

Драгомир Петров

Към общата теория на митологичното поле

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

(Продължение)

Елинският бог Хефест също си служи с мрежа, при това измайсторена, сиреч изтъкана от него самия, за да хване на прелободейското ложе жена си Афродита с бог Арес, който, строго погледнато, му се пада брат. Преди това, за да отмъсти на майка си Хера, той я приковава към трона ѝ. От друга страна, богът-ковач „дарява творбите си с магическа мощ, която му дава власт над онези, които ще си служат с тях“... Хефест „се родее с индуистките и келтските богове-връзвачи с тази разлика и с това предимство, че има властта не само да обездвижи живото, но и да одушеви неподвижното“ (Dictionnaire des symboles. V. P. Paris, 1974, p. 15). Но преди да стане бог и да бъде приет на Олимп, Хефест на два пъти бива низвергнат от там. Първият път майка му Хера го изхвърля от приоблачнатата обител на боговете, защото се е родил с изкривени стъпала, сиреч куц, и то преди бракосъчетанието ѝ със Зевс, а вторият път го низвергва самият Зевс, загдето завареният му син защитил майка си. С други думи, Хефест е незаконороден и поради това няма място на Олимп. Когато пада долу, той бива приет от Тетида, „която за девет години го скрива на дъното на морето и тъкмо там той научава ковашкото изкуство. Изчезването в морето поначало е белег на инициационно пътуване“ — продължава Маразов (Ibidem, p. 464) и добавя, че гръцкият материал потвърждава съществуването на богове-ковачи като особена група митични същества, белязани с ръста си на джуджета или с телесен недъг и образувани особена каста, достъпът до която е свързан с посвещение (нека си спомним изпитанията, на които Вълчан подлага поп Мартин — б.а.Д. П), за да заключи, че „никак не е неочаквано в тази светлина да открием връзката на ковача с вълка, кучето или змея“, сиреч, че „в този инициационен смисъл тя е равна на военните общества“. В контекста на нашия материал, без да оборваме казаното по-горе, нещата са по-прости и по-ясни: ковашките умения на Хефест, чийто функционално-символическа аналогия с Марганда и поп Мартин са очевидни, неговият ковашки занаят е просто аспект на тайните жречески знания. Защото, от една страна, той е праотец на първото смъртно земно поколение, откупил се от незавидната му участ срещу задължението ведно с потомците си да стане „техен“, на боговете, като им принася жертви, сиреч като стане жрец; а, от друга, дарява потомците си с културна придобивка, по-точно с огъня. Не трябва да забравяме обаче и това, че Хефест — Марганда — Мартин е очевидният „пълномощник“ и хипостаза на първофункционалния Варуна в зоната на третата функция (№ 6), което значи и техен огледален образ, „квинта“ спрямо „тониката“, а дарбите му на ковач и майстор очевидно се родят с тези на „златоръкия“ Твацар-Праджapati, в чието лице пък разпознахме превъплъщението не само на Варуна (№ 2), но и на Дхатар (≈ Ваю) и Янус (№ 4), първичното яйце, твореца и зачинателя на всичко, включително и на собствената си майка. От тази гледна точка Хефест—Марганда—Мартин (№ 8) очевидно покрива функциите и заема мястото на адита и локапала с № 6—Амша—Сома. Това твърдение се потвърждава от ролята на Хефест на Олимп, където той угощава боговете с амброзия и нектар (=сома). Но неговата природа

е двойствена — и хтонична, и соларна, той е и преизподнята, и Олимп, и стихийният демонизъм, и висшето творчество (Dictionnaire des symboles. II. Paris, 1977, p. 16; Мифы народов мира. I, с. 299). Защото, както вече знаем, Марганда е и Вивасват, т. е. Суря, и той предстои да се извиси нагоре, където ще стане нов Митра (горно *ре*). Или, както е казано в нашия коледарски обичай, от „куйрук“ ще стане „баш“, а после и „станеник“. Колкото до функционалната тъждественост на Хефест с Марганда—Вивасват, тя съвсем очевидно се потвърждава не само чрез греха на майка им (Адити или Хера) или чрез тяхното низвержение от божествената висота, в която са поставени братята им, но и в тяхната съдба на изоставени или измамени мъже — Марганда от Сараню, Хефест от Афродита, поп Мартин от попадията си. Да изтъкваме в този контекст семантичната близост на Арес с Манук бей е излишно. А продължавайки мисълта си за инициацията, плод на която се явява Хефест, Маразов добавя: „Той е и сексуално изолиран: дори когато се жени за Афродита, тя никога не живее с него, защото той е винаги мръсен и миришеш“. . . , а когато бива „поканен да се върне на Олимп, т. е. да се приобщи отново към божествения социум“, цената на това приобщение става бракът и Хефест поискал Атина, но когато влязъл в брачната стая, тя го посрещнала с оръжие в ръка и бракът *de facto* не се състоял. И Маразов заключава, че неуспешният брак на Хефест е митологически символ на „неудал се преход“, на „невъзможността на изгнаника да се върне в обществото“ (Ibidem, p. 467).

Но направените дотук изводи ни налагат още един. Функционалното приравняване на Хефест към Марганда — Мартин и общоприетата му тъждественост с римския Вулкан сочат невъзможността той да бъде син на Зевс, с други думи, оправдават ревността на Олимпиеца към Хера и подозренията към предбрачно зачатия му завареник. Защо? Защото, ако се спрем по-внимателно на аналогията между Зевс—Хефест с Юпитер—Вулкан, ще трябва да си спомним, че макар и повлиян от елинския гръмовержец, чиито митраически функции той донякъде поема, изравнявайки се функционално с неразчленената структура Митра — Варуна, все пак Юпитер е по-скоро втората, отколкото първата персонификация или част от неразчлененото им съчетание. Наистина в римския пантеон и в паметниците, които го засвидетелствуват (изключваме Овидий и подобните нему от времето на Август като очевидно повлияни от Елада), липсват всякакви податки за роднински връзки или за галантна пикантерия и авантюри в отношенията между боговете: тук те са само функционално-иерархични по един строго теологичен, а не митологичен принцип (Dumézil, G. Les dieux des indoeuropéens, p. 125). Но въпреки всичко доколкото Варуна чрез хипостазата си Ваю — Дакша (Джагаре) неоспоримият баща на първото поколение богове, то това е може да не жава със същата сила за Уран (в което ние вече обстойно се убедихме) и за Юпитер. Прямо тях Зевс, син на Кронос и семантически равен на Митра, е трето поколение, сиреч за да се стигне до позицията Митра — Варуна и до самото понятие за култура и културна придобивка, както вече изтъкнахме, е нужен един пълен цикличен кръговрат или изминаване разстоянието от две квинти, сиреч от *до до сол* и после от *сол до горно ре*, защото съчетанието Митра—Варуна е равно на съчетанието *до—ре*, като съчетанието Митра—Марганда е равно на *до — горно ре*, макар горното *ре* да е поело вече функцията на нова тоника, сиреч на *юв* Митра. Този ход на разсъждения би трябвало да ни убеди, че Хефест не само не е син на Зевс, но бидейки от първото поколение потомци на Варуна — Уран, сиреч поколение на Кронос, той би могъл да бъде баща или най-малкото чичо на Зевс. Но още по-важният извод от тези може би прекалено софистицирани, но изключително важни съпоставки е, че функционално-семантичното приравняване на първия бог-баща Варуна—Уран—Юпитер—Один води до приравняването на техния син, първия земен баща и жрец жертвоприносител — Вивасват — Мар-

танда у ариите, Хефест у елините и Ньордр у германците, както и до приравняването на първия цар-воин, победител на хаоса, възвестител на нов космически ред и на първата културна придобивка, сиреч на първия обществен договор, Фреир у германците и Ромул у римляните. ... с Митра и Зевс. Защото, както вече се досетихме, отношението между третофункционалните близнаци е изоморфно на и се проектира върху отношението Митра—Варуна и защото Индра (№ 7, *си*) се стреми с всички сила да стане Митра (№ 1).

