

Драгомир Петров

Към общата теория на митологичното поле

(В един опит за реконструиране на българския предхристиянски пантеон и родословна легенда)

(Продължение)

Навярно този „алгоритъм“, този модул“ на мирозданието, който митологията като сечиво на логическото мислене и познанието е изразила, има и редица други възплъщения, които частните науки в бъдеще биха могли да разкрият. Тук аз ще се задоволя да посоча само едно от тях, за да изключа всяко съмнение, че съпадението между изведената от нас митологична структура и системата на музикалните тонове може да бъде случайна. Става въпрос за Менделеевата таблица като периодичен закон на елементите, сиреч на единното вещество във вселената. Както е известно, осъществявайки хрумването си да подреди познатите на науката елементи по атомното им тегло, великият руски химик открил закон, който се състои в постепенното изменение на химическите свойства от такива на изразени метали към металоиди (неметали). Но това постепенно изменение на свойствата във въпросния диапазон от противостоящи характеристики стига до седмия елемент и периодично се повтаря, при което се получават хоризонтални редове, където подредените един под друг елементи в отвесните „групи“ имат изумително сходни свойства, променящи се от изразени към по-малко изразени метали и от слабо до все по-изразени металоиди, докато се стигне до седмия елемент, сиреч до седмата отвесна група и се започне пак от начало. Работата е обаче там, че на всеки хоризонтален ред, след седмия елемент, сиреч след най-изразения неметал, или идват някои осми (в IV, VI и VIII ред) с близки свойства елементи, като например желязото, кобалта и никела в IV ред, които макар че са метали мястото им е тук, а не в следващия V ред, започващ с медта; или се явява някой благороден газ, чиего химическо свойство е пълната инертност и nereактивност. Развитието на познанията върху строежа на атома показва, че тази периодичност на свойствата отговаря на броя на електроните в орбита около атомното ядро, които от един за елементите в първа група (първата отвесна колонка на периодичната таблица) стигат до седем за елементите в седма група, и пак отначало за елементите от следващия хоризонтален ред, само че на ново ниво. Осем електрона в едно ниво имат само благородните, сиреч инертни, nereактивни газове, и това им качество неизбежно ни напомня стабилното, установено и непровокиращо никакви модуляции звучене на октавата като удвоена тоника. Колкото до желязото, което се явява осмо по ред след съответния седми металод и преди първия метал от следващия ред, то не може да не ни напомни за нашия осми адит Вивасват Мартанда, с когото първа предстои подробно да се занимаем, но чието призвание, това вече казахме, е да бъде новият първи, новият Митра, новата тоника. Поразително, нали! Колкото до посоката, в която се наблюдава тази периодична изменчивост на елементите, гледано en face тя е наистина от ляво

на дясно, но погледнато от горе, сиреч от нашия предполагаем зенит, както се прави на старите географски карти, тя отново става от дясно на ляво.

* * *

Сега остава да се върнем към някои точки, които останаха висящи, когато се впуснахме в цялото това спекулативно разсъждение, изхождайки от хипотезата, че осемте *локапали* (пазители на световните посоки) и осемте *адити* (космическите царе, ражаните, наречени у нас воеводи) имат общ произход. Тогава установихме върху двете схеми съвпадението на Източния локапал със седмия адит в лицето на Индра и предполагаемото съвпадение на Митра и на Вивасват с югоизточния локапал Суря, чието име означава „сияен“ и е същевременно традиционен епитет на втория (в позицията на 315°). За останалите обещахме да покажем, че липсата на съответствие в имената не пречи на тяхното пълно функционално съответствие.

Ариаман и Бхага, трети и пети адит, бяха семантизирани от Дюмезил като сътрудници на първофункционалния Митра в зоната на втората и на третата функция и той ги постави (както показва схема № 2) в дясното поле, под Митра. Мисля, че в предложената от нас схема (№ 4), представяща разположението на божествените функции като персонализирани аспекти на слънцето по неговия път в околосемната му орбита, те идеално (което не се е получило на схемата на Дюмезил) съвпадат с двата пояса на въпросните две функции. Колкото до функционалните им свързаност с Митра, тя бива съвършено ясно изразена от нечетното им (мъжко) място в хорото. За Ариаман може да се каже, както сочи името му, че покровителствува сбора на мъжете от етническата общност, които се самоотъждествяват като „арии“ спрямо дивачите, наречени *даса*, тъй както, пояснява Дюмезил, елините се самоопределят спрямо „варварите“, например траките (Dumezil, G. Les dieux des indoeuropéens, p. 49). Въсъщност според бинарните опозиции на Кл. Леви Строс това е отношението свой—чужд, което на ритуално равнище, както показва Ив. Маразов, траките пък показват именно към елините (=чужденци, сиреч „варвари“), принасяйки в жертва случайни елински пленници (Маразов, Ив. Мит, ритуал и изкуство при траките. С., 1987, II, с. 643, по Дюдор). И тъй като чужд е винаги хаосът, отъждествяван със световния змей, когото убива Индра, семантичната връзка и паралелизъм на Ариаман с второфункционалния ражан, змеборец и възстановител на космоса, става особено ясна. Но това важи в не по-малка степен за връзката му с Митра, възплъстител на правовия („договорения“) ред и на идеята за „границите“ като израз на културата и като отрицание на незнаещото граници (физически или морални) хтонично чудовище.

Няколко допълнителни думи за Бхага. На неговото място в схемата на локапалите (№ 3) е поставен Кубера, бог—покровител на подземните богатства, плодородието, стадата (също като Пушан и едноок като него), владеещ тайната на безсмъртието и т. н., все начала и достойния, които разгледахме в началото на тази глава във връзка с образа на Станчо Кехая и които се свързват с хтоничното начало на материнството. Кубера обаче не е идентичен с материнството, защото е мъж, той е негов покровител. Върху цялото протежение на тази книга, предшествуващо настоящата глава, вече показвахме семантичното тъждество на хтоничното женско начало (вечно раждащата утроба) с неподдаващото се на корозия злато (което според архаичните представи зрее в земята) — символична алтернатива на смъртта, неизбежния край на всичко. Особено убедителен израз на това тъждество намерихме в

прочутия дърен храм на Артемида в Ефес, който е служил едновременно за банка, сиреч за хранилище на злато. Жените като еквивалент на животните и богатството във всички архаични култури са били онзи *чужд* народ (племе, род, фратриа), с които и за които са водени ритуални или митологични войни, целящи тяхното завладяване и подчиняване, войни, семантично равни на хиерограмията с богинята майка, на свързване с автохтонното хтонично начало, предшествувано от убиване на змея — баща на бъдещата невеста; защото само те могат да осигурят нашата мъжка дълготрайност, нашата вечност, семантично равна на злато. Достатъчно е да споменем войната на римляните при първите им легендарни царе със и за сабинянките, ритуалната война между Вълчан (=Ромул) и Бояна войвода, разгледана върху предишните страници, или между момковия и моминия род (двете фратрии), разкрит с избобилен материал от Ив. Венедиков в „Златния стожер“, където имената, под които се явява неговата героиня (Арватка девойка), очевидно се стремят към архетипното име, към името-символ (по Юнг), което ние идентифицирахме в лицето на Бояна—Бойна—Воинка и т. н. (вж. СБНУ XLIII, № 32, по Венедиков, или БНТ, I, с. 449, вариант, архив Раковски, IБ4 — 344), където възделеният от лазаруващите моми съпруги се поставя сред медното гумно (=Плиска) и очевидно се идентифицира със символичния български владетел Боян (Петров, Др. За и по повод семантиката на каменните релефи от църквата в с. Извор, Радомирско. Втори межд. Конгрес по българистика, С., 23. V.—3. VI. 1986, Доклади, т. 15, с. 225—254).

