „извънредно интересно“ в странните гости, за които пеет колелдарите. Те идват в къщата, където се пее и благославя. Божествената тройка — господ, божията майка и младенецът — идва твърде странно: самси господ на хранен коня, божия майка на кошута, на чело ѝ ясно слънце, на гърди ѝ тъмен месец, на пола ѝ дребни звездици. Или — господ на сур елен, божията майка на кошута, свети Иван на гълъб, свети Никола на сокол, свети Георги на коня си. Християнските светци са в роля, която канонът не допуска: те са ездачи! Те поемат една от най-старите тракийски функции — за бога-ездач. Според специалистите у траките ездачи са не само конникът или хероят, но и Аполон, Дионис, Силван, Арес, Митра и Сабазий. В един релеф, намерен по нашите земи, като конник е представен дори Зевс, в друг — Юпитер. Тези изображения не се срещат другаде по Римската империя. Те са дошли в българския космос, както Календите са станали Коледа. Но са навлезли в практики, изображения и песни по начин само български. Искам да приведа едно обобщение от „Влатния стожер“. На третия ден след раждането Богородица излязла, като се подпирала на златен ръжен и на ръжена златна ябълка. „Краят на песента е построен върху магическата роля на ръжена в поверията за родилката — едно толкова езическо вярване, колкото са трите орисници или кошутата и конят. Но ако ръженът е все пак един чисто български магически предмет, подарената от Геа златна ябълка на Хера, златните ябълки на Афродита или на Хесперидите идват от далечната епоха на гръцко-римското езичество, за да заемат място върху ръжена на Богородица. И това не е единственият езически мотив в песента. Божията майка тук се описва с атрибути, които характеризират стари езически богини. Тук тя е представена като една езическа богиня на раждането. Трите орисници, конят, еленът и кошутата, ръженът и златната

ябълка са езически представи, прастари или нови, които при това съвсем не са единствените във връзка с господ и божията майка.“

Старобългарският космологичен мит населява не само християнското небе и неговите образи, но и подземното царство. В една песен от Добруджа, която се пеела на Бъдни вечер, се говори не за Рождеството, а за желанието на божията майка да отключи черната земя и да види всички смърти. Основният персонаж на християнския мит се превръща в основен персонаж на езичеството — покровител на мъртвите. На Бъдни вечер християнските божества се събират, за да извършат работата на езическите — дошли са и слънцето, и месецът, и звездите. После, за да отиде при мъртвите, божията майка извърши очистителни обреди. Мястото, където живеят мъртвите, не е християнското разделение на ад и рай, вече стана дума. Там няма страдание и мъка. То напомня рая на самодивата и рая на траките. Валмоксис, тракийският лекар, по-късно почитан като бог, вярвал в безсмъртието и учил посветените на това. След смъртта човекът отива при бога, където има всичко в изобилие. За това разказва Херодот. Платон се възхищавал от неговите, на Валмоксис, начини на лекуване. Както в източните цивилизации тракийският лекар лекува не органа, а цялото тяло, и едно от средствата е песенето. Така както човекът не е обособен от космоса в архаичните култури и в късните народни култури, така и органът не се отделя от тялото, от целостта. Отделянето на човека от космоса и на органа от тялото ще стане принцип на европейската култура. Дори в религията и човекът е обособен от космоса: християнството иска да спечели и да спаси частния човек, душата му. Това то прави в безразличие към етническата му същност, с риска да го откъсне от нея. В известната притча Исус учи, че по-важно е не стадото, а отделената се овца.

Валмоксис и Дионис са представяни с тиасос — кръг от хора покрай божеството. В народната ни култура с тиасос е и християнският бог на Бъдни вечер. В обкръжението му са още слънцето и месецът. Според Иван Венедиков това няма успоредици никъде.

Нищо чудно, че на коледната трапеза са седнали небесните светила. На трапезата е владетелят на християнското небе, до него са другите владетели на небето — слънцето и месецът. На слънцето като небесен владетел в много източни религии, включително в българската, се спира подробно Йоан Екзарх. Защо народната култура поставя кротко един до друг владетелите на небето от два светогледа? Свършила ли е борбата между двете светогледни начала, калката безотказна ли е? Няма лесен отговор. Освен Йоан Екзарх Венедиков привежда и Теофилакт Охридски, който също напада езическите представи за небето и неговите светила като божества. Ала слънцето в нашите древни представи е освен бог-владетел още и бог-конник. Нищо по-естествено една космологична представа слънцето да се яви на трапезата на Коледа. Та нали тогава то почва новия си цикъл. То е покровител и на мъртвите, и на плодородието (не знам има ли древна религия, която да дели двете покровителства). В нашата светогледна система слънчовата женитба продължава този мотив. Женитбата е един от най-щедрите сюжети на народната култура.