Както видяхме, още в началото на този опит за реконструкция на пантеона, засвидетелствуван ни от българската иманярска легенда, структурата Один—Тор—Фреир (Фрейа, а понякога Фреир и Ньордр, (Dumezil, G. Les dieux des germains, p. 5) е най-близка до нашата Мартин—Вълчан—Рада, в която Вълчан, може вече да го кажем, е змеоборецът, равен на Индра. Но преди да стане такъв, той е бил Фреир, брат на Рада (=Фрейа), сиреч третофункционален близнак, първи цар, равен на Ромул. (Неслучайно Дюмезил ни разкри Квиринус като Ромулус *post mortem* и като мирновременен, т. е. свързан с многобройността на плодородието Марс, сиреч Индра.) В такъв случай структурата Фреир, Фрейа, Ньордр е равна на нашата структура Вълчан—Рада—поп Мартин. Явно в първия случай (съчетанието Мартин—Вълчан—Рада) поп Мартин се явява като първофункционална персонификация, следвана от второ- и третофункционалните персонажи, а във втория случай (второто съчетание Вълчан—Рада—поп Мартин) той е Мартанда, бащата на близнаците, на първото земно потомство Яма—Ями, Фреир—Фрейа, Вълчан—Рада. Това се потвърждава и от характеристиката на германския Ньордр като третофункционално божество, което има жена Ноатун (равни на Мартанда—Сараню, поп Мартин и попадията), с която имат две деца близнаци Фреир и Фрейа, които пък извършват кръвосмешение. И от функционалната характеристика на Ноатун, която подобно на изоставилата Мартанда Сараню и на предпочелата бея поп Мартинова попадая, имала за любовници всички асове (първо- и второфункционално божество от германския пантеон), също както предпочелата Афродита, жената на Хефест, постъпва с Арес. Тези сближения намират потвърждение и в семантично-функционалната характеристика на Ньордр, която също бележи двойствена, хтонична и соларна природа: след есхатологичната война между асовете и ваните (хтоничните, третофункционални божества в германския пантеон), които се стремят да бъдат приети във висшето общество, за да изразят по този начин идеята за вечния кръговрат и динамика на функциите по посока на „подобрието“, „културата“, „митранческата идея“, той става ас (или заложник у асовете) също като Мартанда или Хефест на Олимп и живее с жена си Скада на небето (според Младата Еда—Мифы народов мира, II, с. 231), но едновременно с това и в планините, защото новата му жена обича планини и вълци.

Остава да отговорим на въпроса, защо там, гдето във ведическия и в германския пантеон имаме персонификациите на Варуна и Вивасват—Мартанда, на Один и Ньордр, в нашата легенда се е запазила само тази на поп Мартин, макар и натоварен с двете функции? Навярно защото първата персонификация на „царското божество“ се е загубила заедно с царския институт и всички йерархизирани обществени структури, но не и самата функция със своите характеристики, защото системата ги съдържа имплицитно. Да оцелееят тези функции в лицето на втората (възбуждана на третата Варуинска хипостаза) е спомогнала огледалната изоморфност на първия бог и божествен баща по отношение на първия смъртен и баща на смъртните, изоморфност, подчертана от петте функции (квинтата), които ги делят и от унисона, в който звучат *ре* от първа отгава (=Варуна в първата, домитранческа система) с *ре* от втората октава (=водещият на втория цикъл от функционални взаимоотношения, където новият Митра е Вивасват—Мартанда).

Но за да завършим с образа на поп Мартин, би трябвало да осмислим функционално-семантически един от най-силните му жестове, който ни кара да потърпим, облянати от могъща, жестока и първична сугестия: той отсича главата на Реджеб бег, заровен до шия в златото, открито при ловуване от него самия в пещерата, където се бе опитал да заведе Рада, за да ѝ разкрие любовта си. Доколкото Реджеб е другият участник в тази символична драма, която се оказва съдбовна за него, въпросното осмисляне може да стане само чрез взаимно изясняване образите и функциите на двамата, защото са взаимнообусловени от общата система, в която участват. Всъщност, доколкото Реджеб е певецът, слязъл подир една (или заради една) жена в подземното царство, равно на утроба и злато, сиреч на самата нея, както казахме в предишните страници, той е семантично равен на Орфей, разкъсан от ваханките след неиздържане на посветителното си изпитание (когато се обръща да види следва ли го още Евридика), с други думи, погълнат от утробата или от златото. Ритуалното иманярско мълчание, равно на забраната на Орфей да се обърне, та да не потъне имането по-дълбоко (да не се върне Евридика в подземното царство), бе вече приведено и осмислено от нас. Разкриването на неговия смисъл приравнява всеки иманяр към певица Реджеб, Орфей или Боян, към носителя на първичния инстинкт да се гмурнем в *лявото* и в утробата, за да ги овладеем и да изпитаем себе си, към индийския Савитар или към първия беззаконник. Но освен забраната да говорят, докато копаят златото, иманярите са запазили спомена за друг ритуал: вечерта преди копането (равно на слизване в подземното царство) те палят огън и вярват, че каквото животно мине по оставената от него пепел, такова животно трябва да пригесат в жертва, преди да пристъпят към своето предприятие (по сведение на Никола Дамянов, директор на Смолянския исторически музей, записан на 20. IV. 1974 г.; също по Арнаудов, М. Български обреди и легенди. П. С., 1972, с.260). И, о, ужас, ако се окаже, че по пепелта са били оставени човешки стъпки! Тази човешка жертва, осигуряваща успешното протичане на посветителното пътуване и подвиг, е именно Реджеб. И няма никакво основание да се съмняваме, че човешката глава, която трябва да намерим по описа за „поп-Мартиновата черква“, окачена на „дирек“ и преди това изобразена върху скалата при входа ѝ като „нишан“, е главата на Реджеб бег. Това ритуално обезглавяване иде още веднъж да ни потвърди функциите на жрец и жертвоприносител, които поп Мартин изпълнява не само като угощаващ първия „преминал“ с посветително питие (сома) от „павур“ си, чрез което той дублира шестия локалал Сомат, но оставайки в неговата позиция на 225⁰ и в хипостазата си на хтоничен персонаж (защото като соларен той ще стане нов Митра), на първи „смъртно роден“ (Мартанда), поел пред боговете за себе си и потомството си задължението да им принасят жертва. Колко до късно е останал да живее този обред в нашата народна култура, говори възстановеният от нас в предишните страници епизод от биографията на Васил Левски, когато в качеството си на знаменосец от четата ба П. Хитов той бива натоварен с очевидно почетната, но бъдеща смущения у нас задача да отреже главата на убития от четниците техен другар Иван Турчина. То става по собствена молба на потърпевшия, защото е болен и не може да следва вече дружината, а не желае да попадне жив в ръцете на врага. След отрязването на главата му от Левски тя бива измита и погребана с особена грижа под нарочно избрано дърво (очевидно „световното дърво“). Този обред, който ние възстановихме, сравнявайки две издания на П.-Хитовите спомени и едно друго свидетелство, записано от Димо Кьорчев, текстове, пълни с различни премълчавания, поради което и непремълчаните подробности се допълват така, че да ни дадат пълната картина на станалото: този обред очевидно е представлявал част от „окултния“ живот на хайдучката чета, предмет на посветителна тайна. Както бе вече изтъкнато от нас, мотивът за главата на Орфей след убиването му от вак-

ханките, над която ще бъде построен хероон, за главата на „кум Богдан“ от народната песен, над която ще бъдат построени „бели манастири“, или за главата на Бойчо (Боян) под „яворовото дърво“ от народната песен (Бълг. народно творчество. Т. II. София, 1961, с. 540—541) са само някои от възможните паралели на мотива за главата на Реджеб и на ритуала, извършен с нея. При това в друга песен (Бълг. народно творчество. Т. II. С., 1961, с. 524) той отново е определен с епическото и ритмичното клише на хекзаметричния стих „Бойо, льо, първа първино“ (— — — — —), сиреч като носител на първичния импулс, каквито са във ведическата митология Ваю — Дакша (Дхатар) и тяхната абстрахирана персонификация Савитар, Янус и т. н. Но за да приключим с епизода от биографията на Левски, е нужно да изтъкнем две неща: първо, че тъй като „байрактар“ е очевиден вторият след войводата, с други думи, *левият* член на бинамо цар-жрец, равен на онзи (например пак Бойчо в песента, записана от Арнаутов — СБНУ, т. XXXV, № 256, с. 247), който събира чрез свирня неговите хайдути или вълци (функционалната идентичност между Один и Боян от „Словото“ бе вече изтъкната), и, второ, че ритуалът с обезглавяването, сиреч символичната жертва, е изпълнен спрямо човек с прякор „турчина“, сиреч и той, и Реджеб бег (другаде Емин ага, Али бег и т. н.) бележат позицията „чужд“, които чрез прехода през „дъното“ на подземното царство, чрез посветителния подвиг, чрез хиерогамията или „посветителната смърт“ трябва да умрат в качеството си на „чужд“ и да оживеят в новото качество на „наш“, на „свой“. Така че тази смърт и това обезглавяване в последна сметка не са толкова страшни, защото са символични. И доколкото убитият в нашия случай Реджеб (Орфей, Боян и т. н.) заема позицията *лев* и *четен*, сиреч хтоничен, беззаконник и принадлежащ на некултивираното пространство, то той е корелат на онази поредица женски митологични персонификации, които бележат успоредната на нашия герой несоциална, „амазонска“ по Маразов позиция на „некърмещи“. Такава е в песенния фолклор Русанта девойка, убита от Крали Марко, която преди смъртта си му изповядва решението си да се омъжи за него (СБНУ, т. XXXIII, № 32, по Маразов), т. е. да умре като беззаконника, но да се прероди като съпруга, приравнена към амазонката Пантесилея, убита от Ахил пред Троя и т. н. Елементарно е да привлечем към митовите и легендите, възникнали по тази схема, и песните, в които Бояна войвода се сражава с Вълчан и дори му отрязва главата, което показва, че Реджеб може би не е толкова чужд на Вълчан, колкото може да изглежда: той е само една по-ранна степен от развитието на бъдещия цар (воевода) и показва, че двете противоположаващи се хипостази са само огледалните антитези на една същност, подложена на развитие. За всичко това ще трябва да стане дума още веднъж. Онова, което тук трябва да изтъкнем, е, че побеждавайки и овладявайки „утробата“, „хтоничното“, „хаоса“, изразено чрез убиване на символизиращото ги животно (при траките глиган или змей), задачата на Реджеб е да превърне тяхната същност в културно пространство и космос, при което той трябва да „умре“ в нея (него) като „беззаконник“, „чужд“ и да се прероди като носител на културата, реда и закона. Тъждествеността на качествата, които описахме у нашия герой с качеството „чужд“ и „беззаконник“, се потвърждава от образа на т. нар. „ловджия“, облечен като „турчин“ в кукерския карнавал от странджанското село Индже войвода, който носи и „купен сураг“, сиреч маска (А р и а у д о в, М. Български легенди и обреди. Т. II. С., 1972, с. 16), което показва, че неговото качество на „друговец“ е форма на предрешване, приравняващо го с предрешения като вълк тракийски разузнавач Долон в ахейския стан по „Илиада“. Но ако в това си действие той е носител на първичния импулс и „подател“, превръщайки амазонката-самодива в съпруга, що се отнася до собственото му преминаване в позицията цар Реджеб, става приемник на импулс от жреца, който му отрязва главата, сиреч отнема му предишното качество. Кое то ни кара да мислим, че и историята със смъртта на Орфей, и главата му са също само знак на неговото