Че мястото на надира е утробата, в която слънцето ще се гмурне като Ваю, но ще излезе като Индра, личи и от името на неговата майка — богинята *Рам-пу*, тъждествена на „нощ“ (Мифология народов мира, I, с. 532). А в хиерогамията между небето и земята в противовес на първото, втората е „тъмна, черна“ („земята, майка черна“ — според народната песен), на авестийски Адвисура анхита — богиня на плодородието и плодоносната влага (Ibidem, с. 528). А сякаш за да ни потвърди значението на корена *рам* като означение на она женски орган, даряващ на мъжа сетивната наслада на сенсуалната любов и продължението на рода му, иде пак образуваната от него поредна древноиндийска богиня *Рам-и* (=„удоволствие, наслаждение“), персонификация на любовната страст, съпруга на бога на любовта Кама, комуто тя родила син (Ibidem, II, с. 371). *Радха* пък (от *Rath*=радост в смисъл на чувствено удоволствие) е овчарка и любима на Кришна (=Вишну), змееборец и певец в Махабхарата, където той се явява помощник на Пандавците — епическите превъплъщения на адитите и осми син на майка си, сиреч проекция на Вивасват, но за разлика от него повече от успешен любовник, който образува с Радха идеалната двойка (Ibidem, II, с. 363). Да дирим подалеч прототипа на нашата *мома Рада*, сестра или любима на Вълчан в Странджанската легенда, който пак там е и певец, едва ли е потребно, както едва ли е потребно повече да доказваме, че *Рада* произлиза не от *радост* в днешния смисъл на думата, както на основата на сравнителното славянско езиковедно знание се извежда, а от едно много по-първично значение на корена *рам*, който ни отправя към *утробата* като източник на удоволствие (радост) и на вечност (продължение), което символично се приравнява към злато. Но за пълнота трябва може би да приведем и примера с т. нар. *Родаси* (от Родас — земя), „жена на Рудра и другарка на Марутите“ (двете названия за второфункционалните божества и за посветителните дружини), която според мита се намира на колесницата им и е носител пак на удоволствие (Ibidem, II, с. 385). А доколкото хиерогамията е война (между фратриите, между момковия и моминия род, между римляни и сабинянки, между мъжкото и женското начало, между небето и земята, бога и дявола и т. н. в дълбоко диалек-

точния смисъл и значение, в смисъла на ценностно изпитание и подвиг), навярно пак от него, от корена *rat*, произхожда и старобългарската дума за война. Към тази поредица от съответствия ще прибавим засега само средноперсийската дума *Рада*, която вече е придобила значението на „пазител“ (Гейшор, А. Митология на славяните. С., 1986, с. 178), сиреч обозначава е функциите на Хестия и Веста като пазители на домашния огън и поразително съвпада с нашата мома Рада от коледарската песен на Д. Маринов като „мома долноземка“, за която ще се ожени юнакът (СБНУ, т. XXVIII, с. 319). А след като със и за жени са се водили ритуални и митологични войни и след като утробата е равна на злато в смисъла му на вечност, защо за посветително име на *Рада* да не бъде утвърдено името *Бояна*, след като неговият превод подир идването на българите навярно е бил извършен на основата на първобългарското име *Боян* със значение в тюркските и монголските езици на „богат“ и „благодорен“? Връщайки се в този контекст към *Радан*, героя от известната и приведена вече от нас песен на Дозон (Dozon, №XXIII), който събира със свирня своите хайдуту, равни на вълци, и ни се разкрива като пазител на злато, скрито „под явор в пещера“ (—световното дърво и подземното царство); съвсем ясно става, че то е мъжки корелат на *Рада* и че двойките имена *Радан—Рада*, *Боян — Бояна* отговарят функционално и семантически на третофункционалните близначни божества от германската митология *Фреир—Фрейя*.

И така надирът, или петата функция, съвпада с идеята за вечно раждащата утроба, семантично равна на злато в смисъл на вечност, персонифицирана в различни аспекти и под различни имена като хтоничната третофункционална богиня на плодородието, която ще роди митичните диоскурични близнаци, пак кодиращи многобройността, а също така с една мъжка божествена персонификация, визираща нещо като министър на народното богатство (разбирано като стада и жени за радост на мъжете и за продължение на рода). Дали тя ще бъде обозначена като Пушан, Кубера, Станчо кехая или Бхага, това не променя основната функционална характеристика на тази персонификация, в което ни уверява честотностатистическият анализ на другите митологични персонификации, с които се привлича Бхага. Като изключим другите адити, ние го виждаме, уверява ни Дюмезил, 18 пъти редом именно с Пушан, бог на плодородието, животните и стадата, 8 пъти редом с Пирамди, персонифицираното изобилие, и често с други богини на водите и тревите, разкриващи винаги връзка с третата функция. Бхага според етимологията на името означава онзи дял, част или пай, на който всеки свободен арийски мъж има неотменно право. И ако „Ариаман, казва Дюмезил, има нарочната грижа да поддържа общността на мъжете ари във времето и пространството чрез сватби и гостоприемство“ (Dumézil, G. Les dieux des indo-européens, p. 54) — под негово покровителство са например браковете, „Бхага се грижи за правилното разпределение и ползване на богатата от страна на ариите. . .“ Тази формула почти покрива формулата за естественото разпределение при гражданското право. . . Тя се родее също с тричастната гръцка класификация на божествата, които след т. нар. *ἑοί* същинските богове, поставени т. нар. *ἥρωες*, „херосите“, покровителстващи градовете и обществата — често легендарни царе от стари времена, и накрая т. нар. *δαίμονες*, демоните, собствено казано „разпределители“, чието име е образувано от същия корен (*δαω*). . . (Ibidem, p. 54). С други думи правната същност на Митра, чиито представители в зоната на втората и третата функция се явяват Ариаман и Бхага, отново се разкрива по недвусмислен начин.

Към това бих искал да добавя само, че идеята за неотменното право върху „дела“ от общото съкровище, с което се ражда всеки мъж, член на етническата общност, се е съхранил в народните ни песни в мотива за едващо родения юнак, който посяга към него. А той е роден от трудната в деветия месец Бояна, която след като погубва седемнайсет сеймени, взема царската хазна, и точно когато трябва с посветените от нея в мъжествеността момчета-аджамии да пристъпят към делба на имането, тя ражда детето си и взема (другаде, както казахме, то само посяга да вземе) дял за него (СБНУ, XXXI, с. 172—173, паралели у В. Стоин. От Тимок до Вита. С., 1928, № 29, 36, 37, 38, 39, 40).

Ако афинитетът и свързаността на Ариаман и Бхага с Митра и дясното мъжко начало на културата намират израз на нашата схема № 4 в поредния и нечетен номер, с който те заемат мястото си в реда на божествените функции, приравнени към слънчевите аспекти, то свързаността на Дхатар (Дакша) и на Амша с Варуна и с тъмното, мистичното и отвъдното ляво (природно) начало, което той управлява, се изразява пък от техния четен номер в реда на същите функции и аспекти. Според Дюмезил задачите на тези божества са успоредни и подобни на изпълняваните от близначните им двойници, само че вече не в сферата на човешкото и земното, а в тази на отвъдното и божественото. Позовавайки се на Ригведа (X, 31, 3) и на Атарва веда (XI, 1, 5), той заключава, че техните текстове „използват думата „Амша“ . . . , за да посочат не вече „дялове“, отиващи при човека, а онези мистични и тайнствени по своето предназначение и по своя път, които боговете получават чрез жертвоприношенията“ (Ibidem, с. 56). Това че на мястото на Амша в схемата на локапалите (№ 3), сиреч на 225°, стои богът Сома, решава въпроса за аналогичността на техните функции лесно и ясно. Защото „сомата“ е не само халюциногенната напитка, свързана с ритуала на воинското посвещение, но и вид „жертва“, дължима на боговете. Нейното възлияние е „свързано с две жертвени формули“, а Ваю, който има право на първия дял от това обжествено питие, даряващо богатство, щастие, жизнена сила и увеличаващо дарбата на певците, бива наречен „*ṛgāṅī uajāpāt*“, което значи „водещ жертвоприношението“ (Ibidem, p. 85).

Четвъртият адит и космически суверен Дхатар (Дакша) е слабо персонафициран в сравнение с третия — Ариаман, смята нашият майстор (Ibidem, p. 57). И все пак той е недвусмислено свързан с идеята за първичната енергия, заложена и в етимологията на името му. Един „варунически аспект на енергията“, пояснява изследователят, който откри в негово лице (заедно с Амша) двамата пълномощници на тъмното и непредвидимо магическо начало, персонафицирано от втората половина на двойственото единство Митра—Варуна, пълномощници, чиято свързаност с втория вселенски господар се разкрива недвусмислено и от четното число, което определя реда им в последователността на персонафицираните слънчеви аспекти. „Един текст (Шатапатха Брахмана, IV, 1, 4, 1), показателен за антитезата и солидарността на Митра с Варуна, който ги противопоставя като „този, който разбира“ (абхигантар), на този, който действува (картар), ги срещунолага освен това и като „крагу“, сиреч съгъстената и начеваща енергия и „дакша“ — разгънатата, действена и твореща енергия“ (Ibidem, p. 57). Един-единствен мит е бил създаден за Дхатар (Дакша) — че той е баща на Адити, майката на осемте космически господари, сиреч баща на собствената си майка и прародител на цялото божествено общество.

Тези две характеристики, които той възплъщава — първичната енергия и функцията му на единствен прародител на всичко, включително и на себе си самия, разкриват недвусмислено неговата функционална тъждественост с

локапала Ваю, заемащ същото място на 135° (вж. скица № 3), който е много по-богато индивидуализиран от него.

Характеристиката на този бог стои под знака на двойствеността, но тази двойственост е единна, защото се предопределя от двойната неизвестност, съпровождаща всяко начало. Дюмезил го приравнява с римския Янус и изтъква значението на корена *ya* (засвидетелствуван също чрез индо-ирански и келтски) в името му, който означава „отивам, преминавам“ (Ibidem, p. 91). Това превръща четвъртия адит в суверен на всичко, през което се влиза и излиза — къщи, порти, градове и крепости, но на първо място и най-важно според мен от тези разновидности на обозначеното действие е „влизането“ на семето, сиреч влизането в женското лоно, утробата, приравнено семантически към гмурването на слънцето след залязване в нощта, слизането на юнака в подземното царство и т. н., и т. н., което го „поставя на входа на отвъдното“ (Ibidem, p. 92). А върху основата на първичното му качество да изпълва всяка празнина възниква и идеята за Янус като пазител на въздуха, „защото въздухът е единственото „преминаване“ между небето и земята“ (Ibidem, p. 93). Така Янус става най-древният цар на Лациум „било“ туземец, било пришълец, под неговия знак бива поставено началото на годината, на войните и т. н.