„Меродавни за българския образ на слънцето са онези митове, които нямат връзка и не се срещат в античния свят. Това е преди всичко сватбата на слънцето и на сестрите на слънцето. Всички сватби от този вид стават със земно момиче или със земен юнак. По такъв начин те представляват едно свързване на смъртните с божествата. И по смисъла си то е подчинено на схващането на нашия народ за сватбата, представляваща борба между девойката и семейството ѝ с юнака и семейството му. Българската представа, че слънцето е юнак, който си има двори, се нагажда по-нататък към антропоморфния образ на слънцето. Неговата бъдеща жена е неособено дете-юнак. Слънцето я открадва от гергьовденските люлки, както всеки ерген може да направи това с девойката, която е харесал. Невестата на слънцето говее, както всяка девойка, когато влезе в дома на новите си роднини. Слънцето се надгрива с девойката, т. е. състезава се с нея, или се надбягва на кон с момъка, който иска да се ожени за сестра му, както това става в епическите песни. Митът за слънцето в българските песни

е бракът му с девойката, който се извършва чрез грабеж. И този брак го няма у другите народи.“

Със златните ключове, които господ държи, в нашите песни се отваря „черната земя“. В християнския мит този свят не е хтоничен, както е в езическия мит — не се покровителства от същото божество, което покровителства изобилието. И ето че тези ключове пак завързват една странна симбиоза или просто бележат чертите на едно стълкновение. В народните песни със златните ключове господ отключва тъмницата, където покрай грешниците се намират свети Димитър и свети Михаил. Те се провинили на небето и господ ги затворил в тъмницата. Обаче те са покровители на плодородието — като ги взема тях, всичко ще погине. Хората се молят и Богородица отключва, за да ги освободи. Богородица се приравнява с Персефона, богинята на мъртвите. В езическия (примерно в античния) канон божествата на плодородието и на мъртвите не държат златни ключове; обратно — в християнския канон господ държи ключовете, но с тях отключва само подземното царство, не плодородието. Тогава възниква въпросът не само как е станала връзката (тя ни е ясна), а откъде идва мотивът за ключовете, християнски ли са или може би са на някакво древно предание. Нито едното, нито другото. Мястото им е доста неочаквано: в орфическите химни. Вече стана дума за това и ако повтарям напрежението на въпроса и отговора, то е, за да подчертая показателното преминаване на мотива в нашите песни.

Наивната фолклористика ще се задоволи с описание и причинното твърдение, че народният певец просто смесва различни представи. Един друг възглед ще потърси причините за странната калка на друго място — в наследени древни религиозни следи от траките.

Какво ни говорят коледарите и техните благословия? Коледарите са общество на бога. Те богуват. Те са отглас на посветеното общество на Дионис. В една стара благословия след обичайния ѝ сюжет на пожелания към домакините Иван Венедиков издирва необикновено продължение, в което се намесва божията майка. („Най си стигна божа майка на път, на кръстопът, на висока могила при алена калина. С дясната ръка се подпираше на златна главничка, с лявата ръка тежко имане делеше.“) В благословията изследователят съзира наниз от езически знаци: устойчиви, преминали от траките и в другите религии. „Божата майка в този пасаж, твърди Венедиков, е застанала на кръстопът по същия начин, както Хеката в орфическия химн в нейна чест, където е наречена „кръстопътна“. При това тя държи, както богините на плодородието Хеката, Деметра или Артемида, факла — символ на властта им над смъртта. Божията майка е представена и с една от функциите на богините на плодородието — раздава тежко имане, т. е. богатство на хората. В благословията това е представено съвсем конкретно. Действието се разиграва при калина, както народът нарича нара — един от плодовете, символизиращи подземното царство. Когато Адес отвлякъл Персефона в царството на мъртвите, той ѝ дал да яде нар, защото, който вкусел от този плод, не можел вече да се върне при живите. Затова в главната сцена на Казанлъшката гробница, която се отнася към последните десетилетия на IV в. пр. н. е., между храните на трапезата пред покойника има и нарове. През римската епоха също върху много от трапезите, представени върху надгробни плочи, пред покойника стоят нарове. Следователно виждаме, че и в нашата благословия нарът играе роля на атрибут на божията майка, свързан с функциите като богиня на мъртвите, праведни или грешни, но и с мястото, където има всичко в изобилие.“