преминаване от степен в степен, както това показваше познатата ни вече коледарска схема „куйрук — баш — станеник“, последната от които отговаря на качеството му религиозен реформатор и основател на мистерии, защото го изравнява семантично с Варуна или Митра.

А сега вече е наистина време да приключим с поп Мартиъ. Прието е, че следи от „Ашвамедха“ и „Пурушамедха“, основните царски ритуали на древна Индия (Dumont, P. L'achvamedha, description du sacrifice solennel du cheval dans le culte vedique d'après les textes du Jajurveda blanc. Paris, 1927. По Маразов, Ив. Мит. ритуал и изкуство при траките, с. 578—593) са били съхранени у римляните, келтите и скитите. Ще се опитам да докажа, че ритуалното жертвоприношение с отрязване на главата, съхранено като обред от нашия материал, не е нищо друго, сиреч реликт от „пурушамедха“ или жертвата на човек, което в „Ашвамедха“ се замества от жертвата на кон. С единствената, но немаловажна разлика, че ролята на коня, алтернативното на човека жертвено животно във „ведите“, при нас в много случаи ще се окаже заета от вълка. „Ашвамедха“ започва с избор на жребец, който бива последователно подложен на различни сакраментализирани процедури, между които и забраната за полово общуване (типична инициационна забрана), действаща едновременно с тъждествена забрана за царя, чийто субститут е той. Когато изтече една година, в обстановката на подходяща тържественост той бива удушен от трите царски съпруги, след което главната царица ляга до него и извършва театрална имитация на съкупление с мъртвия кон, след което със златна игла отделя главата му, която трябва да осигури на царя възраждането на демургичната му мощ. После сготвят коня, царят диша пара от яденето и т. н. Маразов изтъква, че митичен архетип на Ашвамедха е жертвоприношението на Праджapati, под чийто персонификация, свързана с идеята за първичното яйце, първичния импулс или първото бащинство, ние вече разкрихме локапала Дакша (Дхатар) и адита Ваю, римския Янус, нашия Реджеб и т. н., отговарящи на ози обсеги от функциите на Орфей, които включват слизането му в подземното царство и разкъсването му от вакханките. Не мога също така да отмина аналогията между отрязването на глава на коня със „златна игла“ и отрязването на главата на Вълчан в песента от Бояна войвода (идентична на златото), което е израз на оброчването със смъртта, в повечето случаи навярно символична, но равна на утробата, сиреч на златото, от което бива погълнат Реджеб. Колкото до трите царици от Ашвамедха, те поразително отговарят на трите моми, чакащи нашия юнак при извършване на подвига му във всички коледарски песни, в приказката за тримата братя и златната ябълка и т. н. А една подробност от ведическия ритуал Агникаяна, състояща се в поднасянето на глава от бял кон върху олтара на Сома, у когото като локапал ние разпознахме едно превъплъщение на първия жертвоприносител — адита Мартанда, иде да подкрепи тази наша идентификация, доколкото човешката глава, отрязана от поп Мартин, е жертва, която може да има своя зооморфна алтернатива.

Що се отнася до тази алтернатива, която у ведите и в целия индоевропейски материал е конят, Маразов привлича изобилини и убедителни примери. Такъв е бракът на Посейдон и Деметра във вид на жребец и кобила, за който ни разказва Павзаний. Такава е (по Аполодор) историята за прорицателката Теа, другарка на Артемидата, която бива съблазнена от Еол, заради което същият бог Посейдон я превръща в кобила, но след раждането на кончето Меланита той отново я прави девойка, за да му роди близнаци — история, позволяваме си да добавим ние, отблизо повтаряща познатия ни ведически мит за Вивасват и жена му Сараню, майка на близнаците Яма и Ями, избягала от него във вид на кобила, за да бъде настината от мъжа си, приел образа на жребец, и да му роди този път близнаците Ашвини. Архачният мит за тиванския герой Меланит пък ни разказва за

неговия двубой с каледонца Тидей, който го убива, отрязва му главата и му изпива мозъка. „Може би ако си представим на мястото на пострадалия „Черния жребец“, което в превод означава името му — вмества Маразов, — постъпката на Тидей би била по-скоро ритуална.“ А привеждайки известното десетостийше от Илиада (XX. 219—229), според което Борей, „този типичен тракийски бог“, се превръща в жребец, същият автор отбелязва, че неговият временен хипоморфизъм, който има за единствена цел хиерогамията с кобилите на богинята или самата богиня в конски облик, възхожда към „индоевропейския архетип, представен ни в мита за Посейдон и Деметра, Вивасват и Сараню“. И т. н., и т. н.

Работата е там, че при пълно запазване на илюстрираната горе схема за коня като алтернативно на царя или царицата животно в хуно-тюркския материал въпреки огромната важност на това животно за степните народи неговата роля в свещения генеалогичен брак се поема от вълка и съответно от вълчицата. Така е в патриархалния вариант на познатата ни легенда за раждането на Атила от предназначенията за слънцето и пазена в кула царска дъщеря, която заченала от вълк, както и в матриархалния вариант за последния син на племето „теле“, изоставен след битката с отрязани ръце и нозе в едно блато, за да оплоди вълчицата, която ще роди в пещера своите синове Ашини (Г у м л е в, Л. Н. Древние тюрки. Москва, 1976, с. 22—23, 76, 83, 154). Не се ли налага тук и сравнението между прародителя на тази митична династия, чието име ще приемат и основателите на Второто българско царство, с осмия адит и първи смъртно роден Вивасват—Мартанда, комуто отхвърлили го майка и братя изрязали членовете и всичко стърчащо (за да с а не кръгъл като слънце), а сетне отново приели при себе си под условие потомците му да им принасят жертва? От друга страна, в нашия български фолклор вълчицата, респ. кучешката глава, притежават стойност съвсем подобна на тази, която има конската глава във ведическия ритуал (А р н а у д о в, М. Български обреди и легенди. Т. II. С., 1972, с. 294, 297), и навярно се корени в първобългарския ритуал за жертва на куче. Така че в този контекст и доколкото ликантропията на нашите герои е семантически равна на индоевропейския хипоморфизъм, тя не може да се разглежда задължително като обозначение на социалната позиция „беззаконник“, както иска да ни убеди Ив. Маразов. В опозицията Реджеб (чужд, беззаконник, с „купен сурат“, сиреч предрешен) — Вълчан (закрилник и отмъстител, сиреч блюстител на справедливостта и закона) вълчий облик не е белег на първия, а на втория член и семантичното тъждество на войводата с въпросния звяр не се дължи на това, че царят остава винаги беззаконник, а може би по-скоро на благородния, соларен аспект, който в Азия притежава вълкът. Дори в индоевропейския материал, който Маразов привлича, има многобройни изключения, където царят-змееборец се отъждествява с редица други животни — пантери, лъвове и т. н. Но тъй като в случая сме провокирани от тъждествеността с индоевропейската схема и подмяната на коня като животно, равно на и заменимо с царя, аз си позволявам да обясня този феномен с тюрко-монголския етнически и културен влог, извършен в хода на етногенетичните процеси, които са станали в скитската степ преди формирането на Атиловата империя и нейната експанзия на запад. Примери за подобен ритуал с главата на убит враг, който неизбежно заема позицията „чужд“, сиреч на жертва, сред тюркските народи и българите не е нужно да дирим със свещ: достатъчна е историята на Никифоровата глава, превърната на чаша от Крум, и тази на руския княз Светослав, убит от печенегите при завръщането си от България, които постъпили с него по същия начин. Възраждането на българската мощ пък намира символичен израз в Самоковската легенда за седемте Шишманови кладенци, бликнали при падането на отсечената царска глава, която обаче не остава в ръцете на врага, защото обезглавеният конник-цар я взема

в собствените си ръце и с нея изчезва от нашия поглед. Същият мотив се свързва и с хайдушкия войвода Чавдар.

