

## КЛЕТВАТА ЗА ВЯРНОСТ ПРЕД БЪЛГАРСКИЯ ВЛАДЕТЕЛ (МЕЧЪТ)

КРАСИМИР БАРАРЕВ

В глава 67 на известните „Отговори на папа Николай I по допитванията на българите“ се казва: „Вие заявявате, че сте имали обичай, когато сте се решавали да обвържете някого с клетва за някаква работа, да слагате пред себе си меч и в него да става заклеването.“

Въведено в научен оборот още през миналия век от А. Хилфердинг (Собрание сочинений, т. I, С.-Петербург, 1868 г., с. 27) това сведение става „общо място“ в повечето изследвания, засягащи българската езическа клетва (вж. 23; 53; 5; 6, с. 49—56; 7, с. 80—83; 58, с. 343—370). В посочените публикации отговор 67 се привежда обикновено наред с другите сведения за договорна клетва („Житие на Никифор“ на Дякон Игнатий, „Царе“ на Йосиф Генезий, „Хронография“ на Продължителя на Теофан; вж. също Писмо от Неизвестен автор, открито и частично преведено от Б. фон Арним (Български преглед, 1933 г., № 1, с. 90—98), като скрито или явно се възприема направеното от Г. Кацаров разделяне на клетвата пред меч от т. нар. „договорна клетва“. В. Бешевлиев възприема това разделяне и в „Първобългарите. Бит и култура“. За разлика от клетвата в оръжия — отбелязва той — „клетвата, която българите полагали при сключване на мирен договор, била от друг вид и много по-сложна“ (7, с. 81).

Тази трайна тенденция в българската историография\* може да породи несъгласие по следните причини. В своите „Пратеничества“ византийският хронист Менахър Протектор разказва за сключване на договор между ромеите и аварите (в лицето на техния хаган Баян) по следния начин: „... И той (Баян — б. м., К. Б.) веднага се закле по аварските обичаи, като извадил меч и проклет себе си и целия аварски народ, ако замислял нещо лошо срещу ромеите с построяването на мост на река Сава, да загинел от меч самият той и цялото аварско племе, а небето и небесният бог да хвърлят огън върху тях и околните планини и гори да ги затиснат, пък и река Сава да излезе от коритото си и да ги потопа всички.“ (вж. ГРЪЦКИ ИЗВОРИ ЗА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ (оттук нататък ГИБИ) т. II=ИЗВОРИ ЗА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ (оттук нататък ИБИ) т. III, с. 252). Очевидно е, че аваро-византийският договор е бил скрепен от аварска страна чрез клетва пред изваден меч, т. е. мечът е налице и в т. нар. договорна клетва.

Като гарант на сключван договор мечът е налице и в сключения през 945 година византийско-руски договор. Ив. Дуйчев използва вече пасажите от „Лѣтопись по Лаврентіевскому списку“, за да тълкува смисъла на българската езическа клетва пред

\* Неин краен израз е утвърждаващото се днес правило, когато се говори за българо-византийски договори, да бъде пропускана тяхната клетвена част, така сякаш не е съществувала, или пък не е била органически вплетен елемент на сключваното съглашение (вж. напр. 78). Напротив, за да се представи за ратифициран един договор на Византия с българи, хазари, печенег и руси, е необходимо наличието на взаимна клетва било в собствените богове, било в боговете на отсрещната договаряща страна (77, 74—76).

меч: „А (некрещеная) Русь да полагають щиты своя и мечѣ свои наги, обручѣ свои и (прочая) оружья, да кленутся о всемь, яже суть написана на харатѣи сей. . .“. И по-нататък: „ . . . и елико ихъ есть не крещено, да не имуть помощи отъ Бога, или отъ Перуна, да не ушитятся щиты своими, и да посѣчени будутъ мечи своими. . .“ (цит. по 19, с. 18, бел. 77).

От приведените извори става ясно, че клетвата пред меч е била практикувана и при сключване на мирни договори. Това ни кара да се съмняваме в правилността на съществуващото до днес разделяне на т. нар „обикновена“ или „всекидневна“ (клетва пред меч) и „договорна“ клетва.

Несъгласието ни с подобно „условно“ разделяне е и несъгласие с породеното от него подценяване на функцията и значението на меча в ранносредновековното българско общество. С изключение на изказаните предположения за свещеността на меча у прабългарите (6, с. 13), за „поверието в свръхестествената сила, скрита в това оръжие“ (34, с. 100) и допълнението на А. Стойнев, че чрез клетва пред меч „кълнещият се „слива“ с традицията, с архитипа, поема върху себе си задължението да спазва оставеното от прадедите“ (47, с. 115), не ни е известно никакво по-цялостно разглеждане на „проблема меч“ в нашата и чуждата литература. А основания за интерес към това оръжие не липсват.

Самият факт, че на меча и клетвата в него се обръща специално внимание в „Отговорите“, подсказва голямото значение на това оръжие и практиките, свързани с него, в живота на приемащото християнската религия българско общество. От текста на отговор 67 става ясно, че мечът е имал статус на особено скъпоценна вещ. Папа Николай I изрично е отбелязал в отговора си, че когато някой се къдне в нещо, „него действително и обича, и тачи, а и нему доверява своето упование с твърда неизменност“ (ЛАТИНСКИ ИЗВОРИ ЗА БЪЛГАРСКАТА ИСТОРИЯ (оттук нататък ЛИБИ) т. II=ИБИ, т. VII, с. 107).

Реликвите, които трябва да послужат като заместители на меча в новите условия, също подсказват значимостта на това оръжие и клетвата в него във вярванията на прабългарите. „Трябва да се кънете в Бога — пише папата — от него преди всичко, а не от други създания трябва да се очаква помощ.“ И по-нататък: „ . . . разбира се, ние можем да се кънем, все пак в ония предмети, които са отредени за божествени обреди, каквито са храмът и олтарят. . . Онзи, който се къдне в тях, къдне се в самите тях и в тоя, който обитава в самите тях. Ето защо безспорно трябва да се кънем в Евангелието, в което всичко, що се съдържа, се долавя действително като принадлежащо само на Бога, който, както там се пише и чете, се съдържа в него.“ (ЛИБИ, т. II=ИБИ, т. VII, с. 108). Между редовете на тази заръка прозира равноценността на меча и Евангелието в различните културно-религиозни среди. Папата предлага да се замени клетвата пред меч от клетва пред Евангелието не защото клетвеното обещание пред меча е едно от многото такива, а защото то е същинското заклеване, заклеване *per exellance*, за прабългарите езичници. Съпоставката би могла да се стори някому случайна. За щастие тя се среща и в други извори. Менандър е отбелязал, че след като се заклел по „аварски“ пред своя меч хаган Баян поискал да се закъдне и по ромейски обичай в свещените книги. Аварският хаган направил това, за да убеди ромейте, че няма да наруши своята клетва (ГИБИ, т. II=ИБИ, т. III, с. 252). Навярно религиозната важност на меча в ранносредновековна България не ще да е била помалка от тази на Евангелието в християнския църковен обред.