В същата благословия има още един знаменателен атрибут — колесарката. (С нея божията майка съветва станеника да иде в рая и да вземе имането, като вирегне колесарката в „бистри кобилки, които по небе хвърчат и по земя бягат.“) Колесарката е мотивът на Трифон Зарезан, на Бабинден, на Куковден. Там „бабата“ играе ролята на богинята на плодородието. Според Венедиков представите в нашата коледна благословия се приближават до тракийската представа за Артемида, великата богиня на плодородието и вегетацията, изобразена на Рогозенската каничка. „Подобно изображение на една богиня на плодородието и изобилието не е известно от друга страна.“

То се е родило в Древна Тракия, и то в една област, която е сравнително по-недостъпна за прякото влияние на гръцкия и източния свят.“

Тълкувайки смисъла на благословията, Иван Венедиков прави цял свод от езически мотивации на божията майка и на господата. Изкушавам се да го цитирам въпреки риска с прекалените кавички:

„Ние я видяхме (божията майка — б. м., Е. М.), придружена от трите орисници; също така тя се явява пак като майка в ръката със символа на родилката — ръжена или златната ябълка. Видяхме я също като Артемида и Хера или като самодивите — ездачка на кошута. Ето че сега тя се явява с още атрибути на езическите божества: със златна факла в ръката, застанала под нар, раздаваща блага, които се пренасят с колесарка и това става край убежището на мъртвите — на могилка при рая. Най-сетне ние я видяхме също и с месеца и слънцето на вечеря в кръга на светци, между които е света Петка, правеща служба, преди да отиде при мъртвите. Въмъкването на божията майка сред тези светци и митологични същества и представянето ѝ с толкова много атрибути се дължи на факта, че тя е схваната като всебогиня, като покровителка на всичко, от което се изтъква в едни или други случаи една или друга от нейните многобройни страни, от нейните различни аспекти. Но всички тези нюанси в образа на божията майка са свързани с нейните функции на Коледа — празник не само на Рождество Христово, което почти не е отразено в тези образи на божията майка, но и вратата в безсмъртието на душата, която Коледа е наследила от старите празници на Дионис и Залмоксис и на Персефона и Деметра.

Подобен е и образът на господ, който също се явява ездач на кон или на елен като старите тракийски божества в компанията на слънцето и месеца или с многобройните функции на божията майка като нейн мъжки корелат да раздава злато и сребро на хората като бог на изобилието и мъртвите.“

5.

От книгите на Иван Венедиков (без да смятам неговите публикации по въпросите на тракийската култура) читателят ще излезе с твърдо убеждение, че в Коледа и много други празници, култове и практики са се вгнездили изпъдените ни богове. Посветени на изобилието и мъртвите, те са посветени, условно казано, на медното гумно, на владетелския мит, на държавата и нейната войска. Те са отглас на тракийските практики на Дионис и Залмоксис (триадата цар—жрец—бог), също основатели-мисионери. Как те са възпламенили древните българи, откога е станало причастяването — след идването на Испериховите българи или преди това?

Да не гадаем за отговор, а за по-важното: че има пътища пред тълковното поведение, след като излизат така интересни следи на тези практики в българските празници, песни и култове.

Неведнъж стана дума как са „излезли“ тези следи в тълковното поведение на Иван Венедиков. Сега искам да наблегна върху необикновените средства на изследователя. Той не се чувства удовлетворен от констатациите — че ги има в нашата народна култура. Той ги търси, беше казано, в светогледно цяло. Затова най-напред са му нужни не като следи, а като начала — сиреч в годините на самото езичество. Непомерна задача, никой не се е заемал с нея. Сведенията са малко, трябва да се отсяват в откъслечните извори. Но тази задача се облекчава и става примамлива и дръзка, когато изследователят разполага със светогледен ключ. Това върши Венедиков: като археолог на нашето знание. Той не е нито фолклорист, нито етнограф, нито антрополог, нито медиевист, нито античник, той е археолог на българското познание. Ще се опитам да изредя явления и зони, до които се докосва археологическата му стръв и от които извлича изворови сведения, а от тях свежи идеи, смели хипотези и сигурно не един спорен извод. Те са: български (частично и други) народни песни, празници, предания, легенди; Именник на българските ханове (за самобитната трактовка на Венедиков не дойде ред да поговорим) и календарът на прабългарите; апокрифи, християн-