* * *

Както вече бяхме принудени да се досетим, характеризирайки функциите на поп Мартин и Реджеб бег като участници в пантеона, неизбежно образуван от героите на нашата легенда, Вълчан войвода е царят-змееборец — второфункционален персонаж, отговарящ на седмия ведически адит ражана Индра, носител на героичното начало, персонаж, който бележи края на един космически кръговрат и чрез своя подвиг възстановява световния ред. Всичко това ще бъде потвърдено от още една легенда, която ми разказа потомственият иманяр Димо Г. Писарев в село Вълче поле, Хасковско (роден в 1926 г., записан на 15. II. 1990).

„Нашето село, казваше той, е било на пътя за Одрин — от Одрин като тръгнеш, в него ще замръкнеш. Имало седем ханчета — баба Янино, баба Генкино и т. н., и през размирните години един богат турчин от Одрин тръгнал с две дисаги насам и като замръкнал в нашето село, къде да спи, и отседнал в бабиното Янино ханче. Тя имала трима сина, те го угадили, че носи пари, и като се наял, къде ще спи, бабата взела фенера, отворила стаята и рекла — тук ще спиш. Обаче единият от синовете ѝ се скрил зад вратата и като влиза турчинът, той го убива, взема му парите и го слага в скривалище — имали предварително скривалище. Но турчинът бил с ловно куче и пушка. И тези глупаци си казали, какво да правим с коня, метнали му юздата за седлото и го натирили по пътя за Одрин, а кучето по него. Като отива конят в Одрин, голяма суматоха, жените плачат, орда турци тръгват, кучето ги води, стигат хана, то започва да дращи по вратата, те казват тук е — ограждат селото, почват да питат, да бият и намерили скривалището, а в него турчинът и още трима убити. И рекли турците, сега ще ги изколим, почват поголовна сеч, и който остане жив, четири семейства — тогава не са били ниви, а гора — фащат по реката Дерин дере и идват тук. Дето е сега площадът, имало поляна — курт алан (вълча поляна). И като идват, четирите семейства си правят колиби, а после идват още три рода, всичко седем: Христовският род — води началото си от дядо Георги, ятак на Вълчан, Ивановският род, Иван-Чобановският род, Киряк-Оларовският род (от Киряк Оларъ — това е на майка ми родът — пояснява Димо Писарев), дядо Илчовият род (на нашия татко), казва се Джебеговски, той иде от Търноселци — старо име Юбриени, защото били пет братя: единият от Вълчановата чета, Димитър, не е бил прост хайдутин, много лош с турците бил. Та турците идват на Димитровден, в село имали курбан, те запалват къщата, започват да колят и дядо Илчо, трийсетгодишен с три малки деца, повежда когото могъл, прекосил Арда и идват насам — това е петият род. Шестият, Кескиновският му викат сега, той бил прокълнат род, да не могат повече от три къщи да дигнат, и седмият, Карагяуровият род, от де са дошли, не знам. Та дето е площадът, като се заселили, заклали си агнета за Гергьовден, опекали ги и се събрали на Курт алан — поляната, да ядат. Имало един сред тях, дето са се събрали, дядо Курти, имал дъщеря Елена, добре ама като хапнали, пийнали, а на поляната имало голям камък, колкото каруца с чергило, на три камъка като пирустия, със знаци по него — турците го бутнали тринайста година, когато изгорили селото, — та като се събрали, имало моми и ергени и някой си попитал кой ергенин може да вдигне камъка, но никой не можал, а Елена Куртева казала, как не ви е срам, че сте ергени, да не вдигнете камъка и тя го вдигнала и го сложила на другите три. И тогава решили на този ден да става събор и черквата я кръстили Св. Георги. Носи се легенда, че под камъка имало казан пари, сложен от хайдутите.

Тая Елена Куртева, като дигнала камъка, решили да се казва селото Курто-

лен (Куртоленово) — старите хора твърдят, че така трябва да се казва нашето село, а не Вълче поле — и Вълчан я харесал като храбра мома и понеже турците решили да я крадат, тя побягнала при Вълчан в дружината му и уж била любовница ли, булка ли на Вълчан, така сме чували.

Вълчан имал седем чети — едната командвал поп Мартин, той му бил като най-грамотен първи помощник, втората — Алтън Стоян, другата — Сараф Яко, другата — Спирт Димитър на нашия дядо Илчо брат, от нашия род, едната командвал Ахмед Тутаклията, защото единият бил турчин, другите не си спомня. А Вълчан си живеел последните години в Цариград и си пиел кафето с Емин Аскювлията и когато ще тръгне хазна, Емин съобщавал на Вълчан по кое дере ще мине, колко катъри, колко охрана и Вълчан изпращал свой човек да каже при поп Мартин и от хазната част оставала за Емин, та до днес турци му търсят богатството. Но след време Емин го разкрили и Вълчан го праща в четата на Сараф Яко. Най-напред той бил сарафин в Одрин и преработвал златото на хайдутите, но турците убили жена му и децата му и той избягал при тях само с едно момиченце. Емин бил много силен, сто оки без корем според турчин-иманяр, негов потомък, а дъщерята на Сараф Яко баша ѝ от малка я облякъл като хайдутин, никой от четата не знаел, че е момиче. Един път хайдутите били отишли някъде, та дъщерята и Емин останали сами, Емин се догадил, че тя е момиче и се опитал да я насили, но тя не му се дала и казала на баша си. Сараф бил много ядосан, ала не се решил да го убие без разрешение на Вълчан. Но Вълчан веднъж дошъл на оглед на четите, Сараф Яко му се оплакал и Вълчан му казал — „Добре, тегли му сатра“. На Богородица били вземали овни, един ли, два ли, на Куш какъ ги овекли, яли, веселили се, и Сараф Яко казал: „Я да видим кой е най-големият нишанджия“, свалили си пръстена и го сложил за нишан. Емин стрелял и Сараф Яко го пратил да иде да провери улучил ли го е, той се възгордял, тръгнал и Сараф Яко го убил в гърба. Гробът му е под клен или дрен, под камък.“

А приключил тази история, без да се разбере много ясно дали разказва нейния епилог, или епизод, който е пропуснал, бай Димо додава: „Когато, готи ли бяха, хуни ли, разбили римляните, те избягали, като скрили съкровищата си, но от време на време прасали хора да ги наглеждат, защото смятали рано или късно да си ги вземат. Веднъж Вълчан и хората му, като вардели някаква пътека, видяли трима души с непознати за тях облекла — това били италианци, изпратени да нагледат римските богатства. Хванали ги, завели ги при Вълчан да ги разпитат, но те се правели на неми. Убили единия, пак мълчат, убили втория и тогава третият проговорил, показал им по картите, които носел, къде са богатствата римски, а те били умопомрачителни и също го убили. Вълчан ги пренесъл в ново скривалище и сложил знак цигулка.“

Тази нова легенда за Вълчан, която записахме в село Вълче поле край турската граница, е всъщност разказ за разрушаването и възстановяването на космическия ред и — което е забележително — тя шифрова три циклични кръга на този ред, и то под знака на числото седем, чийто символизъм, свързан с царя-змееборец Индра, седми между адитите, вече изяснихме. (Излишно е да припомниме вплитането на числото осем при легендата за основаването на Разпоповци, свързано с поп Мартин, зад когото разпознахме осмия адит Вивасват—Мартанда.) За какво ни разказва тази легенда? Най-напред за разрушаването на стария седемчленен космически ред, разпаднал се с втурването на хаоса (турците, палещи и подлагащи всичко на сеч в старото село със седемте хана), което разпадане съвпада с деня на св.Димитър, а после за съграждането на нов седемчленен космос — новото село Куртолен, основано от седем рода, което се празнува на Гергьовден. Симетрията Димитровден — Георгьовден, която е извънредно показателна, ни кара да си спомним предположението на Ив. Венедиков, че двамата светци възплъ-