По всяка вероятност мечът е бил и жертвен инструмент у прабългарите. Най-пълна информация за българската клетва научаваме от Продължителя на Теофан. Ако е вярно това, което е отбелязано още във *Vita Nicephori* („ . . . той си послужил с техните обичаи, а те с нашите“) и което повтарят Йосиф Генезий и Продължителят, то направеното от Лъв V според Продължителя може да се използва не само като извор за облика на прабългарската езическа клетва, но и за облика на прабългарското жерт-

воприношение\*. „Но подобно на някакъв върварин — пише Продължителят за Лъв V — чужд на богопочитанието, разякъл кучета дори, на които беззаконите племена принасят и жертви, и ги употребил за свидетели на това що се правело.“ (ГИБИ, т. V = ИБИ, т. IX, с. 113)

Още Г. Капаров приведе за сравнение на извършеното между българи и византийци следното описание на договор, сключен между куманите и френския император на Константинопол Балдуин II (вж. 23, с. 118; вж. също 73, с. 51). П. Юхас също си послужи с този извор в своето изследване „Номадски договори ритуал у тюрко-българи и маджари“. Ето какво е отбелязал историографът Жоанвил за това събитие; „... те изкарали едно куче между нашите и техните хора и с мечовете си го разсекли, също и нашите хора, и казали, че така ще ги съсекат, ако си изменят взаимно“ (цит. по 58, с. 352). П. Юхас е цитирал още едно сведение за кумани, които полагат клетва за вярност пред маджарския крал Бела IV, в което се казва: „десетина измежду новодошлите кумани се заклели според обичая си с меч върху разсечено на две куче, че ще бранят срещу татарските и варварски народи земята на маджарите така, както подобава на привърженици на краля“ (58, с. 335).

Дори една повърхностна съпоставка между византийския и маджарските извори ще ни убеди, че византийският хронист е пропуснал да отбележи инструмента, с чиято помощ е било извършено посичането на жертвата. Като сечещи инструменти сред оръжията на прабългарите през тази епоха са познати брадвата и меча (9, с. 66). Липсата на колебание в маджарските хроники по отношение на сечещия инструмент ни кара да мислим, че и в нашия случай в ролята на жертвен инструмент е бил употребен тъкмо меч\*\*.

За да се убедим, че мечът е бил действително жертвен инструмент за прабългарите, трябва да се обърнем към друго споменаване на това оръжие в „Отговорите“. В своя 17 отговор папата представя така драматичния сблъсък в България при приемането на християнската религия: „... и как вие, подготвени срещу тях съсдействието на божията сила, сте ги надвили от мало до голямо и заловили със собствените си ръце, пък и как всичките им първенци и по-знатни хора с целия им род били избити с меч, а не толкова знатните и по-малко видните не претърпели никакво зло.“ (ЛИБИ, т. II = ИБИ, т. VII, с. 81).

В този отговор папа Николай I е употребил думата *gladius* за меч, а в отговор 67 за означаване на меча е послужила думата *spatha*. Между *gladius* и *spatha* има разлика и тя се състои преди всичко в различната дължина на двете оръжия. Обичайният размер за *gladius* е 40—70 см, докато *spatha* обикновено надхвърля тази дължина (69, S. 136—137). Тацит в своите „Анали“ (XII, 35) е посочил, че в римската епоха *gladius* е оръжие на легионерите, а *spatha* на спомагателните войски. Според Т. Колиас с налагане превъзходството на конния воин в късноримската епоха *spatha* измества *gladius* като неудобно за конен бой оръжие. Постепенно *spatha* става „меч *par excel-*

\* Като посочи, че в сведението от *Vita Nicephori* липсват „два съществени елемента на клетвата: 1. Заклеването в божество или в предмет, изпълнен със свръхестествена сила, които са призовани като свидетели или поръчители на клетвата и които трябва да накажат клетвопрестъпника, и 2. Принасяне на кръвава жертва, която едва ли е могла да липсва при такъв важен акт като сключване на мир“ (7, с. 82), В. Бешевлиев проправи път за следващото си по-категорично заключение: „На пръв поглед изглежда, че двете известия (във *Vita Nicephori* и у *Продължителя* — б. м., К. Б.) съобщават за различни неща и затова не се отнасят до същото събитие. При по-внимателно вглеждане в сведенията на двата извора се вижда, че те съобщават различни страни на клетвения обред и че взаимно се допълват.“ (7, с. 81). От принципно значение за защитаваната на тези страници теза за ролята на меча в обредните практики на прабългарите е признатата от В. Бешевлиев непълнота на изворите и същевременно въвеждането в употреба на понятието „клетвен обред“ като поредица от ритуални практики. За клетвения обред като следващи едно след друго полагане на клетва, жертвоприношение, съвместна трапеза, размяна на подаръци и др. вж. 73.

\*\* За други примери на употреба на меч като жертвен инструмент (и то за съсячане на куче) вж. 73, S. 86. Х. Фордемфелдер, изхождайки от функцията на меча сред германските народи да възпъшва божествените сили и да служи като средство за установяване на контакт с божествената сфера, смята, че дори и в текстове, разказващи за клетва пред оръжие, без да се посочва името на оръжието, става дума за меч (84, 42—43).

lance на късноримската и византийската войска (69, S. 137; вж. също 72, S. 1544). Нещо повече. Spatha се налага като обичайна дума за меч изобщо (72, S. 1545). За Vegetius spatha означава голям gladius (gladios majores, quos spathas vocant), а за Исидор Севелски spatha е двоустър gladius (69, S. 137). Налице е тенденция да бъде размишлявана разликата между двете оръжия. В крайна сметка spatha става обичайно означение за дълго хладно оръжие без конкретни данни за външния му вид (69, S. 137).

Подобна тенденция се забелязва и у византийските автори. За тях много често ξίφος, σπάθη, κόπης, μάχαира и др. се употребяват без никаква съществена разлика и употребата на един или друг термин се обуславя от стилистичните предпочитания на автора (69, S. 133)\*.

При това положение на нещата е много трудно да се определи коя е била причината, подтикнала папата да употреби различни термини в отговор 17 и в отговор 67. Дали в тези отговори е ставало дума за различни мечове, натоварени с различна функция? Имат ли значение тук стилистичните предпочитания на папата? Или пък, перифразирайки въпросите, както това е очевидно и от двата отговора, папа Николай I единия път превежда (gladius), а другия не (spatha σπάθη), зададените на гръцки въпроси\*\*\*? Съществува и една друга възможност. Доколкото мечът през Средновековието се е превърнал в символ на оръжие въобще (69, S. 133—134) и същевременно израз от типа „посечен с меч“ е твърде обичаен за изворите, то не става ли дума и в нашия случай за механически извикана в съзнанието на папата словосъчетание, при също на всеки въоръжен конфликт\*\*\*\*?

Последното предположение изглежда най-уязвимо, защото Annales Bertiniani ни осведомяват, че през 866 г. Борис изпратил в Рим „оръжието, с което бил въоръжен, когато в името на Христа възтържествувал над своите противници“ (ЛИБИ, т. II = ИБИ, т. VII, с. 288). Следователно ние не можем да се съмняваме в правдоподобността на това, което папата разказва.

Наред с това отговор 17 стои между други отговори (№ 16 и № 18), в които се дискутират въпросите за греха и наказанието. В отговор 18 се казва: „Вие заявявате, че искате да знаете, какво трябва да правите с ония, които ще се отрекат от християнския закон.“ (ЛИБИ, т. II = ИБИ, т. VII, с. 79) В отговор 16 четем: „Вие, които тъй сте били осъдени онова лице, искате да разберете дали трябва затова да извършите покаяние“ (пак там).

Първият от тези два отговора (№ 18) стои в пряка връзка с отговор 81, където папата отговаря на запитването, как да се постъпва при нарушаване на дадената клетва. И в двата случая българите се интересуват как да постъпят с неизпълнените „договора“. И естествено те питат не защото не знаят какво да правят в такава ситуация, а защото искат да разберат какво повелява „християнският закон“.

До нас са достигнали сведения, които ни дават възможност да съдим за това, как са постъпвали прабългарите при неизпълнение на дадената клетва. Менандър изрично отбелязва, че когато хаган Баян се заклевал, казал, че в случай на неизпълнение на клетвата, „то нека бъде погубен от меч той самият и целият аварски народ“\*\*\*\*.