Колкото до неговата двойственост, тя е кодирана още в индуисткия мит, който разказва, че след като Индра пронизал змея Вритра, неуверен дали го е убил, той се скрил и боговете помолили Ваю да отиде да види живо ли е, или не страшилицето, обещавайки му да направи първото ритуално отпиване на божественото питие „сома“ (за което вече стана дума) и което отново подчертава качеството му на „пръв“. Тази негова функция на „разузнавач в неизвестното“, свързана със „способността да прониква еднакво добре назад, както и напред, готовността да се отправи свободно навън, ако Вритра е мъртъв, или да се върне в скривалището, ако Вритра е жив. . . отговаря съответно на тайнствеността и на пълното двусмислие на неизвестното“ (Ibidem, p. 85). Въпросната двойственост и двусмисленост в зороастрийската теология е двойно персонализирана, за да изрази идеята за свободната воля и за избора между доброто и злото. А като иманентна отлика на „разузнаването“ и разузнавача тя е намерила между многото родствени образи въплъщение и в образа на тракиеца Долон от „Илиада“ (разкрит ни в този си аспект от Жерне), който, предрешен като вълк, отива на разузнаване в ахейския стан. Тази двойственост и двусмисленост на четвъртия суверен, както и функцията му на онзи, който „влиза“, „прониква“ и „изпълва“, намира в митологичния и фолклорния материал извънредно богати въплъщения. Те могат да се сведат до два вида: първо, предрешване, полово неопределеност (андрогинност — вж. например детето Дионис), смяна на пола, ритуален и символичен хомосексуализъм между посветен и посветител и, второ, влизане в утробата (подземното царство, нощта), в посветителя (змей-мечка, магьосник, например в Кавиа Усанас от Махабахарата и др.), в тотема. Всички те символизируют чрез символично умирање и символично ново раждане придобиването на ново качество (социална степен) и овладяването на съкровени, тайни знаци.

* * *

И така. Нека се върнем към отправната точка, която ни наложи да обгърнем с поглед индоевропейския трифункционален пантеон, реконструиран от Дюмезил. Всъщност въоръжени с аналитичния опит, натрупан дотук в осмислянето на нашия материал, както и с откритията, направени от

Кл. Леви Строс и школата му за структурата на мита, ние се видяхме изкусени да предложим едно преосмисляне на статичната структура, изградена от Дюмезил, превръщащо я в динамично-диалектичен модел за преобразуване на митологичните функции или в нещо като „обща теория на митологичното поле“. Сега да приложим резултатите от извършването на тази работа, за да реконструираме пантеона, който нашите фолклорни паметници бездруго са съхранили, и така да доведем докрай първоначалната ни цел — осмислянето на вълнуващите въображението образи на българския иманярски фолклор, в чиято дълбока старинност и в чиято изключителна стойност за науката неведнъж се убедихме.

* * *

А сега нека се върнем отново към образа на поп Мартин, защото въпреки страниците, които вече му посветихме, той се оказва далеч недокрай изяснен и е на път да се очертае като най-богатия, което значи най-натовареният семантично в нашата система от функции, сиреч в българския езически пантеон, засвидетелствуван ни от иманярските легенди и предания. Ако се върнем към легендата за възникването на Разпоповци, ще си спомним, че той беше един от осемте основатели на селото (Н. М. Стойков, Ст. Хр. Медникаров. Материали за миналото на Разпоповци, ръкопис, в музея на Разпоповци, с. 7), което очевидно носи неговото име, защото нашият герой е разпопен от Търновския или Букурещкия владика (Ibidem, с. 9), сиреч низвергнат. Податките за асоцииране на името му с идеята за Римския първосвещеник, и конкретно с низвергнатия папа Мартин (поп Мартин = Рим папа), както и ирадирането на същото име около българските мюсюлмански, респективно католически, но и в двата случая изначално дуалистични общини ни накара да разкрием в него израза на едно умонастроение, враждебно срещу високия православен византизъм, родствено на гностичното християнство и на поранен обреден и религиозен езотеризъм. А минеите и месецословите на източната черква ни разкриха местна (тракийска) традиция, засвидетелствувана на границата между езичеството и ранното християнство на християнски мъченици и епископи, носещи същото име (Петров, Др. Италиански отражения върху фолклорния образ на хайдушкия герой поп Мартин. България, Италия и Балканите. Доклади на IV българо-италианска конференция. София 22—25 май 1984. С., 1988, 79—88). Затова тъкмо тук е мястото да се върнем към ирационалната на пръв поглед настоячивост, с която разказвачът на Осеновлякската легенда за Вълчан ни изброяваше имената на войводите, събрали се на сам ден Петровден на Чемериковата поляна, за да съединят четите си и да дадат „тежка дума за вярност“: „Индже Стоян, Пенчо Гълъбов, Емин Хаскювлията, Христо Палисвещов, Чолак Неделчо, Вълчан Пандурски, Спирт Димитър и поп Мартин“, а малко след това да додаде: „седем млади войводи, когато те са всъщност осем. Многократните ми въпроси към чичо Киро по повод това несъответствие в разказа му не доведе до никакво смислено уточнение — той беше готов и насън да изброи с ритуална точност, в същия сакрален ред осемте имена и да добави: „седем млади войводи“. Грешка нямаше. Сравнително късно попаднах отново на най-популярния и единствен обнародван запис на иманярски описи за скрити съкровища, книжката на Ст. Вълков „Легендарните съкровища на поп Мартин, Вълчан войвода, Драгул и Алтън Стоян“ (Габрово, 1931). В тази любопитна и общо взето долнопробна мистификация, изградена върху реално съществували, но фалшифицирани хайдушки книги, се говори за „нишан“ с изображения на хоро,

което се нарича „хайдушко“ или „Вълчаново“ — води го войводата, а последният, куцият е Мартин (*Ibidem*, с. 21, 28, 46). Един друг опис за съкровище пък ни праща да търсим в Самоковско, в пещера или в подмол пред пещера изображение на поп с патерица (Архив на Хр. Гемиджиев, писмо на П. Хр. Тодоров от Кюстендил с дата 24. X. 1959). Че попът е Мартин, няма никакво съмнение — друг поп в иманярската епопея няма. Значи към известните дотук атрибути на нашия герой, неговите „тайни неща“ — калпака, кожуха, пръчката, павура и тамбурата, които вече осмислихме, към неговия необикновен ум, начетеност и хитрост, както и към качеството му на посветител, сиреч на човек, който обезврежда препятствията, заклева съкровищата и облича в посветителни дрехи посветените („терзия“) (Петров, Др. Италиански отражения. . .), можем да добавим още две негови особености — той е куц и е винаги последен, осми. И въпреки цялото му, бих казал, капитално значение в иманярската епопея, той някак не влиза в сметката, той не влиза в сакралното число на седемте, той е извън тях, той е отхвърлен, низвергнат. Би било просто излишно да го осукваме още, за да не кажем, че поп Мартин е осмият адит Вивасват Мартанда, отхвърлен от майка си и своите братя, които му изрязали членовете и всичко излишно (разбирай стърчащо), а после отново приет от тях при условие потомците му да принесат на боговете жертва, че той е първият смъртнороден, първият жрец-жертвоприносител и баща на първата близначна (диоскурична) двойка Яма и Ями, която извършва първия инцест, т. е. първата хиерогамия, та момчето да стане първият земен цар (според иранската версия за Ийма) или бог и цар на отвъдното и мъртвите (според паралелната индуистка версия) (Dumezil, G. *Mythe et épopée*, II, 223—224; *Les dieux des indoeuropéens*, p. 44). И това, което е най-поразително, то не е самият факт на функционалното съответствие между двамата герои, от една страна, и между седемте (осемте) адити и седемте (осемте) воеводи, от друга, нито, че хорото на вторите възпроизвежда последователността на слънчевите аспекти около земната орбита, персонафицирани като митологически функции (което доказва и соларната семантика на хорото), а почти пълното съответствие на имената, нещо рядко и обикновено подвеждащо. Към българските фолклорни реалии, засвидетелстващи ни ролята на осмия като посветител, можем да добавим „ватафа“ и неговата функция на старец, който командва игрите, пази тоягите и оглашава лекуванията, държи като символ на властта си знамето на дружината“ и т. н. при калушарите (М. Арнаудов. Български легенди и обреди, II, с. 182) и приведиения в предшествуващите страници на моята книга разказ за коледарската „куда“ на Янчо от Ямболската махала Каргона, станеник (сиреч посветител) на дружината и потомствен „терзия“, който преди да стане такъв, бил „куйрук“ (опашка, опашкар, сиреч завършващ коледарското хоро), а след това станал едно след друго „баш“ (цар) и „станеник“ (посветител). Но към последователната закономерна смяна на тези функции в рамките на едно денонощие, година, поколение и т. н. ще трябва отново да се върнем.