щават есенната и пролетната хипостаза на Тракийския конник. Това е симетрия, която изразява състоянието на слънцето и на природата, изпълнени в редица обичайни битови действия, както и в прибирането и излизането на хайдушките дружини. Очевидно намаляването на деня се е свързвало и с това, което нарекохме „гмурването“ на Ваю в „утробата“, а неговото увеличаване — с триумфа на Индра. Ако съдим по обстоятелството, че новото село има за патрон св.Георги и черква на неговото име, че носи името на дядо Курти (=вълк) — баща на юначната Елена, и че родоначалникът на първия род-основател също се именува Георги, ние сме склонни да приемем, че с името на светеца-змесборец е даден теологичен израз на демиургичния смисъл, който носи създаването на новото селище, или обратно, че с името Курти, дадено на основателя Георги, се изразява митологичното измерение на неговия подвиг. Навярно тези три имена или персонажи се отнасят един към друг като Ромул, Квининус (=Ромулус postmortem=мирно-временен Марс) и Марс (=военновременен Квининус). Но хаосът (турци=змеи) отново нахлува и иска да получи в откуп юначната дъщеря на основателя Елена, която бива спасена от Вълчан войвода и той я взема за жена. Явно е, че тук (както при основния Осеновлакски вариант на легендата) тя влиза в ролята на царската дъщеря, която ще бъде спасена от св.Георги (Вълчан) — и в двата варианта действието става на Гергьовден, — а неуспехът на ергените да вдигнат камъка може да се тълкува като сватбено състезание, което те загубват, сиреч като отрязване главата на Реджеб. Вълчан също бива поставен под знака на седмицата и нейната символика: той има седем чети. Но и ето тук иде нещо ново и изненадващо, той не стои начело на нито една от тях, а прекарва „последните години“ в Цариград, където си пие кафето с Емин Хаскювлията и оттам ръководи предприятието, като понякога дори го инспектира. Едва ли е нужно да обясняваме функцията на беззаконника-друговец, изпълнявана този път от Емин, която и в други иманярски разкази или описи се полага на виден султански сановник, влязъл в престъпен сговор с хайдутите, за да им предава султанските хазни: никъде този персонаж не е бил така близо до „разузнавача“ Долон от „Илиада“, наложил си вълча шапка и тръгнал на оглед в ахейския стан, никъде в нашия иманярски материал травествията на хайдутина с „купец сурат“ под формата на чуждо име не е била така изразителна. Има я дори „сомата“ (във вид на кафе), от която четвъртият адит, защото това е той, независимо от името, под което ще се яви, има право на първата глътка, след което отпиват двамата с Индра (D u m e z i l, G. Les dieux des indoeuropéens, p. 84—85). Сякаш образът на двамата, пиещи си кафето в Цариград, иска отново да ни внуши, че те са само хипостази, фази в развитието на една същност. И все пак изниква въпросът, дали тук Вълчан е още Индра, дали е второфункционален? Защото следващият епизод от разказа праща разкрития вече от турците Емин в хайдушкия стан, където той задиря щерката на воеводата Сараф Яко, а в още по-следващия — дошлият на оглед Вълчан санкционира постъпката му със смъртно наказание (сиреч друговецът, „чуждият“ отново бива принесен в човешка жертва). Явно е, че тук познатите ни функции на Вълчан от Осеновлакската легенда като брат и подрабиран кръвосмесителен съпруг в свещения брак с Рада (Елена) бива поета от един друг воевода, когото преди бяхме срещнали в съвсем невоєводски репертоар, а ролята на жреца жертвоприносител поп Мартин, който издава присъдата, макар че този път не я изпълнява лично, бива поета от Вълчан. Какво е станало? Всъщност имахме възможност да се досетим и по-рано. През „последните години“ главният воевода стои в Цариград, пие си кафето и оттам ръководи седемте чети, сиреч той не е вече измежду седемте главатарии и не води хайдушкото хоро на митологичните функции. Той е извън тяхното число, той е станял осми, наставник на седемте, или, както се казваше в коледарския обред от Ямболската махала Каргона, от „куйрук“ (опашка)

и „баш“ (цар) той е станал станеник(жрец),и то не в хтоничната хипостаза на първи смъртен и земен баща, възпъльтен от Вивасват—Мартанда, когото в качеството му на жрец видяхме персонафициран и като Сома, а в неговия соларен аспект на Варуна—Один, на цар-магьосник и на „ражан“, комуто подхожда да стои единствено в този град на царете.

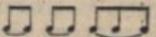
Навярно тук е мястото да напомним и топонима „ражан“, който Осеновлакската легенда дава на местността, свързана с подвизите на Вълчан около манастира „Седем престола“, топоним, свързан на много други места с легендарни битки и необяснен задоволително от сравнителното славянско езикознание.

По всичко личи, че трите функционални превъплъщения на станеника Янчо от Каргона отговарят по някакъв начин именно на трите космически кръговрата в Куртоленската легенда. И по-неже имам пълното съзнание, че нашият така немумоливо логичен извод звучи фантастично, щё си позволя да завърша с припомнянето, че според един от германските варианти на мита за Один той е „цар със столица Бизантион, макар да пребивава на драго сърце и в Упсала“ (La saga du Hadingus, 1953, p. 100—113. По Dumezil, G. Les dieux des germains, p. 14).

Навярно с функциите на Варуна—Один, цар-магьосник, покриващ зоната на отвъдното и на тайнственото, в което особено място заема поетичното вдъхновение, чието съвпадане или близост с тези на Боян вече отбелязахме, трябва да обясним и „знакът цигулка“, поставен от нашия герой върху скривалището, където прибира придобитите от него „римски богатства“. Навярно подобни функции са залегнали и в образа на Вълчан от Странджанската легенда, записана от Горо Горов (СбНУ, т. LXII, № 27, с. 897). Ето какво ни разказва тя: „1) Като младеж Вълчан бил овчар и много хубаво свирел на кавал. Залюбил се с Радка, която била измежду най-гиздавите моми в селото. Това не се харесало на субаша, който го извикал в конака, пребил го от бой и го изхвърлил, като му казал да не търси повече любимата си. След това отвлякъл Радка и я взел за жена. 2) Вълчан обаче събрал чета, станал войвода, нападнал субаша, убил го и взел Радка със себе си. 3) Настигнала го голяма потеря, Радка наред с Вълчан храбро се сражавала, но един куршум я улучил и тя загинала млада и зелена, точно когато била най-щастлива.“

Първото „тактово време“ от тази легенда ни представя Вълчан като познания ни вече под образа на овчаря младеж, комуто предстои „посвещаване“. Този акт се представя като символично „предрешение“ („йоблечи руба йовчерцка“ — СбНУ,XXV,с.96),семантически равно на залюбваеето му с Радка,сиреч с влизането му в „женското“ (в подземното царство, където ще „умре“, за да се роди в ново качество и т. н.). Същевременно подчертаната музикална дарба и функция на Вълчан настойчиво ни отправя към легендата за Орфей и Евридика. Следващите събития, в които „субашът“ набива, изхвърля и предупреждава нашия герой, за да се ожени след това за Радка, ни отправят към вече приведената легенда за поп Мартин, изравнявайки „субаша“ с Манук бей, Радка — с попадията, а Вълчан със самия поп Мартин, което вече регистрирахме и в Куртоленската легенда, сиреч тук Вълчан не влиза веднага в ролята на змеборец като едноименника си от Осеновлакската легенда, а ще стане такъв (?) евентуално при следващото „тактово време“. Същевременно женитбата на Радка за турски големец ни се представя като отвлечането на Евридика или Персефона в царството на Хадес, сиреч „турчинът“ и „турското“ изобщо още веднъж ни се представят като възплъщение на хтоничното начало, на враждебния хаос. Във второто „тактово време“ Вълчан убива „субаша“ и си възвръща Радка. Това действие е очевидно семантически равно на убиването на бея от поп Мартин, но и на извеждането на Евридика от подземното царство. Въпросът, който възниква и на който още не съм в състояние да дам отговор, е дали то превръща Вълчан в змеборец (Индра, № 7), изравня-

вайки го с Осеновлакския му съименник, или трябва по-скоро да се разглежда като извършване на ритуалното жертвоприношение, с което поп Мартин (= Сом), новата хипостаза на Вълчан, отрязва главата на беззаконника (= Ваю, Реджеб, № 4), всъщност старата му хипостаза, равна на змейска, същност. Ако приемем второто, то значи той тук е издържал второто си посветително изпитание, което го е превърнало в жрец (= Сом) и в такъв случай събирането на чета и превръщането му във войвода, което предхожда станалото, трябва да се приема като символичен израз на превръщането му в жрец и основател на мистерии. А турският куршум, който убива Радка, трябва да се съотнесе към окончателното връщане на Евридика в подземното царство след фаталното обръщане на Орфей, макар то да ни напомня повече за ухапването на змията, предизвикало първото слизане там, които тук навярно са разменили местата си. Но тъй като „такът“ на тези кос-

мически превръщания е неравноделен и се състои от 6/8 (), на-

ма толкова голямо значение, дали Вълчан убива „субаша“ в третата осмина като Сом—Мартин, или в четвъртата като Индра, защото след първите му две времена, които можем да обозначим с Ваю—Бхага и Сом—Индра, движението по посока на слънчевото въртене трябва да измине още три позиции или сег-

менти от по 45° (), за да видим накрая Вълчан в позицията на Вару-

на, където той е всъщност пак Митра, както става в Мартанда—Мартин, защото новата тоника е горно *ре* и защото новото хоро започва оттам. (Новият Варуна ще бъде сега на 135-ия градус.)