\* Това се вижда и при онези византийски автори, които пишат за въоръжението на прабългарите или на свързаните с тях народи. Псевдомаркиан например, описвайки въоръжението на тюркските народи („Въоръжени са с ризици, мечове, лъкове и дълги копия. . .“ (ГИБИ, т. II = ИБИ, т. III, с. 279), е употребил σπάθη за означаване на меч. У Йоан Зонара срещаме персийската дума за къс меч — σκίμα (ГИБИ, т. VII = ИБИ, т. XIV, с. 169). Археологията в този случай не може да бъде призована за арбитраж, защото, както пише Р. Рашев, „саби в сигурна археологическа среда е открита само в некропола при Нови Пазар“ (45, с. 209, бел. 7). Рисунките-графити също не предоставят достатъчно информация, за да могат да се направят никакви по-сериозни обобщения (37, с. 109; за мечовете вж. още: 51, 47—48; 16; 9; 46 — саби в гроб № 1 и № 27, с. 97, с. 103 и сл.; 44; 56).

\*\* Допускане на В. Бешевлиев, споделено в личен разговор.

\*\*\* Изобразителния вариант на тази формула откриваме в Менология на император Василий II от XI век — вж. т. нар. илюстрация „Българи избиват християни“.

\*\*\*\* И в този случай многократно цитираното дотук изследване на Р. Лаш ще ни бъде полезно. Р. Лаш неведнъж подчертава в книгата си, че проклятието е неотменна част от клетвения обред и е обичайно

Точно този важен момент от клетвата на хагана ни дава ключ за разрешаване на нашия проблем. Твърде убедително би изглеждало окачествяването на отговор 17 като извор, предаващ информация за начина, по който се е постъпвало с онези представители на българската аристокрация, които нарушавали клетвата си за вяроност пред своя владетел. Според нас отговор 17 не е нищо друго освен „обратната страна“ на отговор 67. Той ни представя съдбата на онзи заклел се пред меч сановник, който не е удържал на думата си.

За да не звучи голословно подобно твърдение, трябва да „повикаме на помощ“ един извор, който придобил популярност под името „Мъченичеството на 15-те теверипулски мъченици“. Неговият автор, Теофилакт Охридски, описвайки възникналия на верска основа конфликт между Маламир и Енравота, ни предава така думите на Маламир към неговия брат: „Или обещаи, че ще се отречеш от чуждия бог, или знаи, рекъл, че на тия (и показал джелатите и меча) ще бъдеш предаден днес.“ Но понеже Енравота, въпреки заплахите продължил да отстоява християнската вяра, Маламир запоядал брат му „да бъде посечен с меч“. От текста на Теофилакт Охридски става ясно също така, че е съществувало специално място за посичане (срв. „... и през времето, докато го водили на мястото за посичането...“) (38, с. 259)\*.

Подлагането на клетвопрестъпника на насилствена смърт чрез меч е било обичайна практика сред тюрко-монголските народи. Поради това у Кашгари („Речник на тюркските наречия“) и „Книгата на моя дядо Коркут“ мечът е наречен „ритуален предмет“ (вж. 80, р. 230).

Отговор 17 ни дава още една интересна информация. Папата не само посочва, че „по-малко видните не претърпели никакво зло“, но и подчертава, че тъкмо „първенците“ и „знатните“ били избити с меч. С удар на мечовото острие се удостояват само почетните врагове, недостойните се убиват с бич (30, с. 81). Последното може да се използва като още едно косвено доказателство за реалността на случилото се според отговор 17.

Нека сега се върнем на онзи пункт, който ни доведе до тези разсъждения — мечът като жертвен инструмент у прабългарите. В отговор 17 се говори за убиването на враговете на княза с меч. Тук обаче не става дума за обикновено унищожаване на неприятеля, за убиване като акт на прекъсване живота на противника. Смъртта се осмисля от средновековния човек по необичаен за днешните хора начин. Ситуацията по време на приемането на християнството, както ни я представя папа Николай I, твърде много напомня сериозно разколебаване на социалните устои — нещо, което за средновековния човек придобива очертанията на природо-социален хаос. Най-адекватният ѝ паралел откриваме в древнотюркските писмени паметници. В Големия надпис в чест на Кюл-Тегин метежът на беговете е представен като заплаха не само за владетеля и държавата, но и за космоса като цяло. „Метежът тук — отбелязва С. Кляшорни — е сравнен с космическа катастрофа, представата за която се изразява чрез традиционната формула на митологическото повествование — земята „се разтваря“, а небето я „смазва“ (23, с. 123). Надвисналата опасност за унищожаване на света е налагала потребност от взимането на спешни мерки за нейното премахване. Едно от най-сигурните средства в тази ситуация е било принасянето на жертва. Особено значение на жертвения акт се определя не само от положението му на дейност, имаща свое място „в началото“ (Елиаде, Йенсен), но и от факта, че жертвоприношението се осмисля като ефикасно средство за набавяне на материя от една нейна алоформа (човешката) към изпадналата в затруднение друга (природно-социалната (вж. 4 и цит. там лит.).

смъртта да настъпи като резултат от въздействието на предмет, върху който е станало заклеването. За смърт от меч при неизпълнение на даден обет (вж. 73, S. 28; срв. също цит. по-горе сведение за византийско-руски договор от 945 г.).

\* Твърде важен за цялостната концепция на тази работа е отчетливо прокараният паралел между промяната на врата и отричането на роднинските връзки, владетелския авторитет, практиките, извършвани в двора (трапеза, жертвоприношение, култ (вж. 38, с. 259).

Поставено в такъв контекст убийството на знатните българи е не просто премахване на враговете, а необходимо условие, което трябва да изпълни човешкият колектив, за да се възстанови порядъка\*. „Избиването с меч“ следователно не само външно наподобява жертвоприношение (разчленяване на жертвената цялост), но и символично следва определен прототип, натоварен с конкретни и социалнозначими задачи. Присъствието на меча и в този случай е още едно доказателство за голямото социорелигиозно значение на това оръжие в ранносредновековното българско общество.

За да бъде пълна картината, представяща ролята на меча в ранносредновековна България, не бива да бъде отминавано едно друго важно сведение. На две места в своя „Шестоднев“ Йоан Екзарх ни представя външния вид и облеклото на княз Симеон. В I слово той пише: „Както и смердът, от външните хора, които не са виждали княза в багренница изтъкана със златни нишки и носещ на шията златна огърлица, препасан с пурпурен пояс и обиспан с бисери по раменете, носещ златен меч. . .“ (срв. мъчъ нсаца златъ. . . — R. Aitzetmüller. Das Hexameron des Exarchen Joanes. Bd. I, Graz, 1958, S. 195—258; преводът е даден по (55, с. 219).

Наред с този писмен портрет, описващ навярно фреска от княжеския дворец (55, с. 219), в началото на VI слово княз Симеон е обрисуван още веднъж, но вече в обкръжението на своите приближени по време на дворцов свет. „Но ако му се случи да види княза — пише Йоан Екзарх, — седящ в багренница, обиспана с бисери, носещ огърлица от златни монети около шията и гривни на ръката, с пурпурен пояс препасан и златен меч, висящ на бедрото му“ (и мъчъ златъ при бедреникашъ. — R. Aitzetmüller. . . Bd. VI, Graz, 1971, S. 3—205d).

Към тези два пасажа изследователите са се обръщали многократно (вж. 49; 52; 50; 33; 63; 36; 55) и от различни гледни точки. Проблемът за ролята и значението на меча е останал обаче и този път в периферията на изследователските интереси.