Два от най-характерните и, мисля, най-важни мотива в легендата за поп Мартин са тези за неговата „кочия“ и за неговата „подземна черква“, в която всъщност се пази и кочията. Ето как се рисуват те в един от многото посветени им иманярски описи: „Кочията на поп Мартин или поп Мариновата църква се намира в Търновски окръг, в района на селата Каяджик и Каменарево на границата на Дреновска и Габровска околия. В тия места има на камък (скала) на стената изкована кочия (кола) с един кон и една човешка глава. До тоя знак има дупка в земята. Като се отвори, ще се спусне в земята стълба с пет стъпала. Слезе ли се долу, вляво ще се видят синджири и чукове. Като

се отива по-навътре в пещерата, ще се види, че същата се разклонява на две-три пещери, които пак се събират в една при трите снопа жито, които са натопени до възетата с восък. Оттам, ако се ориентираш правилно, в дясна страна ще отидеш в пропаст. Значи трябва да отидеш в лява страна, гдето ще намериш седем тѣла, които са прокарани през канала на един пищов. Там има три стъпала, по които се влиза в поп Мартиновата църква. Срещу вратата има смок. На вратата му висят три върви маргарит и една пендара — колкото женска подкова. Очите на смока светят като свещи. Като се влезе в църквата, ще се види същата кочия (кола). Църквата е послана с мрамор. Таванът има четири железни греди, обвити със станиол (варак). Таваносан е с бакърни дъски. Небето е синьо като истинско небе с всички небесни светила. Кочията е залепена за мрамора с олово. Под нея има отличен камък. На едно колело на кочията липсват два наплата и същото колело е обърнато наопаки. Кочията е покрита с мушам, опасана със синджир. Отдолу е заключена с кофър. Отгоре е покрита с мечка кожа. На пошката (?) е закачена железна кофа с тясно дъно. На ръша е изкован петел. В църквата има четири купа златни монети. На големия куп е забит владишки жезъл. На жезъла са закачени торба, броница, кандило и пушка, в която се вижда куршума и барута. Има кръст със скъпоценни камъни, седло със скъпи накити. На дирека е закачена човешка глава, сабля и паласки. В олтара на престолона има корона, потир, покровци и едни неща, които постоянно се движат. Има четирийсет и четири икони, от които четири са големи колкото вратата. На една икона са закачени седем кандила и три орела от злато. В олтара има ръка и други принадлежности. Църковни книги има на тегло един конски товар. От кочията по-нататък има легнал човек, като че е жив. В ръката му има свещ, която никога не изгаря. Има и седем мощи. По-нататък има седем стъпала. Закъде водят, не е казано. На тавана има още злато, има на тавана една копринена торба с костадинки.“ (Из писмо на Петър Кр. Тодоров от с. Гаганица, Михайловградско, до Хр. Гемиджиев в Самоков от 8. X. 1959 г.; съхранява се от внук му Хр. Гемиджиев пак от Самоков).

Приведеният опис гъмжи от реални, подлежащи на семантизация, която поне за някои от тях ще извършим в хода на нашето изложение, но значението на два символа ще изтъкнем веднага: това е хтоничният смисъл, вложен в самата идея за „подземната черква“, помещаваща се в пещера, и соларния — заключен в „кочията“, при това на ръша си с петел — най-открития символ на изгрева. Изобщо представата за слънцето като колесница със запрягнати коне е общо за всички ранни индоевропейски традиции, и не само за тях. Според ведическия мит слънчевият бог Сурия губи по време на състезание колелото на своята колесница, която похищава гръмовежецът Индра, за да убие с него демона. Загубеното колело прибира с помощта на Индра един от конете и го поставя отново на колесницата на Сурия (Мифы народов мира, I, с. 664). Колесницата често бива свързвана със слънцето в култа на Митра. Използваме случая да напомним, че Сурия, със значение на слънце, е локапалът от нашата схема III, чието място съвпада с Митра, в качеството му на адит от нашата схема IV е и едновременно епитет на Вивасват Мартанда, чето първо име пък означава „блестящ“. Изобщо това е една система за обозначаване на митологичните персонафикации, подобна на онази, според която, както казваше Дюмезил (*Les dieux des indoeuropéens*, p. 6), вторият член на светата троица, Исус Христос, божият син, Спасителят и Господ са едно и също, но за да разберем това, трябва да имаме известна интимност с християнството. Ала равенството между Митра, Сурия и Вивасват Мартанда, което ни разкрива тази игра на имена и епитети, не е тъждество и е условно.

То не е тждество на субектите, а на функциите. И съществува дотолкова, доколкото Вивасват Мартанда (чиято функционално семантична идентичност с поп Мартин ни се вижда очевидно), осми и низвергнат адит е призван да заеме мястото на Митра, т. е. да стане „първи“ и „цар“ със започването на новия цикъл в тази игра на „седем са малко, осем са много“. Тъй както коледарят Янчо от Каргона е бил в хорото на коледарите първо „куйрук“ (опашка), после „баш“ (цар) и накрая „станеник“ (жрец-посветител). Какво означава третата степен и в какво се изразява тя, ще видим по-нататък. Не ще се въздържим също така да изтъкнем, че това съвместяване на соларното и хтоничното съвършено покрива характеристиката на Вивасват Мартанда, който, както видяхме, с първото си име е „блестящ“ и слънце, но е запокитен долу като първи смъртен, за да се възнесе после пак към небесата; че числовите кодове, които ни съобщава това шифровано послание са пак тези на тройката (трите функции), на петицата („петата земна посока“, земната ос, надира, където става огледалното качествено обръщане на нещата, чиято същност се съдържа във функцията на музикалната квинта, от която започва огледално обрнатото строение на следващия ред от функционални взаимоотношения); и на седмицата със седмината от слънчевото хайдушко хоро, сякаш чрез „седемте тела“ на неназованият осми дърпа като кукловод движенията на техния спектакъл. Но да не избързваме. Особено доволен съм от потвърдението, което тази шифрограма предоставя на моята досега хипотетична увереност, че лявото и дясното трябва да се определят от гледната точка, поставяща наблюдателя над действащите протагонисти, какъвто в случая е слънцето в своята колесница или седемте участници в слънчевото хоро: ... в десна страна ще отидеш в пропад, значи трябва да отидеш в лява страна“ — казва описът. А детайлт с онова „кодело на кочията“ с липсващите „два наплата“ и сетне „обрнатото наопаки“ е просто трогателен, защото иде направо като дактилоскопичен отпечатък, потвърждаващ ни тждествеността на нашия герой с ведическия Суря от мита, който счупва при състезанието едно колело на колесницата си.

Сега бих искал да припомним един основен епизод от „житието“ на поп Мартин, който дълго време ни се струваше досадна битова реалия, поради което го предадохме съвсем вкратце и не направихме опит да го семантизираме (Петров, Др. Превъплъщенията на вълка-пазител. Море, I 1986, с. 168). Епизодът обаче присъствува във всички познати ми варианти на легендата — става въпрос за семейните отношения и семейния живот на нашия герой.

Познатият ни вече вариант на Ив. Хаджийски е кратък и синтетичен. (Хаджийски, Ив. Оптимистична теория за българския народ. С., 1966, с. 395). „За поп Мартин, родом от Балван, Търновско. Попадията била много хубава. Търновският паша ги канил много пъти на гости. Най-после поп Мартин отишъл. Седнали да ядат и пият. Мръкнало се. Поп Мартин почнал да чака да излезе жена му. А на нея в това време къносвали ноктите. Попадията излязла и му казала: „не ми трябва поп за магаре“. Пашата го изпъдил и поп Мартин отишъл при Вълчан войвода. За да го изпита, Вълчан пратил двама четници в Търново: единия фурнаджия, а другия кочияш при пашата. Когато веднъж пашата тръгнал за Казанлък, кочияшът съобщил на фурнаджията, а фурнаджията — на Вълчан. Вълчан с поп Мартин причакали попадията и пашата и ги убили. На това място е изрисувана кочията на поп Мартин.“

Разпоповският вариант пък гласеше така (Стайков, Медникаров. Материали . . . , с. 9—10): „Родоначалникът на Папазовския род е поп Мартин Иванов от Батин, Русенско. Той бил свещеник из Русенските села. По-