Набелязаната тук въз основа на двете приведени легенди равнозначност между Вълчан и Мартин, от една страна, и на Вълчан и Орфей, от друга, ни позволява да погледнем на легендата за тракийския певец по нов начин: първата ѝ част, отговаряща на нашето първо „тактово време“, разкрива семантично равенство на Орфей със Странджанския Вълчан, както и на Вълчан с Реджеб, сиреч с Ваю—Дакша—Янус, в онзи обсег от функциите на Орфей, който започва с гмуркането му към утробата на подземния свят и завършва с разкъсването му от вакханките (= отрязването на главата му), сиреч със символична смърт в една от неговите хипостазии, защото му предстои да се роди в нова. Навярно именно в тази хипостаза се намира и Вълчан, когато му се дава определението „първа първина“ („Вълко, ле, първа първино“, произхождащо пак от Странджа — Б. Нейков. Факийско предаване. С., 1985, с. 30). Наистина това събитие, разкъсването на Орфей от вакханките в античната легенда, идва по-късно, след неговото злощастно „обръщане“ и окончателното потъване на любимата му в Хадес. Но ако нашата хипотеза е вярна, то тук пак е станало разместване на фабулни сегменти, което открихме и при мотива за ухапването на Евридика от змията — у нас, улучването ѝ от турски куршум. Колкото до новата хипостаза и новото качество, в което ще се яви вече не толкова Вълчан, колкото Орфей, на базата на основните данни за него, тя би могла да бъде именно приемането на жречески функции, които го изравняват със Сом (= Мартанда) и го правят основател на мистерии, където той предлага на посветените посветително пите (сом или вино). А третото „тактово време“, както видяхме, го извежда в положението на нов Митра, повече отговарящо на неговата характеристика и на орфическата доктрина (свързана с отказ от насилие, вегетарианство, въздържание и т. н.), отколкото това на Варуна. Но навярно, тъй като по време на предишния цикъл въпросното място е принадлежало

именно на Варуна, и тъй като новата тоналност започва с *ре*, го виждаме и като втори в царско-жреческия бином, а именно като „светеиќ“ на царя и собственик на тайни знания, както твърдят изворите за Орфей и Залмоксис. Навярно по силата на същата инерция и Боян, за когото в следващите страници ще видим как започва своя възход като хтоничен третофункционален близък, се озовава на това място в облик, по-приличен на Един, събиращ чрез свирня своите вълци. Във всеки случай очертаването на тази тристепенна еволюция на функциите (и навярно именно това е по-дълбокият динамичен и диалектичен смисъл на трифункционалността) се подкрепя великолепно от твърдо потвърденото в нашия материал тристепенно развитие „куйрук“ — Мартанда (осми), „баш“ (цар), „станеник“ (жрец, магически цар), регистрирано в коледарския материал и подобно на трикратното космическо прераждане в Куртоленската легенда.

Заслужава да се отбележи, че подобно „аномалео“ на пръв поглед съчетание между функциите на воин и жрец, на певец-любовник и змеоборец-демиург в индуистката митология разкрива образа на Кришна — едно от възпълненията на Вишну. Според етимолозите името му означава „черен“, „тъмен“, т. е. в него се съзира нещо недобро и застрашавашо, а с името му във „ведите“ и по-късните паметници се обозначават демони. Въпреки това основната му характеристика е тази на избавител. Най-разпространената му „биография“ в „Бхагавата-пурана“ и другаде го представя като осми син на царевата братовчедка Деваки от Васудева, но тъй като царят Канса чул предсказанието, че ще бъде убит от нейния осми син, наредил да избият потомството ѝ, от което се спасил, разбира се, само нашият герой. Баща му успява да го прехвърли на другия бряг на реката Ямуна, където той получава възпитание в семейството на овчаря Нанда. Тук Кришна извършва редица подвизи като победител на змейове и др., но не пропуска да обае със свирнята си пастирките, които в голямото си множество напускат мъжете си и танцуват с него. Най-накрая той изпълнява основната си мисия да убие тиранина Канса и създава за жителите на неговия град — нов. Обладавайки чудната възможност да пребивава с всички жени едновременно (нека си спомним способността на Янус да изпълва всички празнини!), Кришна остава свързан все пак от легендата с овчарката Радка, другаде Рунмини, и двамата биват възпети като идеална двойка. Излишно е да изтъквам натрапващия се паралел между Кришна и нашия Мартанда — Мартин: диахронното развитие и на двата образа започва с хтонична характеристика, която те чрез преодоляването на различни ценностни изпитания превъзможват, за да станат демиурзи. Общо е и качеството им на осми и отхвърлени синове, които ще заемат мястото на предишния цар, водещ хорото на функциите, но оттук започват и разликите, що се отнася до успеха им в отношенията с другия пол. Този успех сближава с Кришна повече Орфей, но само в онзи обсег на функциите му, който стига до окончателната загуба на Евридика, както и с нашия странджански Вълчан. Защото в основата на еволюцията, която претърпяват всички тези образи, стои същността на Ваю—Янус, първоначалателя на всичко, който прозира и от образа на Вишну, комуто Кришна е само превъплъщение. Не трябва да се забравя и обстоятелството, че самите изследователи на Кришна изтъкват митологичната многооставност на неговия образ (Мифы народов мира. II, с.15—18, 363; I, с.238—239). От друга страна, както в легендата за Орфей, така и в странджанската легенда за Вълчан, обстоятелствата, които им отнемат любимата, могат да се осмислят и като чисто фабулна мотивация на тази загуба, щадяща качеството им на щастливи любовници, но неможеща да скрие от аналитичния поглед обратното, което ги сближава с Варуна и Мартанда.

„Нишанът цигулка“, поставен от Вълчан на скривалището с богатствата му, както и подчертаните му музикални дарби, които ни наложиха това отклонение,

се съчетават в един много важен извор за древната митология и с неговото „морско разбойничество“, което ние прибързано обяснихме в началото на тази студия единствено с търговската дейност на Вълко Бибмелов от „факийското предание“ като корабоприитежател на Ченгене Скеле. Това е епосът за похода на аргонавтите до Колхида и за открадването на Златното руно, в който участва тракийският певец Орфей. Неговото участие в това типично презморско разбойничество е свързано главно с упражняването на певческите му умения, чрез които той укрепва духа на другарите си по време на трудния поход. Съвсем накратко ще отбележа, че преминаването на водни препятствия, скриването в море, езеро и т. н. са иманентни на пътуването в „женското“ и преодоляването му по време на инициационни изпитания. Познати са ни вече примерите с Кришна, който след низвержението си и преди да бъде подложен на инициационно обучение при овчаря Нанда, трябва да премине река; с Хефест, който след изхвърлянето си от Олимп бе приет от Тетида на дъното на морето; с последния син на племето „теле“ от хунската легенда, който бе намерен след фаталната битка от вълчицата, бъдеща майка на Ашивите, в едно блато; с Вълчан, който според вариант от Странджа след едно сражение, в което избили дружината му, се стаил във водата на крайбрежен пристан; със страшните реки, обитавани от черни, стръвни риби, които Вълчан можел да преплува или които домогващият се до съкровището трябва да премине в пещерата на Станчов полегар. И отново с бурния Pontus Euxinus, който Орфей и другарите му преплават, за да стигнат до своето „златно руно“ и семантично тъждествената на него Медея, бъдеща майка на Язоновите деца. След всичко това не трябва да ни учудва, че в редица иманярски описи друг „нишан“, чрез който се дият Вълчановите богатства, е „гемия“ с „диреците надолу“, гемия с „три диреча“ и др. (Вълков, С т. Ор. cit, с. 20, 33 и др.).