Присъствието на меча сред атрибутите на Симеоновото облекло е привлякло вниманието на Ив. Гошев, който, допускайки непълнота на гореизложените две описания, сравнява външния вид на Симеон с одеждите и въоръжението на византийския император на бойното поле — хитон, златотъкано наметало, колан, меч, корона и скиптер. За Ив. Гошев присъствието на меча върху бедрото на Симеон е резултат от следване на византийския образец (63, S. 147—148). Това допускане е отминато с мъчлание от Ц. Чолова, която обърна внимание на факта, че навярно не мечът, а ножницата му е била златна (55, с. 222). Според авторката сведението у Продължителя на Теофан за златни и сребърни щитове и копия, носени от членовете на Симеоновата свита, потвърждава правилността на схващането, че оръжия от благороден метал били употребявани сред българската аристокрация (пак там).

Според нас предположението на Ив. Гошев е неоснователно. Да се твърди, че Симеон е заимствал меча като военна инсигния на владетелско достойнство от Византия, означава да се пренебрегва с лека ръка дългата традиция на почитане на меча като свещен сред степните евразийски народи, чиято култура на Балканите донасят прабългарите.

Херодот (IV, 62) е оставил красноречиво свидетелство за скитите, които почитали меча като възплъщение на военния бог. Древните хуни според хрониките от периода на китайската династия Хан са почитали по подобен начин меча (вж. 8, т. 1, с. 92 и бел. 4; 68; 75, pp. 278—280). Амиан Марцелин разказва за аланите, че те забивали гол меч в земята и така почитали бога Марс (XXXI, 2, 23). Церемония по тържествено слагане на пояс и окачване на меч на тюркски воини на служба при Абасидите ни описват няколко арабски извора (61, р. 172). Известни са многобройни скулптурни изображения на човешки фигури в цял ръст, чието обичайно въоръжение е тъкмо меча (61, ill. 2). Сред тях се откроява това на древнотюркския каган Кюл-Тегин, открито в заупокойния му храм на брега на река Орхон (вж. 54, прил. 3). Погребването на

\* За човешко жертвоприношение у прабългарите (вж. 6, 43—44).

аристократи с мечове е обичайна практика сред тюркоезичните народи (22; 8, т. 1, с. 216; 12, с. 26—28 и прил. 13). Монголските обреди потвърждават дълголетието на тази традиция. В организираните възпоменателни празници в чест на Чингис-хан съществено място се отделяло на личните вещи на дълководца. На особена почит сред тях били чашата и сабията на Чингис-хан (39, с. 28). Мечът фигурира и сред постоянните атрибути на Bayatur Tngri (Тангра на героите) и на т. нар. „конни божества“ (65, р. 53, р. 88, р. 96). В тюрко-монголския епос конят и мечът на героя се описват с особено голяма любов (30, с. 63—64; вж. също 28).

Сред всички сведения изпъква разказът на Йорданес („Гетика“, 183) за откриването на Атиловия меч. Сведението, което ни предоставя „Гетика“, е изключително ценно, защото доказва, че традицията владетелят да носи меч като знак за военно достойнство не е била прекъсната и в епохата на Великото преселение на народите. Авторът на „Гетика“ разказва, че някакъв овчар видял една от телиците в стадото му да куца. Обезпокоен той проследил кървавата диря, която оставила подир себе си телицата, и стигнал до забит в земята меч. Овчарят изтеглил меча и го занесъл веднага на Атила. Последният се зарадвал много „и бивайки и без това високомерен, се възгордял, че е поставен за владетел на целия свят и че чрез Марсовия меч на него му се отрежда могъщество във войните“. Йорданес е заимствал тази история от Касиодор Сенатор, чийто извор е бил Приск (75, р. 279). При преиздаването на Приск по заръка на Константин Порфиrogenет пасажът, който описва откриването на меча, е бил редактиран и скъсен (пак там). И все пак в него са се съхранили някои интересни сведения. Така например посочено е, че мечът на Атила е същият онзи меч, който е бил почитан от скитските царе като проява на върховния повелител на войните (вж. *Excerpta de Legationibus*. Ed. C. de Boor, 142, 19—22).

В изложението на Йорданес разказът с откриването на меча е поставен непосредствено след съобщението за убийството на Бледа. Този акт има изключително важно значение. Чрез убийството на брат си Атила подчинява и обединява около себе си войските на Бледа и на практика обезпечаваша лидерската си позиция сред хуните чак до своята смърт (83, рр. 88—89). Но Атила е разбирал много добре, че върховенството му може да бъде сигурно и трайно само в случай на проява по някакъв начин на божествена санкция на неговата власт (83, р. 89; за божествените устои на политическия авторитет на Атила вж. 79, рр. 232—234). В своя философско-социологически анализ на властта Д. Иванов е посочил, че е присъщо на търсещия легитимност да „призовава някакъв източник на авторитет, който стои над или зад него“. За да подкрепи становището си, авторът привлича и характеристиката, която дава на авторитета Хана Аренд. Легитимният авторитет — пише тя — „произтича от нещо външно на човешките дела — то е или ненаправено от човек въобще, или поне не е направено от тези, които са на власт“ (20, с. 135). Атила е побързал да провокира вярванията на своето обкръжение. „Историята с меча“ се появява в хрониката на Йорданес точно с тази цел. Тя обосновава божествения произход на Атиловата власт чрез „знамението“ на Марсовия меч. От друга страна, редактираното сведение на Приск, представяйки Атила като наследник и възродител на една прастара традиция, прави в още по-голяма степен правдоподобна версията за „естествеността“ и „законността“ на неговата власт.

Анализът на самата история за откриването на меча може да добави нови аргументи към току-що предложеното тълкуване. Няма особено право онези, които виждат в разказа на Йорданес „обикновена история“ или „приказка“. Едва ли Приск, Касиодор и след тях Йорданес щяха да повтарят една и съща (или почти една и съща) история само за отмора на читателя, ако тя нямаше някакъв по-дълбок смисъл. По-добре е да се откажем от пренебрежителното отношение към „разказа с меча“ и да потърсим по-продуктивна позиция спрямо него.

Според нас една от перспективните гледни точки към интересувашия ни разказ е интерпретирането му като „профанизиран вариант“ на иначе натоварен със свещен смисъл текст. В този профанизиран вариант са съхранени основните „ядра“, „армату-

рата“ на оригинала, но е загубена смислената натовареност на елементите, т. е. съдена е тяхната функция до всекидневно-битово равнище.

Според Йорданес мечът е „открит“ от животни (телица), намерен и предаден на Атила от овчар. Присъствието на тези два персонажа в нашата история заслужава специално внимание, защото са налице в един „изконно царски сюжет“ (В. Проп). Става дума за сюжета с подхвърленото дете, на което е съдено да стане цар или да унищожи бащината (чичовата, дядовата) държава. Един от многобройните примери може да бъде съдбата на гръцкия герой Телеф. Син на Херакъл от Авге, Телеф бил захвърлен в гората, след като бащата на Авге, аркадският цар Алей, получил предсказание от Делфийския оракул, че неговите синове ще загинат от ръката на ввук, роден от Авге. В гората Телеф бил откърмен от кошута. По-късно бил намерен от овчари, възпитан от тях и наречен по име (Аполодор, „Митологическа библиотека“, II, 7, 4). Телеф става цар на Мизия. Заради оказана помощ Тевтрант, владетелят на Мизия, го прави свой наследник.

Подобна история е била разказвана за Парис, Ромул, Едип, Кир Вилики, Семирамида, Язон, Саргон I и др. (вж. 60; 24, с. 32—55, 11, с. 47—71). Л. Лелеков отнася сюжета към най-архаичните пластове на иранския епос (27, с. 176).