падията му се славела с хубост и красота. Харесал я Търновският паша Манук бей и насила я взел в харема си. Попът с децата и братята си се преселил в нашето село. Дошли с коне и се установили в полегара. Разсекли гората и си направили къщи . . . Поп Мартин . . . се разпопил и се оженил втори път . . . Хвърлил попът расото, облякъл просешки дрехи и отишъл при чешмата, където чува, че отивали за вода момчетата на Вълчан войвода. Те дошли. Завели попа при Вълчана. Казах му попът мъката си и поискал от войводата да му помогне да си отмъсти за поруганата си чест. Вълчан войвода пратил сестриния си син Димчо да се пазари слуга у пашата. Не минало много време, преоблечен Вълчанов четник донесъл хабер на пашата, че султанът го вика в Цариград. Пашата тръгнал с целия си харем. Стигнали в гората в Караорман. Димчо запял и гръмнал с пищов. Това било уговореният знак. Нападнали Вълчановите хора пашовия керван. Избили стражата му. Димчо мушнал конете с камшика, който имал бод. Те, вместо да бягат, се изправили прави. Пашата и попадията били хванати и прекарани край Чатал тепе (Тантурско землище), край Синджирли бунар (Новоселско землище), край Куалубик, сега Сливовица, биле откарани в Кара дере, приток на Стара (Кесаровската) река. Там пашата с попадията живи били зазидани в дълбока пещера. Дъщерята на попа тръгнала с баща си . . . Оттогава поп Мартин тръгнал хайдутин с Вълчан войвода. Много хазни обрали. Всяка есен между Кръстовден и Петковден с три байрака се събирали под крушата на Чукара. Там се разделяли и напролет, щом се раззеленявала гората, пак тръгвали. Поп Мартин се удавил в реката Еркеч. Нея есен за последен път дошли другарите му и му донесли бакрачето и кръста.“

А според друг разпоповски вариант (Стайков, Медникаров. Материали. . . , с. 12) поп Мартин бил свещеник в с. Брестовица . . . , на десния бряг на река Янтра. През селото минавал пътя от Русе за Цариград. По този път турците прекарвали „хазната“ — събрания данък . . . Една нощ хазнатарите били избити и хазната ограбена. На връх Петковден селото било нападатно от турците и опожарено . . . Между заловените били жената и дъщерята на попа. Попадията се славела с хубост и красота. Виновник за обира турците смятали попа . . . Поп Мартин се изселил към Балкана . . . облякъл просешки дрехи и намерил Вълчановата дружина. Вълчан пратил сестриния си син Димчо да се пазари слуга при пашата. Пратили хабер на пашата, че султанът го вика в Цариград. Тръгнал пашата с харема си. Вълчановата дружина го пресрещнала при село Пиргос. Тамо от високата скала пашата и попадията биле хвърлени в Дунава. „Ходил съм на самата канара — казваше старият учител Хр. Даскалов, съобщават ни авторите, — където са хвърлили пашата и попадията. Ходил съм и в една пещера в Севлиево, където се е разпопил поп Мартин. Имаше надпис „Тук поп Мартин брадата си обръснал и плакал“ и т. н., и т. н.“

А разказвачът на Осеновлякската легенда, най-просторния и поетичен разказ за Вълчан и Станчов полегар, с който разполагаме, казваше така: „Умът на уголемената чета (сиреч след обединяването дружините на осемте войводи — б. а., Д. П.) е бил поп Мартин.“ Според него попът бил от с. Батин, Русенско, и си имал „много хубава попадия“. Един ден, когато двамата отишли в Русе на пазар, ги срещнал тамошният управник Манук бей. Когато видял хубавата попадия, спрял се и най-любезно ги заговорил, а после ги поканил на гости и им предложил пищно угощение: На сутринта, когато попът се приготвил да си ходи, помолил бея да повикат попадията от харема му, а беят му отвърнал, че такава нито е виждал, нито е чувал и заповядал на слугите да го набият и изхвърлят навън. След разни перипе-

тии „захвърлил расото . . . , хванал Балкана и там застанал под байрака на Вълчан войвода. Вълчан първо го „подложил на различни изпитания“, а после „му обещал, че ще му помогне да си отмъсти“. Следва „внедряването“ при бея на темен доверен човек, който му става файтонджия, пътуването на бея и попадията, за да отидат на гости при брат му, хайдушката лусия при „Гарван канара“ и страшното отмъщение. „От този ден, завършва разказа си чичо Киро, той станал безпощаден към всичко и към всички. Този разпопен поп . . . е бил не само смел, умен и хитър, но и много учен. Той знаел славянски, гръцки и турски писмено и говоримо . . .“ и т. н., и т. н.

Като оставим отново изявените черти на поп Мартин като страшен в отмъщението си, умен, хитър, учен и т. н., чисто сюжетно в тези варианти се налага историята с „хубавата му попадия“, която по стечение на сюжетните обстоятелства го напуска и става жена на бея. Всичко започва и произтича оттук. Мотивировката на даден сюжетен ход или на постъпката, извършена от определен епически персонаж, не трябва да ни занимава *tel quel* — така ни учи опитът на изследователите, осветили същността на мито-епическите структури, между които името на Проп не е нито първо, нито последно, пък и нашият. Това, което с две думи казано тук важи, е, че поп Мартин е един напуснат от жена си мъж, че нещо с жените при него не е наред. Също като при Вивасват Мартанда, женен за дъщерята на Твашар Сараню, която му родила близнаците Яма и Ями, но не желаейки да живее с мъжа си, избягала от него, като приела образ на кобила. Превръщайки се в кон, Вивасват я настигнал, и при настъпилото придобвение, тя му родила близнаците Ашвини (Мифы народов мира, I, с. 235).

Този мотив обаче покрива и изразява едно друго мито-епическо качество на нашия герой — неговата непълноценна мъжественост като съпруг, което ни отправя към образа на Варуна във ведическия пантеон, разглеждан като аналог на елинския Уран.

Вече споменахме името на К. Викандер — изследователя, който през 1947 г. направи откритието, че петимата герои, братята Пандавци (по името на баща им Панду) от „Махабхарата“, са епически транспозиции на основни богове от ведическия пантеон: Митра, Ваю, Индра и близнаците Ашвини, откъдето следва закономерният извод, че героите на епоса могат поначало да се разглеждат като отражение на богове от пантеона. Откритието му, което поначало се обляга на трифункционалната теория, бива посрещнато възторжено от Дюмезил, който превежда, коментира и издава студията му на френски, стимулирала го на свой ред да доразвие различни аспекти, съдържащи се в нея (Dumezil, G. *Jupiter Mars Quirinus*. Paris, 1948, p. 1—190). Един от въпросите, които по този повод задава той, е защо сред боговете, превъплътени от петимата братя, не присъства Варуна и намира обяснение в обстоятелството, че транспозицията на Варуна в семейството на Пандавците е самият им баща Панду, като обосновава това си твърдение именно с наличието на същия доминантен мотив — половото безсилие, с което са белязани и двамата, приемайки предварително приравняването на Варуна към Уран. И обяснява произхода му, твърде стар бездруго, с историята на гръцкия бог, чиято тиранична власт и разюздана плодовитост били пресечени чрез скопяването му. В основата на тази история, съвършено ясна според него, стои съперничеството между бащата и неговите деца: знаейки, че ще бъде детрониран от тях, Уран оковава всяко новородено до деня, когато жена му Геа (=Земята) избява от тази съдба едно свое отроче — Кронос, който впоследствие отрязва със сърп половите органи на баща си, точно когато той иска да се съедини с майка му. Този акт и целият мотив изобщо са преосмислени в

„Махабхарата“ по следния начин: бидейки на лов, Панду пронизва със стрелата си един мъжки елен и неговата женска по време на любовната им наслада, и тъй като еленът бил преобразен пустинник, той прокълел Панду за това, че е стрелял по него, без да изчака да вкуси докрай насладата. А проклятието било да бъде сполетян от същата беда в миг, когато вкусува подобно щастие: сиреч той бива осъден на смърт при първото чувствено удоволствие, при първия акт на „възпроизводство“, който си позволи. Затова Панду прави тъй, че първите му пет сина да бъдат всъщност заченати от боговете, епическа транспозиция на които впоследствие стават, но когато веднъж не успява да издържи и се поддава на любовната страст към втората си жена, майката на близнаците, той мигновено умира. „Отвъд съответствието Панду — Варуна, между приключението на Панду и това на Уран, могат да се набележат големи прилики — пише Дюмезил. — Двете легенди свързват по различен начин, но интимно темата за отстраняването на бащата, извършено от децата му, с тази за лишаването му от мъжественост. Панду не по-малко от Уран бива заплашен от собственото си потекло (в Гърция това са вече родените му синове, а в „Махабхарата“ — самият акт на зачеването им); и именно в мига на непредпазливия контум, от една страна, Уран бива скопен от сина си Кронос, а от друга, Панду умира, затуй че забравя за своето доброволно „безсилие“ (Dumézil, G. Jupiter Mars Quirinus. Paris, 1948, p. 77—80).

Колкото до въпроса, защо Варуна — Уран няма своя транспозиция сред петимата братя, начело на които стои отражението на Митра, вплътител на „правното“ начало, отговорът е прост и изключително важен: защото това са богове от две различни поколения и защото първият, Варуническият, герой е стар, предисторически персонаж, „който престава да функционира“, когато на сцената излязат „другите номера от функционалната серия“, от хорото на слънчевите аспекти. И неговото излизане от играта е намерило израз не само в мита за скопяването на Уран от неговия син, но и в приведения вече от нас за любовното съперничество между Митра и Варуна, първият от които отнема неговата любима. Ако приемем, че Митра е само един нов Варуна, дошъл да оглави новия цикъл или да поведе новото хоро, то не е ли тази любима на Варуна неговата собствена майка Геа? Но разлика между истинския първи и новия първи все пак има и тя е много съществена. Тази разлика се отмерва от „подобрението“ по Клод Леви Строс — онова Фа — I (у), до което води всеки кръговрат, всяка обиколка на спиралата, целеша смекчаване на основното противостоение живот — смърт. И в появата на новия член Митра, който става десен и заема в отношението си с Варуна онова положение на деятел, което преди появата му е заемал спрямо Геа самият Варуна, изтласкан сега в позицията на получател.