За да завърша с „аномалиите“ във функционалните възплъщевия на персонификацията Вълчан, представящи го и като *цар*, и като *жрец*, и като *десен*, и като *ляв*, и като *четен*, и като *нечетен*, сиреч, за да се убедим, че тези „аномалии“ са нормални, бих искал да приведа следния пасаж от Дюмезил: „Действително в различни зони на индоевропейската общност една и съща божествена функция може да бъде присиана и митовете, илюстриращи тази функция, могат да бъдат приложени към богове с различни имена, както и, обратно, богове, носещи тук и там близки или тъждествени имена, могат по силата на специфична еволюция и без големи промени в структурата на религиите да бъдат натоварени с различни функции (Dumézil, G. Les dieux des germains, p. 57). Макар че в нашия случай навярно не става толкова въпрос за различно наименоване на едни и същи функции, колкото за съчетаване на функции или за преход от една функция в друга, явление, което има аналог в битието на елементите и способността им в резултат на радиоактивността да се превръщат от един в друг.

И все пак в антитетичния афинитет на Вълчан с Реджеб, на възстановителя на реда и законодателя с „беззаконника“, остава нещо недоизказано, недоуточнено. При цялото ни старание да сложим нещата на място с постановката, че в приведения дотук материал „вълкът“ е *наши* тъждествен на *културата*, а „беззаконникът“ *чужд* не в качеството си на вълк, а в качеството си на друговец, защото това друговецство е неговият „купен сурат“ и независимо че всичко това е вярно, остава някаква непълнота. Тази непълнота иде от усилието ни да заковем нещата в тяхната статичност, забравяйки, че същността им е диалектична и вечно променлива. Сиреч забравяйки основното положение в нашата теория, че всяка митологична същност и функция е винаги и едновременно също така своята противоположност, своя негатив, своята сянка. Значи ли това, че ако Реджеб—Емин е сянка и негатив на Вълчан, то Вълчан би могъл да бъде основно само Митра, от когото, като отчетем преместването на нашия „импулсатор“ с една позиция

по посока на надира, към който се стреми, той ще отстои на пет функции, или на „квинта“? Тъй както „новият Митра“ ще отстои на „квинта“ от него? Ако следваме последователно логиката, заложенa в нашата реконструкция, не бихме могли да отхвърлим този извод. Още повече, че Вълчан „води хорото“, а не е седми в поредицата. От известна гледна точка бихме могли да съзрем в него и „правното“ начало, доколкото той възстановява справедливостта чрез отмъщение. Наистина този негов юридически аспект е пронизан от воинската му същност, но така беше и с германския Тир. Разликата е, че тук няма да имаме отделни персонификации за първата и втората функция, които в сагите се представят от Тир и Тор. А че *Царят* или ако предпочитате Ражанът, идентичен с културата и с главна буква, е именно той, а не Индра, може да се заключи косвено и от обреда Ашвамедха, с причасането в жертва на животното — субститут, възстановяващо деминутичната му мощ, при сготвянето на което той вдъхваше парата. Защото священата ведическа формула гласеше: „На Митра този свят, млякото и стотвеното под пара, на Варуна отвъдното, сомата и печеното.“

Всъщност бихме могли да пристъпим към въпроса за отношението Реджеб (Емин) — Вълчан и по друг начин. Както вече многократно стана дума, същността на четвъртия адит, който персонифицира идеята за всяко начало, е двойствена. Теолозите на индуизма не развиват дуалистичната идея, заложенa в амбивалентността Ваю (= Дакша—Дхатар), транспонират я в двуглавия образ на богинята-майка Адити и заменят Ваю като изразител на идеята за първи бог-начинател с персонификацията Савитар (импулсатор), чието име е образувано от корена *su* (Dumezil, G. *Les dieux des indoeuropéens*, p. 85). Иранизмът обаче се оказва благодатна почва за развитие на дуалистичната идея и при тях се явява добър Ваю и лош Ваю, всеки от които импулсатор било на доброто, било на злото, а след зороастрийската реформа тази идея се запазва в персонификациите на Спента Маиниу и Ангра Маиниу, добрият и лошият дух, като добрият се слива с върховния бог Ахура Mazda, при което той остава в противоборство сам срещу Ангра Маиниу (*Ibidem*, p. 86—88).

Точно така у нас и конкретно в иманярската легенда лошият се превръща в Реджеб (под името Боян той е и „първа първина“), а добрият (в Странджа пак импулсатор и пак „първа първина“) се слива с най-извисената функция и персонификация.

Всичко това не означава, че се отказваме от отъждествяването на Вълчан като възплътител на второфункционалната змееборска функция — тя е реалност, която вече изяснихме и бива потвърдена от формулата *поп Мартин, Вълчан, Рада*, представяща трите функции. В преобладаващата картина, която воеводата Вълчан ни представя като дясна и антитетична на Мартин—Варуна персонификация, навярно са отразени и процесите, развили се в иранската теология след зороастрийската реформа, когато с утвърждаването на Ахура Mazda като единен върховен бог Митра бива заточен на по-долно равнище, където той се слива с Индра и се изпълва от неговото съдържание. Това е второфункционалният Митра на римските легионери, който разкрива черти на близост с Тракийския конник. Колкото до третофункционалните проявления на Вълчан като брат-близък на Рада, което изравнява двамата с двойката Фреир—Фрейа, въвличаща поп Мартин като техен третофункционален баща и аналог на Ньордр, те бяха изяснени. Но и тук не трябва да се забравя аналогията с близначния цар Ромул, който в следсмъртната си персонификация Квиринус е спящият мирновременен Марс, готов да заеме втората функция, щом стане нужда да се извадят оръжията. С две думи, Вълчан, като изключим гастролите на името и на персонификациите във Варуническата зона, отредена на поп Мартин, е поливалентен, както беше и поп Мартин в полето на отвъдното (епичен герой), отразяващ митологични същности, които господствуват в зоната на трите функции в тяхната четна, мъжка, дясна половина, сиреч в полето на културата и на земните работи.

* * *

Един от задължителните персонажи в трифункционалния индоевропейски пантеон е хтоничната богиня на плодородието, която ражда диоскуричните близнаци, за да създаде по този начин символа на плодородието и множествеността. В германската митология това бе съпругата на Ньордр (= Марганда—Мартин) Ноатаун, която ражда Фрейр и Фрейа (= Вълчан, Рада или Радан, Рада). В нашия материал ясното разграничение между богинята майка и дъщерята близначка, на която в някои варианти предстои да се залюби с брат си Вълчан, сиреч да извърши кръвосмешение, е избледняло. За това говори и стражданият вариант на легендата (СБНУ, том LVII, № 27, с. 897), където антагонистът на Вълчан (в Осеновладската легенда той бе пашата на Орхание, напразно опитващ се да похити сестра му), „субашът“, се изравнява с Манук бей, антагонист на поп Мартин (= Марганда), тъй както Вълчан от Куртоленската легенда се изравнява пък със самия Мартин—Марганда, като по този начин Рада (=Фрейа) се слива с неназованата си майка (= Сарано, Ноатаун и т. н.). Тъй като в една функционална система всички стойности са това, което са, само доколкото влизат в отношения с други и се характеризират чрез тези отношения, а не сами по себе си, всъщност ние бяхме принудени да кажем почти всичко за хтоничната богиня на плодородието, характеризирайки петия адит Бхага, у нас Станчо кехая — Алтън Стоян, чиято функция се съсредоточава около справедливото разпределение на благата. А тъй като идеята за богатата и богатството в архаичното общество биват тясно свързани с представата за възпроизводителната способност на жените, животните и земята, то тази идея кристализира и се съсредоточава във взаимозаменяемите и тждествени понятия за утробата и златото. Вече бе реч за това, че на структурата *Вълчан, Рада, поп Мартин* в германската, респ. индоевропейската, митология отговаря структурата *Тор, Фрейа, Один* и че *Фрейа*, съответно *Рада*, като епическа проекция на митологична функция се явява тук в качеството си на третофункционална (хтонична) богиня. Мястото на тази богиня в нашата схема № 1 не може да не съвпада с това на петия адит Бхага, сиреч с надира, петата посока, перпендикулярна на четирите хоризонтални, или с мястото на квинтовия тон в нотната стълбица, защото идеята за глъбинното (утроба, нощ, подземно царство, смърт) е дълбоката ѝ същност. И напълно естествено е, щото богатството и неговият пазач, сиреч благо и този, който трябва да го разпределя по равно и справедливо между членовете на етноса, да бъдат заедно, на едно място. Както е не по-малко естествено, щото тази идея за „гъбинното“, съвпадаща с представата за надира и севера, където са полярната звезда и корените на световното дърво и където слънцето се гмурва и умира в своето ляво движение, за да се възроди на изток, тази „пета посока“ да съвпадне с понятието „накрай свят“ и да намери израз чрез нецензурния народен фразеологизъм в думите: „Върви на майната си!“ или още по-точно „... на п... си майчина!“ Но от друга страна, понеже стойностите, възпътени в тези персонафикации не са абсолютни, а относителни и се намират в една постоянна диалектична динамика, чертаеща орбитата на отворената и винаги възходяща, но и слизаща в проекцията си спирала, стойността на чиято разтвореност е равна на „псдобрението“ (по Леви Строс), делящо два цикъла или два демиургични акта; и тъй като Рада е „вързана“ за Вълчан като негова сестра и имплицитна инцестна съпруга, а на Вълчан му предстои да стане Митра, затова и Рада привлича във фолклора към своето име — символ на утробата, стандартния епически епитет „бела“, за да се образува епическото четирирично трохейно клише „бела Рада“ (вж. Милетич, Л. Към въпроса за т. нар. бугарцици. — Български преглед, I, 3, 1930), което може да се разглежда като част от петнайсетшестнайсетричния тетраедър на „бугарциците“, чиято ритмични мутации,