Разказът за подхвърленото дете е бил известен и сред тюрските народи. В китайските хроники откриваме сведения за началото на династията Ашина. Според него източните тюрки (T'u-küe) били избити изцяло след една война със съседно племе. Останало живо само едно десетгодишно момче. Войниците го съжалили, отрязали му стъпалата и го хвърлили в едно блато. Тук го намерила една вълчица, която го отхранила с месо. По-късно вълчицата забременява от младежа и ражда десет деца. Така се полага началото на династическия род Ашина (74, S. 5, вж. също S. 40; за разпространеността на мотива сред тюрко-монголските народи вж. 29; 40, с. 251, 260, 261; най-пълно тази легенда е представена в 80, pp. 188—195).

В студията си „Едип в свете фольклора“ В. Проп доказва, че сюжетът за подхвърленото дете стои в пряка връзка с посветителния цикъл (консекрация), който задължително трябва да премине бъдещият владетел (42). По този начин В. Проп потвърди и чрез фолклорни данни класическата теза за моделирането на царската консекрация по образец на инициацията\*. Според В. Проп най-често функцията на животното е на откривател на инициацията юноша, а на овчаря — на възпитател и дарител на име (пак там). При сравнение на сюжета за подхвърленото дете с текста на Йорданес за откриването на меча ще видим, че съществува сходство между ролите, отредени на животното и овчаря в двете версии. Различни са само обектите на откриване. В единия случай това е дете (бъдещ цар), в другия — меч (царска инсигния). Това, което обединява двата разказа, е постигането на една и съща цел — получаването на царската власт.

Може да се каже, че за митическата мисъл преодоляването на изпитанията и намирането на скъпоценния предмет са алтернативни, поради което често пъти едното означава и другото. Да притежаваш вълшебния предмет, това означава, че ти успешно си преодолел изпитанията и си придобил правото да станеш негов притежател. И обратно. Успешното преодоляване на изпитанията гарантира права над скъпоценната вещ. В разказа, който ни предлага Йорданес, ясно изпъква първата от тези две възможности — Атила става притежател на свещения меч. Дори само този факт ни позволява да допуснем успешно завършен посветителен цикъл и да погледнем на даряването на меча като на своеобразно „коронясване“ на Атила за владетел на всички хуни. Но Йорданес ни е представил и историята за намирането на меча с главни действащи лица животни и овчар. Не се ли кодира в тази и обикновена, и странна история отделянето на бъдещия цар през преходната (лиминална) фаза на неговото посвещение? В сюжета за подхвърленото дете героите възмъжават (стават достойни

\* За първи път тази теза се излага от А. Хокарт в книгата му „Kingship“ (1927 г.). Днес тя се възприема почти безрезервно от изследователите (последно вж. 31 и цит. там лит.). За преминаване на посветителен цикъл от тюрския хаган (вж. 76; 85).

за царската корона) точно в периода, в който се намират под закрилата на овчар. Възмъжаването се изразява обикновено чрез извършване на подвиг или на поредица от подвизи. Завършването на изпитателната фаза най-често се маркира чрез даване на ново име — факт, който се съгласува добре с данните от етнологията, касаещи инициацията (62, р. 77). В киргизкия епос „Манас“ героят устройва първия си „той“ (жертвоприношение, пир, игри), извършва първия си подвиг (убива враг) и получава въоръжението си по време на възпитанието си при овчаря Ошпур (вж. 30, с. 45).

Всички истории за подхвърленото дете започват обикновено със събитие, което определя извеждането на бъдещия цар от сферата на обичайното съществуване (изолация в гора, на остров, пускане в кошница по вода и др.). Причина може да бъде предсказание за бъдещо нещастие (Телеф, Едип), война (историята на династическия род Ашина), убийство (Кир). Завръзка от подобен характер съществува и в разказа на Йорданес за Атила. Той, както и Кир, който убива сина на знатния персиец, извършва престъпление — убива брат си (в приказката и епоса това е т. нар. „беда“ или „нарушаване на забраната“ вж. 41, с. 46 и сл; 59, с. 8). Такава ситуация във всеки от изброените по-горе разкази е последвана от консекационен цикъл, от поредица изпитания, след преодоляването на които героят придобива правото да стане цар. Добре известно е, че сродни структури се пораждаат или биват извиквани на помощ там, където са налице сродни ситуации. Трябва ли в такъв случай да се съмняваме в допускането, че разказът с откриването на меч у Йорданес кодира изпитателния период на бъдещия владетел на всички хуни — Атила?

Предложеното тълкуване на „историята с меч“ потвърждава наличието на идеологически подтекст в нея. Разказът на Йорданес ни подсказва, че Атила е преминал успешно лиминалната фаза на инициацията и следователно със законно право става притежател на символа на царската власт — свещения меч. Той придобива статуса на законен владетел, защото е спазен редът, диктуващ правилата за заемане на престола (без да анализира историята, разказана от Йорданес, Ф. Кардини достига до подобни изводи вж. 21, с. 99).

Като привеща следните пасажи от извори, касаещи церемониите по избор на нов владетел при монголците (Рубрук, Рашид-ад-Дин и др.) — „те сложили меч пред хана. . .“, ханът казал „моя жезъл ще бъде моя меч“, „той обикалял с един меч и казал, че неговото име трябва да бъде Килич Арслан“ — Ж.-П. Ру изтъкна, че мечът е играел важна роля в церемонията по коронясването на владетеля и че клетвата, каквато полагал всеки новоизбран хан, в този случай навярно е била извършвана пред меч (80, р. 230).

Мечът играе важна роля и в церемонията по коронясването на маджарския владетел. По време на коронацията на новия крал се връчва меч, с който той замахнал три пъти пред себе си и по веднъж вляво и вдясно. След като направел това той прибирал меч в ножницата. По-късно при обиколката на т. нар. „хълм на коронясването“ кралят отново изважда меч от ножницата, правейки кръстен знак с него във всяка от четирите посоки на света. С това действително демонстрира готовността си да закриля подвластната му територия (86, S. 437; за меч като царска инсигния вж. също 66, pp. 70—72; за широкоразпространения акт на измъкване на меч от земята като белег за царска инвестиция вж. 82).

Ако в светлината на изложените по-горе факти се обърнем отново към описанието на Йоан Екзарх, ще видим, че мечът върху бедрото на Симеон би могъл да намери своето обяснение и като продължение на една дълга „варварска“ традиция. Присловутият „филоелинизъм“ (А. Тойнби) на Симеон никога не се е проявявал в безогледно копиране на образци от Византия, за да го използваме, като аргумент в защита на тезата за византийския произход на интересуващата ни тук царска инсигния. „Преславската цивилизация“, чийто изграждане и облик се свързва с дейността и амбициите на Симеон, демонстрира селективност при избора на образци от християнската култура, което е и главната причина за нейното своеобразие (10, с. 167—227). Защо тогава да не допуснем, че в една такава сфера на обществения живот, каквато е властта,

в която отблъскването между България и Византия е било значително по-силно, отколкото привличането, Симеон е предпочел употребата на един изконен символ на богоизбраност и законност пред инсигниите на византийския император? Нека не забравяме, че „тоталното“ прилагане на опозицията езичество—християнство, невинаги гарантира плодотворност на получените резултати. Впрочем отдавна вече е установено, че наред с чисто византийските компоненти в обеклото и атрибутите на Симеон присъстват и следи от варварска традиция (49; 52; 55, с. 222).