Не можем да отменим също така епизода с прострелването на елена и женската му от житието на Панду — Варуна, за който нашият материал, и по-точно Осеновлакската легенда (Петров, Др. Превъплъщенията . . . , Пламък 11/1984, с. 132—133), съдържа поразителен аналог. Това е сцената с прострелването на сърната от Реджеб бег след любовното обяснение с Рада в пещерата със златото, което прострелване е недвусмислен символ на любовното му влечение, поставено под знака на забраната, неминуемо довеждащо до собствената му смърт — поп Мартин го заравя до шия в златото (=утроба) и му отрязва главата; сиреч утробата, любовта, възпроизводителният акт костват живота му. Тук поп Мартин изпълнява онези функции на Мар-танда, които го определят като първи жрец жертвоприносител, поднасящ на боговете човешка жертва. Тази жертва, тази смърт на Реджеб, белязан

със знака на чуждата вяра (=чужд, ляв, ловец, поставящ капани), е символична, тя показва минаването му през надира, утробата, подземното царство, равни на посветителен подвиг и прерастването му в ново качество, превръщането му във Вълчан, в *наш*, в пазител, в змеоборец (убиец на пашата, на кадията или на друга персонификация с подобно съдържание). Защото Реджеб е Ваю (етимолозите смятат, че старобългарското и старославянското „воин“ е изведено от неговото име — Гейшор, Митология на славяните. С., 1986, с. 49), който ще получи, минавайки след подвига през 245°, полагащата му се първа глътка сома или съответното посветително питие от „бъкрачето“ или „павура“ на чакащия го точно тука в позицията на локапала Сом (схема III) или на адита жертвоприносител Амша (схема IV) поп Мартин. Така че варуническата същност на Реджеб (\approx Ваю, \approx Дакша — Дхатар), най-малкото защото Ваю — Дакша и Амша — Сом са „посланиците“ на първофункционалния Варуна в зоната на втората и третата функция (и тримата четни), алтернативни на Ариаман и Бхага като посланици на Митра (и тримата нечетни), с които образуват близначни двойки, не трябва да ни очудва. Но онова, което сме принудени преждевременно да установим по повод на всичко това, е, че Вълчан влиза в отношение на двойка или „близнак“ както с Реджеб на второфункционално равнище (=двойката Индра — Ваю), както с поп Мартин на равнището, което не може да бъде друго освен първофункционално (=двойката Митра — Варуна), така и с Рада на равнище, което не може да не бъде третофункционално. Но с тази многофункционалност на Вълчан ще се занимаем отделно. Сега ще продължим със също тъй оказалия се многофункционален поп Мартин, и то с неговия първофункционален аспект.

Както казахме, Варуна, чийто аналог се явява поп Мартин като първофункционален персонаж, е баща на всички богове, а това означава носител на първичния импулс. Тази му същина, както видяхме, намира най-ясен израз в персонификацията на адита Ваю и на локапала Дакша-Дхатар, застъпващи се на една и съща позиция на 135°, което го поставя в двусмисленото положение на баща на своята майка Адити, защото всичките седем или осем адити, с които той е брат, са нейни синове, но баща на тези синове е той. Нещо като въпроса за първенството на кокошката или яйцето, разрешен положително и за двамата. Защото, както ще видим, той е и яйце. Дакша-Дхатар обаче, както това бе разкрито от Дюмезил и изтъкнато от нас, е само представител на Варуна в зоната на втората функция и алтернативен в това си качество на Ариаман, у когото открихме някои черти на Индра. Така или иначе тази му същност на създател на всичко живо се персонифицира от бога Тващар, чието име има пряка връзка с етимологията на старобългарската и старославянската дума „творец“ и което носи характер на епитет. В „Ригведа“ (III 54, 12; VI 49, 9, по Мифология на народите, II, с. 496) той бива наречен „прекрасноръки“. Изразът разкрива недвусмислени черти на майстор-ковач, защото той е изковал за Индра боздуган, колесница и чудесна чаша за пиене на сома, за други оръжия и т. н. Освен качеството му на единадесети син на Адити, женен за жена-демон, която родила триглавия Вишварупу, убит впоследствие от Индра, и дъщеря му Сараню, която във вид на кобила ще се ожени за Мартанда, нужно е да изтъкнем, че той е носител на семето и закрилник на бременните жени — характеристика, която веднага разкрива близостта му с Ваю, и особено с неговия римски аналог Янус. В по-късното си развитие Тващар се отъждествява с по-стеснения образ на Праджапати. Отново творец на всичко съществуващо, Праджапати влива семето (Ригведа, X 184, 1, по Мифы на народите, II, с. 329) — пак същностна

характеристика на Ваю и на Янус, и спомага за раждането на децата (X 85, 43). Възникнал като златен зародиш, той е единственият, който е съществувал в началото на творението (същност на Дакша — Дхатар). Праджapati е епитет на Савитар (III 53,2) — ведическата персонафикация на всяко начало, зад която вече видяхме, че се крие Ваю, и на Сома (IX 5, 9), който в качеството си на локапал се застъпва в позицията на 225° не само с позицията на адита Амша, определящ дела на боговете от предназначенияте им жертвоприношения (напомняме, че пиенето на сома също е жертвоприношение), но навярно и с тази на Мартанда като първи жрец жертвоприносител (Праджapati също бива смятан за създател на жертвоприношенията — Шатапатха брахмана II 4, 4, 1; VI 2, 3, 1), поради което поставихме на същото място и третофункционалния аспект на поп Мартин. Но в епоса Праджapati става епитат и на Брахма, с когото бива отъждествяван. Сближението му с Мартанда бива продължено от качеството му на „човешки праотец“ (Махабхарата, X 21, *Ibidem*), а някои допълнителни детайли изясняват и връзката му с Яма и Варуна (*Ibidem*, с. 329). Колкото до Брахма, при него отново установяваме тъждествеността му не само с Праджapati, но и с Твашар, който служи за негов епитет-хипостаза, както и с Дхатар; с мотива за световното яйце, от което той се е родил, и с неговата способност да се разделя на две части — мъжка и женска (Мифы народов мира, I, с. 185), зад която отново виждаме заложената у Ваю и Янус двойна алтернативност, криеща зародиша на иранския дуализъм, въплътен в персонафикациите на Спента Манниу (добрия дух) и на Ангра Манниу (злия дух) (Dumezil, G. *Les dieux des indoeuropéens*, p. 87).

Със същата характеристика, която го прави баща на всички богове, ни се представя и аналогът на Варуна в германската митология — Один, „чийто произход го сближава с първичните великани“ (Dumezil, G. *Les dieux des germains*, p. 47). Като змей или великан, което на митологично равнище е едно и също, ни се разкрива и поп Мартин: една мегалитна гробница в Странджа е известна сред местното население като „дупката на поп Мартин“ (Мегалитите в Тракия. Т. I. С., 1976, с. 89), а от друга страна знаем, че масово разпространената представа сред същото население за тези съоръжения ги определя като „змебови къщи“. Като великан ни се представя поп Мартин или Рим папà и в родопската легенда от Голям Палас, днешен Рудозем, според която докато спял, му подпирали клепките с вили (Петров, Др. Превъплъщенията..., Море 1/1986, с. 170). Този образ, който ни се разкрива и като ковач-магьосник, доколкото великанът-конник изрича заканата, че един ден ще подковаваме конете си със сребърни подкови и ще ги обядваме със златни юзди, съдържа и общност с характеристиката на Один като „върховен магьосник“, от чийто поглед не може да се скрие нищо. Но тази си дарба на всевиждащ Один дължи на един свой недъг, на едно навярно доброволно самоосакатяване, на това, че той е запалител с едното си око на медения извор на всепознанието и останал едноок, което според Дюмезил символизира неговата дарба. На тази му „несиметрия“ отговаря куцотата на поп Мартин, когото описте и нишаните представят с патерница.