скъ жития на светци и легенди, византийски летописи; текстове на наши и византийски средновековни автори (Йоан Екзарх, Черноризец Храбър, Теофан, Никифор, Теофилакт, закони на хан Крум), отговорите на папата на запитвания на Борис I; безброй антични текстове (Херодот, Ксенофонт, Тукидид, Диодор, Омир, Помпоний Мела, Аполоний Родоски, Дион Касий, Псевдоплатарх, Страбон, Порфирий, Платон, Еврипил; тюркски, германски и скандинавски епически поеми и саги; поемата „Дионисика“ от византийско време; забраните на православни събори, Синодикът на Борил; тракийски изображения по нашите земи, особено каничката от Борово и каничката от Рогозен; старобългарски образителни текстове — каменни надписи, печати, грамоти от Плиска, Мадара и Преслав; Библията, легенди за исторически личности-мисионери; „История на готите“ от Йордан, византийският лексикон Суидас.

Ето едно загадъчно място, където е издирена следа от тракийски култове и с тях е озвучен основен мотив на древното ни мислене. В апокрифа, където е приведена легендата за Испор цар, е казано, че пророк Исая чрез ръката божия повежда българите до реките Затиуса и Ереуса. Венедиков доказва виртуозно, че двете реки са свещени (няма да се впускам в доказателството), както и връзката им със събитията, за което свидетелства Теофан (преминаването на юг от Дунав начело с Исперих). Теофан осведомява за географската истина, за населването в Онгъла, докато апокрифът свидетелства за сакралната истина. Втората няма друг извор освен преданието. Чувал съм, че има приказка, разказвана доскоро, за реките Затиуса и Ереуса. Възможно ли е споменът за такъв свещен акт да се е пазил в народната памет допреди две-три десетилетия? Възможно ли е след пет зловещи века? А кой знае — може точно заради тях.

В Свещената планина до тези реки се намирало светилището на Залмоксис. Идването на българите и основаването на държавата, сакрален акт, трябва да се митизира. Веднъж то става със свещеното място на тракийските мистерии, с най-посветените практики на Залмоксис, втори път — с преданието за детето-юнак. Апокрифът, християнски текст за делата господни и свети, се наслажда върху народното предание и това е повече от показателно.

Дионис, Залмоксис и Орфей, жреците на един древен светоглед, оставят огромни следи сред народите, които са споделили или контактували с този светоглед. Не е моя тема, какво е влиянието върху гърците. Но от гръцките описания и изображения може да съдим за подобните практики у нас. Сходствата са поразителни. Те не оставят съмнение в извора на много наши празници и култове, в причините за тяхната вековна жилавина. Също за обсебването на християнските идеи чрез скицираните дремотивации.

Кривакът на коледарите отдавна е изгубил значението си, с което първоначално бил зареден; колесарката и „парят“ също; преобличането на мъжа и жената — също; оргиастичните мотиви, включително имитирането на полов акт — също; използването на дряна на Коледа и сурваки, разгарянето на дървото „бъдник“ — също. . . Човекът, който е вършел това до ново време (аз сам помня много от тези неща, участвал съм в тях в детството си), не знае древното му предназначение. Но го помни кръвта — „ръката сама знае“ — казвали марангозите и другите занаятчии. Съпоставянето на мотивите, извличането на нашите идеи за празника, на древния ни възглед за света е сторено подробно в книгите на Венедиков. Нека само да назовем някои връзки. Кривакът на водача на дружината е наследник на Дионисовия тире; станеникът „богува“ — тракийският водач е божество; дрянът на Коледа и Сурва е освидетелстван в орфическите дружини — те имали „краниарх“, „началник на дряна“; пьстротията от танци, мимове, песни, подмятания, култове на Коледа, Трифон Зарезан, Кукеровден са наследници на оргиастичните танци и мимове на Дионисовите шествия и посвещения; избирането на цар на Трифоновден, возенето на царя с колесарката е съвсем прозирна следа (да прибавя, че Трифон Зарезан се празнува на деня на християнския светец. Как ли се е чувствал светецът като „цар“ на такава разюздана свита и сред такива закачки и непристойни мимове?).