Папата не посочва в отговора си никакви подробности около полагащата клетва пред меч. Не липсват основания обаче да се мисли, че полагащата клетва се е правела пред лицето на бога. Както вече е изтъкнал В. Бешевлиев, в бога се заклева каган Баян при сключването на мирен договор с ромеите (вж. цит. по-горе пасаж от Менандър). Призоваването на бога като свидетел и почител на клетвата е било познато и на древните хуни (пак там). Заклеването в бога е било разпространено в различни културно-географски райони (73, S. 56—58; 84). Тацит разказва в своите „Анали“ (XII, 47) за сключен договор между Радамист и Митридат. Специално за договора в една гора била приготвена жертва, „за да бъде сключен договoрът между тях пред боговете-свидетели“.

В тюрко-монголския епос често пъти мечът е с небесен произход. Той или е спуснат от бога, или се връчва от божествените предци на героя (30, с. 79). И в двора на Атила мечът на владетеля се е възприемал като пратен от бога.

Тези факти подкрепят изказаното от В. Бешевлиев предположение. Прабългарите са се кълнели в меча като даден от бога. Кълнейки се, те са заставали пред меч (в други случаи клетвата е била съпроводена с близване или докосване на острието на оръжието), защото мечът е бил средство, чрез което е могло да се установи контакт с този, който го е изпратил, т. е. създават се условия за осъществяване на клетвения акт пред лицето на бога. Функцията на медиатор, която поема мечът при клетвата, не е случайна, а е по-скоро частна проява на обичайната употреба на меча като универсален символ на „мост“ между световите. Така например известно е описание на шаманско посвещение, при което новият шаман, за да се представи на небесните духове, се изкачва по стълба, чиито стъпала са железни мечове (17, с. 153). Мечът е налице и в един друг основен медиативен акт — превръщането на хаос в космос. Митра убива космическия бик с меч, в резултат на което от частите на жертвено то животно възниква Вселената (1, с. 8). Във фолклора на много народи мечът служи като мост за отвъдния свят, пренася героя по въздуха, прави го невидим (32, с. 149). Навярно медиативната функция на меча (и въобще на желязото) се дължи на участието на четирите основни стихии в създаването му — земята, от която е била извлечена рудата, огънят, който я е преработил, въздухът — охладител, и водата, в която се закалява изкованото оръжие (21, с. 97). Трябва също така да се отбележи, че тюркските народи са използвали често пъти като изходен продукт при обработката метеоритно желязо, т. е. желязо с небесен произход. Киргизите събирали метеоритно желязо, за да правят „ножове и мечове“ (26, с. 59; вж. също 80, р. 122). Последното прави в още по-голяма степен обяснима връзката между небето и небесния бог и меча (желязото въобще).

Косвено доказателство за това, че клетвата пред меч се извършва пред лицето на бога, откриваме в открито декларирания закон в Големия надпис в чест на Кюлтегин-Тангра наказва съгрешилите пред кагана (25, с. 131; 80, р. 119; 79, р. 78). Ако в това изречение заменим Тангра с „меч“, ще получим точно съответствие на отговор 17 — „... и как всичките им първенци и по-знатни хора с целия им род били избити с меч“.

Медиативната природа на меча го прави съотносим с центъра на света, т. е. с точката, която съгласно представите на древния човек е натоварена с максимум сакралност (за представата „център на света“ и свързаните с нея символи сред тюрко-монголските народи вж. 64, S 23—53; 80, pp. 148—154). Според А. Акишев (след Л. Кембъл) в сведението на Херодот за забития меч, който скитите почитали като бог на войната, „мечът олицетворява световната ос, на която се локализира медиатив-

ният акт на жертвоприношението, свързан с митологическата парадигма „смърт—възраждане“ (1, с. 8; такава е и интерпретацията на Д. Раевски — вж. 43, с. 78). Връзката, която съществува между меч и такива сакрално белязани символи като дърво на живота (срв. Битие 3, 24 — мечът е поставен до дървото на живота, за да го брани), олтар (жертвеник) (срв. по-горе), владетел (вж. по-горе), би могла да се обясни само на базата на естественото привличане, каквото съществува между различните, разположени в „центъра на света“ (вж. 57, с. 32—43).

Изглежда самата клетва е съдържала космогоничен аспект, защото евентуалното ѝ нарушаване, както е отбелязано у Менандър, би имало следните последиствия — „небето и небесният бог да хвърлят огън върху тях (аварите — б. м., К. Б.) и околните планини и гори да ги затиснат, пък и река Сава да излезе от коритото си и да ги потопи всички“. Това описание отговаря на представата за края на света, битуваша сред тюрко-монголските народи (вж. 80, р. 109).

Ние вече изтъкнахме възможността такъв ефект да е имало и нарушаването на клетвата при прабылгарите. Като цяло схващането на клетвата като даване на обет пред бога, чието нарушаване ще доведе до нарушаване на космическия ред, намира потвърждение и във вярата, че Тангра е този, който поддържа световния ред и дава благоденствие на хората (80, р. 116; 79, р. 78).

В своя отговор папа Николай I не е посочил и поводите, при които се е извършвала клетвата пред меч. По-горе ние предположихме, че клетвата пред меч е била съставна част на ритуала, извършван при сключване на мирен договор. Съществува обаче още един повод за полагане на клетва пред меч. Такъв повод е бил актът на приемане на нов член във владетелската свита. Не разполагаме с преки свидетелства за извършването на такъв ритуал, но някои сведения и косвени факти ни позволяват да допуснем съществуването му.

Въпрос 67 е отправен от българския владетел. Допустимо е следователно княз Борис да е този, който, решавайки да обвърже някого с клетва, поставя меч пред себе си и пред този меч кълнещият се дава своя обет.

Посочването, че повод за даването на клетвата е „някаква работа“ не оставя никакви надежди на изследователя за получаването на позитивни резултати, освен ако не се обърне към сравнителен материал.

Според О. Притцак едно от условията да се превърне воинът в член на свитата на тюркския хаган, е полагането на „клетва за вяроност“ (79, р. 77). След като изтъква „скито-алано-хунския“ характер на ритуала за приемане в свитата на владетеля, Ф. Кардини е посочил: „воинът, извършващ обряд на влизане в comitatus, е бил длъжен да допре дръжката на меча до челото си и да произнесе думите на клетвата“ (21, с. 101). Пред „меч върху разсечено на две куче“ се извършила и клетвата — гарант за преданост и вяроност на куманите към маджарския крал Бела (вж. по-горе). Р. Лаш, чийто принципен извод, че не съществува разлика между обредните практики, извършвани при договорна клетва и при клетва за преданост към владетеля (73, S. 11—20), има особено голямо значение за тази работа, също възприема схващането за клетвата пред оръжие като особено важен израз на вяроност от страна на поданика спрямо неговия владетел (73, S. 20).

В тюрко-монголския епос побратимяването, което е равнозначно на приемане в нова общност (вж. 13, с. 318), се извършва чрез даване на клетва за вяроност и близване на острие (нож, сабя, стрела) (вж. 30, с. 77; 48, с. 166). Клетва за вяроност са полагали и онези воини аристократи, които били допускани до трапезата на Чингисхан (14, с. 89; 70, р. 110—101).

В българските хайдутски дружини хайдутите стават „братя“, след като се заклевали във вяроност и неразделност един към друг. Най-често това е ставало „по клетва над оръжието“ (35, с. 489). Във фолклора ни са се запазили следи от такава клетва. Всеки от заклеващите се е призовавал като гарант за дадената дума близък човек (майка, брат, сестра). Крали Марко, който си нямал никой, се заклел „в сабята и коня си“ (35, с. 489, бел. 1).

В своята обширна студия върху побратимството Н. Начов извежда т. нар. „хайдутско“ и „епическо“ побратимяване от древното войнишко побратимство, което според него „е съществувало у нашия народ в продължение на цялата му история до падането на българското царство под турците“ (35, с. 495).

При македонските русалии новият член на дружината се приема също „по клетва“ пред меч и знаме (35, с. 44)\*.