Въпросът за несиметрията на даден клас митически и съответно епически персонажи в случая се нуждае от нарочно осветление. Ив. Маразов, който му отдели насочено внимание (Мит, ритуал и изкуство при траките. Докторска дисертация. С., 1987, ч. I, с. 264—273), позовавайки се на Дюмезил и привеждайки допълнителен палеобалкански материал, убедително осмислен от него, е уверен, че асиметричността е иманентно качество на воина. Това намира израз в целокупния индоевропейски материал чрез подчерта-

ването „на единия крак на воинската персонификация чрез събуване, раняване, счупване и т. н. . . . Раждането на военните герои от бедрото на бащите им“, историята с петата на Ахил и т. н. са само някои от класическите примери, с които авторът подкрепя тезата си. Реликти на тези представи, достигнали до нас, са не само „куцият дявол“, но и войнишкото маршируване под командата „леви“ и с ритъм, подчертаващ удара на левия крак върху земята. Принос на Маразов е осмислянето в този ключ на археологически находки, като трите наколенника, изработени от позлатено сребро и намерени в Тракийските грабници на Враца и Аджигьол, без своя еш, които караха археолозите да недоумяват пред липсата на втория наколенник и от които два са леви. Не са ли целели те да отбележат „тъкмо асиметричността на умределия цар-воин?“ — пита авторът и сам си отговаря: „Тези предмети на парадното въоръжение на тракийските царе са имали чисто ритуално и никакво утилитарно предназначение.“ В този контекст той разглежда и „различieto в размерите на позлатените кнемиди (наколенници — б. а., Д. П.) в македонската царска гробница от Вергина“, интерпретирана от откривателя ѝ Андроникос като гробница на Филип II, който обяснява тяхната нееднаквост с изворовите свидетелства за раняването на Александровия баща в бедрото(!) по време на похода му срещу трибалите, както и с неговата реална куцота. Но, възражава Маразов, „историчността“ на древните писмени извори в този случай буди съмнение, защото македонският цар бил не само куц, а и сляп с едното око, т. е. физическият му облик бил напълно асиметричен според изискванията на воинската идеология, за да отхвърли „рационализиращите“ обяснения, дадени от гръцкия археолог на тези му особени белези, и да предложи това, което дава митологическия ключ не само тук, бихме добавили ние, но и при редица исторически съчинения, особено в главите, посветени на ранната, сиреч все още легендарна, история на съответните народи, както ни показват декадите на Тит Ливий. Към този пример на едноок герой Маразов добавя и други, каквито са образите на Один в немската и на Велинас в литовската митология, като подчертава „постоянството“ на структурата еднорък-едноок в индоевропейската митология и като се позовава на двойката Тир — Один в немската и Коклекс — Муций Сцевола (=левак) в римската, макар и вече на епическо равнище.

Наистина Ив. Маразов сам вметва, че асиметрията като инициационен белег в случая е вторична (*Ibidem*, с. 267) и че първичният ѝ смисъл е свързан с представата за преминаване през отвъдното, което на митологично равнище се идентифицира с лявото като синоним на некултивираното, сиреч искаме да добавим ние, с потапянето в „женското начало“, в хаоса, морето и водата като иманентни на тях и белязани от посоката на слънчевото движение към заника и след това под земята. Но въпреки вметването си, че „след загубата на дясната си ръка мъжът престава да бъде воин“, ако това е станало „доброволно“, в името на цялата войска“, сиреч в последствие на върховен воински подвиг (*Ibidem*, с. 271), нашият автор цели главно да докаже, че белегът на асиметричността, на подчертаното *ляво* са дълбоко същностни именно и единствено на война, на второфункционалния персонаж, окован статично според неговото виждане в ролята му на „беззаконник“, каквото трябва докрай да остане. Срещу подобно схващане, както става ясно и от току-що приведенния пасаж, говори самият материал, който Маразов привежда и върху който според мен извършва насилие. Защото и Один като аналог на Варуна, и Тир като аналог на Митра, при които военният аспект се пречупва през основополагащата им свързаност с правното начало, сиреч не вече с лявото, а с *дясното*, и с представата за култивирано пространство,

са не второфункционални, а определено първофункционални богове. Казаното за Один важи с пълна сила и за приведената от него успоредица с литовския бог Велинас, чийто прилики с немския му събрат са очевидни: за да стане магьосник и придобие дарбата да прозира в отвъдното, като пие от извора Голбе, и той като него е трябвало да загуби едното си око. Именно чрез сближението на Велинас с Варуна и със славянския Велес Ал. Гейшор (Митология на славяните. С., 1986, с. 126—142) оборва реконструкцията на последния, предложена ни от Вл. Топоров и осмисляща „скотия бог“ като третофункционален. В полемика с него полският митолог дава убедително обяснение на структурата Велес — Боян (негов внук), която се налага съвършено точно върху структурата Варуна — Кавиа Усана — третофункционален ведически свещенослужител на демоните, нещо като мъдър и могъщ свят човек, владеещ магическото изкуство и разбира се, ковач, който също е внук на Варуна. Освен на първофункционални персонажи белегът на асиметрията е присъщ и на третофункционални божества като Пушан и Кубера. Но най-важното в случая е да подчертаем, че тази асиметрия с подчертаване на лявото е преди всичко израз на прехода през отвъдното и хаоса, семантично равни на женското и подземното. В приведения от Ив. Хаджийски „опис“ за кочията на Манук бей антагонистът на поп Мартин (Оптимистична теория . . . С., 1966, с. 403), „опис“, който много отблизо ни напомня приведенния пък от нас за „поп Мартиновата кочия“, единият кон е куц с „лявата нога“, а счупеното колело, от което липсват „два наплата и една спица“, е също ляво. Нещо повече — под куция крак на коня се намира една торба очевидно със злато. Тази подробност иде отново да докаже нашата теза за семантичната тъждественост на благородния метал с утробата, през която минава посветеният. Архетипът откриваме в движението на слънцето под земята от залез до изгрев, чрез който се получава ново качество, примиряване на смъртта с живота и културна придобивка (изразена във формулата на Кл. Леви Строс с Fa-1 (y), в непрестанната динамика на функциите и само в частен аспект негов белег е асиметрията на война-беззаконник: поначало това движение се стреми към постигането на „благия“ Митра, възплътител на закона, изразен чрез подчертаване на *дясното*, т. е. на „обществения договор“, и само в него има смисъл всичко, което става в космогоничната драма и което митът облича във фабула. Чрез примера с Язон, загубил сандала си, минавайки през река, сиреч прекосявайки границата между два свята, който намираме в богатия материал, приведен от Маразов (*Ibidem*, с. 260), самият той недвусмислено онагледява това наше виждане.

И така кучотата на поп Мартин, която е изоморфна на едноокостта у Один и Велинас, не е израз на неговата воинска второфункционална характеристика, макар че те всички са повелители на войната и покровители на воинското съсловие, а на неговото демиургично, законополагащо господство над лявото пространство, което той покрива, както първофункционалният Варуна прави това във ведическата митология. Това си господство повелителят на отвъдното (№ 2 сред адитите или ражаните) осъществява с помощта на другите двама адити, четни по своя ред в хорото на слънчевите аспекти (№ 4 и № 6), както е и той, и разположени според нашите скици III и IV съответно в 135° и 225° , близкочислено алтернативни на съответните двама нечетни представители (№ 3 и № 5) на Митра (№ 1) и отговарящи като тях за зоната на II и III функция. Мисля, че на упоменатия броев ред на адитите (с други думи серията на митологичните функции според израза на Дюмезил или „хорото“ на слънчевите аспекти, както ги нарекохме ние) трябва да свикнем да гледаме като на номерата на елементите в Менделеевата

таблица. И четните, и нечетните „представители“ на двете начала — Митра (№ 1) и Варуна (№ 2), са отдалечени от тях самите съответно на пет и три функции вляво, сиреч по посоката на слънчевото въртене. И доколкото цялата тази система е само конкретизация на един всеобщ модел, те (единичните поредни „представители“), отстоят на пет и на три функции от Митра и Варуна и отговарят на квинтата (доминантата=петата посока, утробата, огледания образ) и терцата както основното тризвучие, звучащо като обертонове в тониката (основният първи тон във всяка серия от тонални функции, наречени гама). Тази тоника е до за системата до (=първата митраическа пореца от функции), след това ре за системата ре (звучащо в унисон с „Варуна“ от първа октава и =Вивасват Мартанда от втора октава), при което повежда „хорото“ на втората поредица от функции, която не е „варуническа“, а на Мартанда (№ 8), защото звучащият в унисон с Варуна и явяващ се негова проекция Вивасват-Мартанда, става тук нов „Митра“, и т. н. Тъй като функциите вече са се изместили с една по посока на слънчевото въртене или на движението в квинтовия кръг, минусите са станали плюс, а плюсовете минус, което преместване е равно на „подобрието“ (по Кл. Леви Строс), осъществявано след всеки митологически цикъл.