Покладите (Заговезни) с трупането и паленето на слама, с прескачането на огъня, с митологията на огъня (като коледния бъдник), със стрелите на момците в дворовете на момите (прозирни жестове) нямат precedent при други славяни. Сред тях не се

срещат още множество наши мотиви — коледни, кукерски шествия като отглас на Дионисовите мистерии, с мимовете, царя и колесарката, бабинденски с мимовете за раждането и опазването на детето. „Царе“ са мъжът-старец, водачът на русалийската дружина или на кукерското шествие, станеникът на коледуващите. Символ на плодородието е „бабата“ — бременна или забременяваща жена пред всички.

Но има една подробност. В някои шествия се появява „войска“. Какво поддържа у българите този спомен? Нали не сме я имали векове? Да кажем, че е тъга, жажда за царство, значи отново да се подладем на литературно-понятийните, яловите обяснения. (Те ми напомнят възторженото тълкуване, което правехме на постъпката на един нашенец — изработил си трон, сложил го пред къщата си на пътя и сядал там важно. Смятахме, че в смешния жест на човечеца се припомнят липсващите ни 20—30 царе.)

В жилавите култови практики царственият спомен е стожерен мотив. „Войската“ в нашите шествия репрезира „войската“ на Дионис. Войска в кавички, защото е войска не в прекия смисъл. Тя е мистериен общество, оргиастична свита. Но в нея се помни истинската войска — владетелското понятие се е превърнало в друг знак, който помни изворовия, без да е равен с него. Такива са дружините в нашите празници. Мощно тракийско ехо са русалиите с взаимните означавания на разностранни мотиви: танц—оръжие—музика—екстаз—лечение. Те са ехо на двата култа — на Дионис и Залмоксис. Както и в другите „лечителски“ култове — на Еньовден; както в представите за самодивата (в нея нашият изследовател вижда отклик на езическите богини Бендида и Артемиди). А защо колесарка? Защо не се впряга цяла кола? За да се различи от Зевс като бог-завоевател, който е на четириколка. Дионис има друга функция. Нея наследяват нашите „царе“ и „колесари“, а свитата му се наследява от нашите дружини с всевъзможните близки атрибути.

И още едно доказателство за пряката връзка между тракийските и нашите религиозни практики. Гръцките изображения показват Дионис и тиасоса му като голи и полуголи фигури. Обратно, на Куковден у нас „тиасосът“ е свръхоблечен, дори с маски. Работата е там, че гръцките изображения са нещо типично за тази култура — да променя в свой тертип. Иначе тракийските процесии според някои сведения (Венедиков привежда едно) се правели от облечени хора — по-точно като преоблечени във вид на сатири, вакханки, силени. Нашите кукери, убеден е Венедиков, дават много по-ясна представа за духа на тракийския празник, отколкото паметниците на гръцкото изкуство.

В есенстичен и прочие пристъп често наричат кукерските ни шествия карнавал. Венедиков държи и тук да направи отграничение — и този път свойствено за проникателния му изследователски дух:

„Първичната форма на тракийските Дионисови празници са кукерските игри, но такива, каквито са се провеждали от траките в условията на един чисто селски бит, във времето, когато не е имало още в Тракия градове и градски живот. Те са си рожба на тракийското село и са се запазили такива до днес. Вън от Тракия са разнесени от гърците и главно от римляните, но в условията на един чисто градски живот. Римляните са ги предали например на келтите в Западна и Централна Европа, пък и на много други места, но в римските провинции те се явяват като една чисто градска практика, като характерна черта на градския живот. Затова и в Западна Европа, където са били пренесени от римляните, те се явяват преди всичко като градско явление. По този начин карнавалът в Западна Европа е бил освободен от религиозните си страни и се е превърнал просто в един обичай, като загубил формата си на тайнство. Обратно, във Византия и оттам в България той е останал като проява на селянина и е запазил религиозната си същност. Празникът се устройва, защото представлява една молба за плодородие и благополучие. Той запълва една необходимост, която християнският езичник е чувствал — да се обърне към онези сили, които носят развитието, вегетацията, които карат зародиша да поникне и да се развие, които покриват напролет дърветата с цвят и зеленина, които през зимата издуват най-напред пънките на дряна.“

След като стана отново дума за вегетацията и пънката на дряна, можем ли с тях да свършим тази работа? Можем.