Приведените примери правят допустимо приложението на клетвата пред меч и в случаите на полагање на клетва за вяност към владетеля. Последният акт бележи връхната точка на посвещението, след което воинът се превръща в сътрапезник на владетеля (вж. 4 и цит. там лит.).

Прабългарите едва ли биха могли да намерят по-подходящ начин за полагање на клетва за вяност пред владетеля. Нека припомним, че мечът е бил за тях (според изложената по-горе интерпретация) върховен символ на царската власт, който се предоставя на владетеля от бога. Съвсем естествено е тогава новоприеманият „хранен човек“ да декларира своята преданост пред хана и санкционираната „свише“ инсигния на неговата власт.

В акта на полагање на клетва за вяност пред българския владетел има още един важен момент, който не бива да пропуснем. Владетелят в общности от Männerbund тип изпълнява функцията на божествен наместник или пратеник на бога (4). По подобен начин се е схващала и ролята на тюркския хаган, а по-късно и на монголския хан. Извор на владетелска сила и могъщество е върховният бог Тангра (80, pp. 110—121; 75, pp. 270—274; 79, p. 78; вж. още 39; 81; 85). Това схващане се възприема и по отношение на българския владетел (7, с. 42; 18, с. 82—96; 2, с. 81; 3, с. 90—94). Следователно клетвата пред владетеля и неговия меч излиза извън рамките на обикновена клетва, гарантираща правото на достъп до дворцовите зали. Чрез своя обет пред владетеля и свещената му инсигния воинът декларира своята преданост към Тангра. Приемането на владетелската трапеца на свой ред не е нищо друго освен получаване на достъп до кръга на изповядващите култа към върховния бог. Положилият клетва новоприет „хранен човек“ получава възможност да вземе участие в тайствата на култа към Тангра. Може да се допусне, че подобно на неопита, приет в „братството“ на изповядващите култа към Митра (за родството между култа към Тангра и култа към Митра на функционално равнище вж. 79, p. 78), и новоприетият член на свитата на българския владетел е ставал свидетел на жертвоприношението, имащо своята стойност, заради „имитирането“ на дейност от „началото“, след което е бил пречистваан (=белязан като посветен) с кръвта на жертвеното животно и е взимал участие в ритуална трапеца (67, p. 232). Една такава интерпретация се съгласува с данните за приемането на членове на т. нар. „тайни мъжки военни съюзи“ (Männerbund) и въобще с образците, по чийто модел се изграждат всички древни затворени сакрално-мистични общности (вж. 71).

## БИБЛИОГРАФИЯ

- 1 Акишев, А. Кумир Ареса. Семантика мотива разрубания-расчленения в сако-скифской и других мифологиях. — В кн. Скифосибирский мир. Кемерово, 1984, с. 8—10.
- 2 Андреев, М., Д. Ангелов. История на българската феодална държава и право. С., 1972.
- 3 Бакалов, Г. Средновековният български владетел. Титулатура и инсигнии. С., 1985.
- 4 Барарев, К. Митът за воините на Один. — Български фолклор, 1990, № 3 (под печат).
- 5 Бешевлиев, В. Един нов извор за вярата на първобългарите — Българска мисъл, 1935, № 5, 311—317.
- 6 Бешевлиев, В. Вярата на първобългарите. ГСУ. Истор.-филол. факултет, кн. XXXV, 1. С., 1939, 1—61.
- 7 Бешевлиев, В. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981.
- 8 Бичурич, Н. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. т. 1—3, М.—Л., 1950.

\* За русалиите като обредна дружина, съставена от юноши, които преминават посветителен цикъл, вж. 15.

<sup>9</sup> Бобчева, Л. Въоръженето на славяни и първобългари (от VII до началото на IX век. — Военноисторически сборник, 1957, № 3, 41—77.

<sup>10</sup> Ваклинов, С. Формиране на старобългарската култура. С., 1977.

<sup>11</sup> Венедиков, И. Медното гумно на прабългарите. С., 1983.

<sup>12</sup> Вернер, Й. Погребалната находка от Малая Перещепина и Кубрат-хан на прабългарите. С., 1988.

<sup>13</sup> Веселовский, А. Гетеризъм, побратимство и кумство в Купальской обрядности (хронологическа гипотеза) — Журнал Министерства Народного Просвещения. 1884 г., февраль, 287—318.

<sup>14</sup> Владимирцов, Б. Общественият строй монголов. Л., 1934.

<sup>15</sup> Габровски, М. Преходът между старата и новата година у българите. — В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989, 12—51.

<sup>16</sup> Герасимов, Т. Два средновековни меча. — Известия на археол. институт, т. XVIII, 1951.

<sup>17</sup> Деревяненко, Е. Очерки военного дела племен Приамурья. Новосибирск, 1987.

<sup>18</sup> Дуйчев, Ив. Държавата и църквата в средновековна България. — Родина, год. III, 1940—1941 № 2, 82—96.

<sup>19</sup> Дуйчев, Ив. Славяно-български древности IX-го века. — Byzantinoslavica, 1950., т. XI, 6—31.

<sup>20</sup> Иванов, Д. Властта. Философско-социологически анализ. С., 1985.

<sup>21</sup> Кардини, Ф. Истоки средновековного рыцарства. М., 1987.

<sup>22</sup> Катанов, Н. О погребальных обрядах у тюркских племен с древнейших времен до наших дней. — Известия общества археологии, истории и этнографии при Казанском университете. 1884 г., т. 12, вып. 2, 1—142.

<sup>23</sup> Кацаров, Г. Клетвата у езическите българи: — Сп. БАН, 1912, (клон истор.-филол. и философ.-обществен), III, 2, 113—120.

<sup>24</sup> Клинггер, В. Сказочные мотивы в истории Геродота. Киев, 1903 г.

<sup>25</sup> Кляшорный, С. Мифологические сюжеты в древнетюркских памятниках. — Тюркологический сборник, 1977, М., 1981, 117—138.

<sup>26</sup> Кюнер, Н. Китайские известия о народах Южной Сибири, Центральной Азии и Дальнего Востока. М., 1961.

<sup>27</sup> Лелеков, Л. Ранние формы иранского эпоса. — Народы Азии и Африки, 1979, № 3, 173—188.

<sup>28</sup> Липец, Р. „Меч из редкостной бронзы. . .“ — Советская этнография, 1978 г., № 2, 107—122.

<sup>29</sup> Липец, Р. „Лицо волка благословенно. . .“ — Советская этнография, 1981 г., № 1, 120—133.

<sup>30</sup> Липец, Р. Образ батыра и его коня в тюрко-монгольском эпосе. М., 1984.

<sup>31</sup> Маразов, Ив. Мит. ритуал и изкуство. Царската идеология и изкуството в Древна Тракия — V—III в. пр. н. е. Дисерт. за получ. на науч. степен „доктор на изкуствознанието“. С., 1986, (ръкопис).

<sup>32</sup> Мейлах, М. Меч. — Мифы народов мира, т. 2.

<sup>33</sup> Миятев, Кр. Два поетически фрагмента у Йоан Екзарх като исторически извори. — Археология, 1959, № 1—2, 9—16.

<sup>34</sup> Мутафчиев, П. История на българския народ. С., 1986.

<sup>35</sup> Начев, Н. За побратимството. — Пер. сп. на Българското книж. дружество в Средец, 1895, кн. XIX—32—72; кн. I, 375—403; кн. II—III, 443—506.

<sup>36</sup> Нешева, В. Костюмът през Първото българско царство (по археологически данни). — Първи международен конгрес по българистика. Симпозиум славяни и прабългари. Доклади. С., 1982, 351—360.