Във ведическата митология „представителите“ (хипостазите) на Варуна (№ 2) в зоната на втората функция са адитът Ваю с вариант локапала Дакша — Дхатар и адитът Амша с вариант локапала Сома. В нашия материал това са, както видяхме, другорецът Реджеб (другаде Емин или Али бер) и отново самият поп Мартин, вече в хипостаза на първи земен прадед и жертвоприносител, какъвто е Вивасват Мартанда, предлагащ от своя павур първата жертвена глътка „сома“ на преминалия прехода, както прави едноименният локапал. Воините на Один за разлика от своите врагове, верни на хаоса, който възплъщават, „влизали в боя без ризници, диви като вълци или кучета“ (Dumezil, G. Les dieux des germains, p. 42—43). Освен това техният повелител можел „да сменя външността си, да оставя тялото си на земята, сякаш е заспал и мъртъв, а самият той да се превръща в птица или в диво животно, в риба или змия“ (Ibidem, p. 43). Тъждествеността на тези му способности с репертоара на певеца Боян от „Словото за похода на Игор“ не подлежи на коментар. Само че, както видяхме, Боян, Велесовият внук, възплъщава този варунически аспект в зоната на третата, хтоничната функция, както прави и жертвоприносителят поп Мартин, за когото видяхме, че образува близначни двойки сам или чрез своята хипостаза Реджеб на различни функционални равнища. Видяхме също, че персонафикацията Боян се явява и в българския материал винаги като „ляв“, дори женски четен партньор и участник в близначни двойки с безспорния „цар-воин“, персонафициран различно като Курт — Вълчан, но и като Марко и навсякъде има задачата да събира чрез свирня неговите братя, хайдути, сиреч вълци. В тази си дейност и той се изявява като техен повелител, като Один. А други съществени характеристики на Один са необикновената му мъдрост, чрез която той знае местонахождението на всички скрити съкровища и способността да бъде владетел на „не по-малко тайнственото поетично вдъхновение... което изцяло зависи от него“ (нека не забравяме музикалните дарби на Реджеб, певец и свирач на тамбура, който откри златото в пещерата и ни се разкри като хипостаза на Варуна и аналог на Ваю). А всички тези изкуства Один е научил от руните, които единствен може да чете (Ibidem p. 4, 42—43). „Аз стъкмих руните“ — казва самият той) /

/надарен според „Инглингасага“ и с талант да изразява всичко в стихове, а Дюемзил добавя от себе си: „Руните,

магията на буквите и най-дълбоките тайни са всъщност работа на Один.“ Едва ли е нужно да припомним характеристиката на поп Мартин като „смел“, „умен“, „хитър“, „но и много учен“, защото „знаел славянски, гръцки и турски писмено и говоримо“, а от пленения Джованес научил и латински, с помощта на което четял „римските“ описи за скритите съкровища и сам съставял нови. По повод характеристиката на Один като „велик бог на руните и на магията на руните“ известният шведски археолог Оскар Монтелиус (По Dumezil, G. *Les dieux des germains*, p. 52) формулира хипотезата, че той, Один, е бил късно интегриран като бог в германския пантеон, че е дошъл в него от югоизток или от юг и е свързан с влиянието на хуните или на Рим и Византия. Тази хипотеза се основава и на обстоятелството, че най-ранните рунически надписи, достигнали до нас, са не по-стари от началото на християнската ера, което ги превръща в един *terminus ante quem* за появата на самия бог. Дюмезил енергично възстава срещу подобно схващане, изтъквайки, че етимологията на думата във всичките ѝ форми в старонемски, келтски, готски и староирландски означава само „магически тайни“, „тайни решения“, „тайни намерения“ или просто „тайна, загадка“, докато на фински тя служила да обозначи „епическите или магически песни“, за да заключи, че с най-съкровената същина на своя облик и функции като върховен магьосник Один би могъл и по-късно да включи в цялостния си репертоар и „номера“ с руните като „особено ефикасно сечиво на магьосническото дело“. Все пак приемайки, че който и да е бог не може току-тъй да премине от един пантеон в друг, бидейки в тях само брънка от взаимосвързаната система на функциите, като следваме именно метода на Дюмезил и примерите за прилагането му, които сам ни е дал, аз мисля, че с тези доводи той не доказва невъзможността един функционално аналогичен на Один бог от друга митосистема да повлияе на облика му, като прелее в него част от специфичното си съдържание, както е направил елинският Зевс с римския Юпитер. В този контекст не можем да се въздържим да не припомним онова „сведение“ съдържащо се в т. нар. Инглингасага, паметник с претенциите да бъде история на Одиновите потомци, според която техният родоначалник имал големи владения в Тюркланд (Тюркестан!), с които граничела на юг Велика Швеция (Dumezil, G. *Les dieux des germains*, p. 13). Така или иначе хипотезата на Монтелиус продължава да битува в науката под различни варианти, някои от които не се колебят да сближат Один с тюркския Тенгри (Pritsak, O. *Stammesnamen und titulaturen der altaïschen vöcker. Ural-altaïche Jahrbücher*, 1952, Bd. XXIV, Heft 1—2, 549—104; по Барарев, Кр. Сакрални вещи и ритуали при двора на ранносредновековния български владетел във връзка с формирането на владетелската свита. Кандидатска дисертация, С., 1989). Описвайки механизма, по който възниквали „степните империи“ винаги около някой изявен предводител и неговия клан, Притсак отъждествява тяхната организация с т. нар. в общата етнология „таен мъжки съюз“, сиреч с дружината от воини, дала клетва за вяност пред своя вожд (Pritsak, O. *The origin of the rus*, vol. I, Harvard University Press, 1981), и добавя—„върховният бог Тангра, точно както и Один, имал способност да предизвика у своите воини-поклонници свещен гняв и да ги превръща във вълци“ (Op. cit., p. 78, по Барарев, с. 24). Тази хипотеза добива допълнителна актуалност в контекста на разкритите от Ив. Венедиков общи за българския и германския епос мотиви, тюркски по произход, които може да са преминали в германския по време на хунската империя, в чиито рамки двата етноса са съжителствували и общували (Златният стожер на прабългарите. С., 1987).

Пак според Инглингасага бидейки хубав и благороден в лице, в бой Один ставал страшен за враговете, които можел да ослепи, да оглуши и да парализира от страх. Така той персонафицира онова „могъщо движение на душата, което би било недостатъчно да преведем с думата „гняв“, казва нашият майстор, предлагайки „да го преведем с латинската дума „*furo*“, понятието, за което германците използват, съответно на скандинавски и на немски *Ordhr* или *Wut*, откъдето извеждат и името на своя бог като *Odhinn* или *Wotan*. Специфичната дарба за изпадане във *furo* според него е особено ценна в бой, защото прави тъй, щото сражаващият се да надхвърли себе си самия, умножавайки възможностите му, както и в останалите сфери на обществения живот, където участва като магьосник, поет и любовник. В Индия за обозначаване на същата дарба се използва думата „маиниу“, „която ще да е предизвиквала още по времето на индо-иранската общност широк мистичен отзвук, за да избере Зороастър именно нея като име на двойственото „първо същество“, с което той замества „първичния бог“ на езичеството Ваю“ (Dumézil, G. *Jupiter Quirinus Mars*, p. 101—102).

Тази връзка на Варуна — Один с Ваю, която ние вече изведохме при Реджеб — неговия аналог в българския материал, у когото съзряхме хипостаза на Варуна — Мартин, потвърждава правилността на нашия анализ. Колкото до самата дарба на Один да обладава качеството *furo*, то присъствува навсякъде в нашия материал у поп Мартин, без да бъде назовано пряко и изразено в постъпките, характеризиращи го не само като най-страшен, но и най-жесток в отмъщението и в преследването на целите си, дори в сравнение с Вълчан: достатъчно е да си спомним разплатата с бея и попадията, начинът по който се освобождава от „италианците“, след като научава тайните им, и с „арнаутите-каменоделци“, след като те скриват съкровищата в новите скривалища (Петров, Др. Превъплъщениета . . . Пламък, 11/1984).

Но в тези си постъпки поп Мартин разкрива не само своята безпощадност, но и една особена перфидност, подмолност или „хитрост“, както казва разказвачът. Защото Варуна, и това особено личи в хипостазата му Ваю — Дакша (Дхатар) не е божество, което се сражава открито, по правилата, по рицарски, а е винаги непредвидим, както в проявите на гняв, така и на благосклонност. Той си служи с „примки“, отговарящи на поп Мартиновите „препятствия“, всъщност „клопки“, и с „възли“, отговарящи на поп Мартиновото качество на „терзия-тъкач“ както са потомствени терзии според устното предание и потомствените „станеници“ при коледарите, имащи за задача да облекчат членовете на коледарската дружина, семантически равни на хайдутите в коледарски дрехи, семантически равни на хайдушки. И във всичко това той е близък на Артемида — Бендида и на женските хтонически божества, които не само си служат с мрежи и примки в лова, но често биват представяни като предачки с неотменния атрибут — вретеното. А иманярската легенда представя мома Рада, или „Златното момиче“, в дъното на пещерата-скривалище с чекръг, гергеф или стан. Нещо повече, и тримата „представители“ — хипостазите на Варуна — Мартин, образуват и на трите функционални равнища близначни двойки, в които те (както вече видяхме) са винаги *леви* и *диви*, сиреч винаги семантично равни на женския персонаж.

Тази същност на Варуна в трите му хипостазии намира израз и във винаги несигурната му мъжественост, подчертана от „двойствеността“ на Ваю (Янус) и от ритуалния хомосексуализъм между жрец-посветител и посветен, съдържащ се изрично или подтекстово в техните взаимоотношения, с който се бележи преходът на посветения от *ляво* към *дясно*, от *природа* към *култура*. Но сега нека изчерпим въпроса за недостатъчната мъжественост на нашия герой в полето на съпружеските взаимоотношения.

(Следва)