<sup>37</sup> Овчаров, Д. Ранносредновековно българско въоръжение и снаряжение (по данни от средновековни рисунки). — Военно-исторически сборник, 1975, № 2, 105—115.

<sup>38</sup> Теофилакт Охридски. Мъченичеството на светите 15 свещеномъченици, пострадали в Тевериупол, именуван на българския Струмица, в царуването на злочестия Юлиан Отстъпник. — Притурка към „Писмата на Т. Охридски“. С., 1931 (=Сб. БАН, кн. XXVII).

<sup>39</sup> Потанин, Г. Ерке. Культ сына неба в Северной Азии. Материалы к тюрко-монгольской митологии. Томск, 1916.

<sup>40</sup> Потанин, Г. Восточные мотивы в средневековом западноевропейском эпосе. М., 1899.

<sup>41</sup> Пропп, В. Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986 г.

<sup>42</sup> Пропп, В. Эдип в свете фольклора — В кн. В. Пропп. Фольклор и действительность. М., 1976, 258—299.

<sup>43</sup> Раевски, Д. Митология на скитите. С., 1988.

<sup>44</sup> Рашев, Р. Два железни меча от музея в Преслав. — Изв. на нар. музей в Шумен, 1972, т. V, 77—80.

<sup>45</sup> Рашев, Р. Дунавска България и Централна Азия. — Втори межд. конгрес по българистика. Българските земи в древността. България през Средновековието. Доклади. Т. 6. С., 1987, 205—210.

<sup>46</sup> Станчев, Ст. Ст. Иванов. Некрополът при Нови Пазар. С., 1958.

<sup>47</sup> Стойнев, А. Светогледът на прабългарите. С., 1985.

<sup>48</sup> Традиционное мировоззрение тюрков Южной Сибири. Пространство и время. Вешние мир. Новосибирск, 1988.

<sup>49</sup> Трифионов, Ю. Сведения из старобългарския живот в Шестодневна на Йоан Екзарх — Сп. БАН, кн. XXXV, 1926, 19, 10—13.

- <sup>80</sup> Тъпкова-Займова, В. Към въпроса за византийското влияние върху българското облекло през Първата българска държава. — Изв. на института за българска история. Т. 1—2, 1951, 298—305.
- <sup>81</sup> Фехер, Г. Облеклото и оръжието на старата българска войска. С., 1942.
- <sup>82</sup> Филов, Б. Старобългарските царски одежди. — Родина, 1939, II, кн. 1, 5—11.
- <sup>83</sup> Хаджидимиев, Д. Клетвата на старите българо-езичници и християни. — Българска военна мисъл, 1934, № 9, 18—22.
- <sup>84</sup> Чернев, Ч. Номадската естетика в два паметника на старобългарската скулптура. — Изв. на Нап. исторически музей, т. V, С., 1985, 130—141.
- <sup>85</sup> Чолова, Ц. Върховната власт и управлението в средновековната българска държава по времето на Симеон, отразени в „Шестоднев“ на Йоан Екзарх. — Изв. на ин-та за история, т. 28. С., 1985, 216—235.
- <sup>86</sup> Шерева, И. Към въпроса за мечовете в средновековна България. — Археология, 1975, № 2, 55—59.
- <sup>87</sup> Элиаде, М. Космос и история. М., 1987.
- <sup>88</sup> Юхас, П. Тюрко-българи и маджари. С., 1985.
- <sup>89</sup> Ямаева, Е. Алтайский героический эпос (связи с мифологией, представлениями, социально-бытовыми институтами). Автореф. на соискание ученой степени к. и. н. Л., 1986.
- <sup>90</sup> Вауел, А. Kirrossage und Verwandtes. Wien, 1882.
- <sup>91</sup> Esin, E. The iconography of the honorific Turkish belt in the light of inscriptions and written records. — Central Asiatic Journal, 1980, vol. XXIV, N 1-2, pp. 159—184.
- <sup>92</sup> Van Genep, A. The rites of passage. Chicago, 1960.
- <sup>93</sup> Goschew, I. Zur Frage der Krönungszeremonien und die zeremonielle Gewandung der byzantinischen und der bulgarischen Herrscher im Mittelalter. — Byzantinobulgaria, Bd. II, С., 1966, S. 145—168.
- <sup>94</sup> Harva, U. Die religiösen Vorstellungen der alteischen Völker. Helsinki, 1938.
- <sup>95</sup> Heissig, W. The religions of mongolia. L., 1980.
- <sup>96</sup> Hocart, A. Kingship. Oxford, 1969.
- <sup>97</sup> Kaelber, W. Men's initiation — The Encyclopedia of Religion. Ed. in Cheff. M. Eliade. N. Y., L., 1987, vol. 7, pp. 229-234.
- <sup>98</sup> Chū-hsün, Kao. The ching lu shen shrines of han sword worship in hsiung nu religion. — Central Asiatic Journal, 1960, N 3, pp. 221—232.
- <sup>99</sup> Kolias, T. G. Byzantinische Waffen. Wien, 1988.
- <sup>70</sup> Krader, L. The origin of the state among the nomads of asia — The Early State. The Hague. P., N. Y., 1978, pp. 93-108.
- <sup>71</sup> S. La Fontaine, J. Initiation. Ritual drama and secret knowledge across the world. L., 1986.
- <sup>72</sup> Lammer, F. Spatha — Pauly's Realencyclopädie der classischen Altertumswissenschaft, Bd. III, Stuttgart, 1929, S. 1544—1545.
- <sup>73</sup> Lasch, R. Der Eid. Seine Entstehung und Beziehung zu Glaube und Brauch der Naturvölker. Stuttgart, 1908.
- <sup>74</sup> Liu, Mau-Tsai. Die chinesischen Nachrichten zur Geschichte der Osttürken (TU—KÜE). Wiesbaden, Bd. 1—2, 1958.
- <sup>75</sup> Maenchen-Helfen, J. O. The World of the huns. Berkley, L. A., L., 1973.
- <sup>76</sup> Masao, M. Political structure of the ancient nomadic state in Mongolia — XIII Международный конгресс исторических наук. М., 1970, т. 1, часть 3, с. 268—275.
- <sup>77</sup> Miller, D. A. Byzantine treaties and treaty-making 500-1025 A. D. — Byzantinoslavica, 1971, N XXXII, pp. 56—76.
- <sup>78</sup> Penkov, S. Bulgaro-Byzantine treaties during the early middle ages — Palaeobulgaria, 1981, V, N 3, pp. 40-52.
- <sup>79</sup> Pritsak, O. The origin of the rus', vol. 1, Harvard University Press, 1981.
- <sup>80</sup> J.-P. Roux. La Religion des Turcs et des Mongols. Paris, 1984.
- <sup>81</sup> Sagaster, K. Herrschaftsideologie und Friedensgedanke bei den Mongolen — Central Asiatic Journal, 1973, N 2—4, S. 223—242.
- <sup>82</sup> Scott Littleton, C. From swords in the earth to the sword in the stone: a possible reflection of an Aland-Sarmatian rite of Passage in the Arthurian tradition — Homage to G. Dumézil. Washington D. C., 1982.
- <sup>83</sup> Thomson, E. A History of Attila and the Huns. Oxford, 1948.
- <sup>84</sup> Vordemfelder, H. Die germanische Religion in den deutschen Volksrechten. Giessen, 1923.
- <sup>85</sup> Waida, M. Notes on sacred kingship in central Asia — Numen, vol. XXIII, Fasc. 3, pp. 179—190.
- <sup>86</sup> Zeissberg, H. Hieb und Wurf als Rechtssymbole in der Sage. — Vierteljahrsschrift für deutsche Altertumskunde. Neue Reihe. Erster (XIII.) Jahrgang. Wien, 1868, 401—444.