както показахме това, дават българския „хайдушки хекзаметър“ (Петров, Др. Към въпроса за произхода на южнославянската епическа традиция. — Литературна мисъл, 10, 1986, с. 116—134). (По своята устойчивост това клише не отстъпва на познатото ни вече хекзаметрично клише „Бойчо, ле, първа първино“ с вариант „Вълко, ле...“) В тази си хипотеза Рада навярно отговаря на скитската богиня Апи (=Геа) по Раевски според реконструкцията на скитския пантеон, предложена от него, доколкото тя партнира в лявото първофункционално пространство на Папай (=Зевс) и има своя просекция в зоната на третата функция в лицето на „змиеподобната богиня“ Ехидна, дъщеря на змея с име Герион или Артакс, на която предстои да роди трима сина от „скитския Херакъл“ Тагритай (Раевски, Д. Митология на скитите. С., 1988). На това отношение Апи—Ехидна навярно в нашия материал отговаря отношението Рада—Бояна, доколкото втората се явява според П. Р. Славейков (Бележки за някои стари войводи. Събрани съчинения. Т. III. С., 1963, с. 286) посветително име на първата, сиреч изразява нейната травестия и пъстване в „дивото“. Подобно виждане се потвърждава от „амазонската“ същност на Бояна, която според песните влиза в двубой с Вълчан и други юнаци и която е чужда на нежната Рада.

Но единствено под тези имена ли откриваме отражението на третофункционалната хтонична богиня в нашия материал? Разбира се, не, това са „имената-символи“, към които по мое мнение се стремят останалите, многобройни, повече или по-малко случайни персонификации. И все пак на едно от тях мисля, че трябва да се обърне нарочено внимание.

През месец юни 1977 г. бях дълбоко смутен, когато колоритният „пазител“ на Вълчановите богатства на Маслен нос дядо Яни Попов, който прекарваше от ранна пролет до късна есен в колибата си край Ропотамо и „бдеше“ над съкровищата, ми разказа, че „Вълчан имал жена рускиня на име Олга“, която „предала калаузите на руснаците“. (На иманярски жаргон „калаузи“ са т. нар. „малки пари“, поставяни недалеч от „голямото“ съкровище в уверение на това, че следващият описа търсач се движи в правилната посока.) Поради това хайдушките се отнасяли към нея с подозрение и недоверие (Яни Попов, род. около 1900, записан на 23 юни 1977 г.). Ха сега де! Ни повече, ни по-малко Олга! Руско име от варяжки произход, което навлиза у нас едва през XIX век. Какво можеше да дири то в тази архаична, изконна, сакрална българска легенда? Повдигнах рамене и с досада отминах разказа на несвесния старец, който разказваше несвързани, но безкрайно любопитни истории. Всъщност при дядо Яни отиваше за втори или за трети път. Това бе един доста занесен старец, който живееше в Бургас, но прекарваше повечето си време тук, пазейки съкровищата така, че „да не попаднат в ръцете на руснаците“. Беше дълбоко убеден, че е натоварен с мисията „да ги предаде на България“ и затова искаше ни повече, ни по-малко да му доведе Людмила Живкова. Беше крайно подозрителен и бих казал, че мнителността му придобиваше космически размери. Според психиатъра д-р Игнат Петров, мой брат, който ме придружаваше, нашият осведомител показваше явни психически отклонения и страдеше от параноя. Често се оплакваше, че сина му, тогавашният заместник-министър на външните работи Живко Попов, нехае за баща си и не го посещава. Навярно това недоволство се коренеше в някакво пренебрежение към „несметните богатства“, които предлагаше на страната, или в нежеланието на сина му да му доведе желаната височайша посетителка.

Както и да е! Бяха минали повече от 11 години, дядо Яни навярно вече не беше жив, а Маслен нос отдавна бе станал недостъпен за простосмъртни, затворен зад оградата на правителствения резерват около резиденция „Перла“, когато Михаил Неделчев ме заведе в дома на Христо Гемиджиев в Самоков, а дома-

кинът ми предостави иманярския архив на неговия дядо, чието име носи. И там, в едно писмо на Петър Кръстев Тодоров от село Гаганица, Михайловградско, живещ в Кюстендил, с дата 21. XI. 1859 г., до дядо му, с когото си разменяли „данни за съкровища“, почерпани от „хайдушките книги“, които двамата имат, прочетох: „Видинско, в селата Ново село, Татарджик и Рупци (в смисъл да се търси около тези села — б. Д. П.), в много стръмно място има пещера, последното е съкровище на хайдутите. Пещерата при влизане е тясна, а вътре се разширява като стая. В нея има 600 оки злато и 200 оки сребро, 60 пушки, много джепане. Войводата Олга Симеонова там е убита, погребана и върху гроба ѝ са парите. Вън вдясно от пещерата на камък от друга руда е изковано крило на срел. Пещерата-вратата са затрупани с три аршина земя. Войводата Олга Симеонова е погребана в златен сандък с надпис: другаря Вълчан, Деспот Мартин, Олга Симеонова. Надписът е направен от един хайдутин, който 33 години е бил другар на Вълчан, поп Мартин и Олга Симеонова. Завещание: от парите да се помогне на манастира „Успение св. Богородица“ при село Извор, Видинско. В същия манастир да се пренесат костите на Олга Симеонова и да се погребат по християнски...“

И навярно, когато човек търси, намира, защото третият вариант се появи скоро след това. Той се разказва сред някои софийски иманяри и говори за „Олга войвода“, която след приключване на хайдушката си кариера се оттеглила в „Славския манастир — женски метох на Кремиковския, за изкупление на хайдушките си грехове: била много учена“ — казва разказвачът „и я почитали повече от игуменка“ (разказано от Цвятко Кафтанджиев, род. в София, 1932. Записани на 17 март 1989 г.).

Явно работата с Олга ставаше дебела. Явно разказите и „сведенията“ за protagonist с подобно име изваждаха из непоклатимата тричленна структура от функцията едно „име-символ“ (според термина на Карл Густав Юнг), сиреч на една универсалия, и го заменяха с едно име-реалия, с други думи, носещо историческа информация и предлагащо ни *terminus ante quem* за неговото появяване във въпросната структура. Защото бащиното име „Симеонова“, което Самоковският опис ни дава, и качеството ѝ на „рускиня“, предателка на българските тайни, са реални и представяват фиксация и интерпретация на исторически събития, които, както ще се убедим, се сплитат около онази Олга, която историята е запомнила като руска княгиня и светица.

Тук не бихме могли да направим изчерпателен преглед на книжнината около произхода на княз Игоревата съпруга и Светославова майка, която според най-старинната руска, т. нар. „Нестерова“ летопис била доведена на Олег от „Пляскове“, което в „Лаврентиевската“ ще стане „Псков“, за да се отдалечи от името на българската столица Плиска. Забравена, почти погребана е студията на архимандрит Леонид от 1888 г., където той обнародва откъс из хрониката на староруски летописец, наречена от него „Владимировска“, от втората половина на XV век и обхващаща събитията между 862 и 1174 г., в която е казано: „Игоре же жени в Болгарѣх, поятъ за него княжну именем Ольгу. И быст мудра велми.“ („Била много учена“ — казва българският разказвач!) (Архимандр. Леонид. Откуда родомъ была светая великая княгиня русская Ольга? — Русская старина. Т. 59. Спб., 1888, с. 215—224). Само в една бележка под черта Голубински в своята „История на руската православна църква“ я привежда „за куриоз“ според употребения от него израз, но защо това е „куриоз“, а не изворово свидетелство, което подлежи на научно тълкувание, не става ясно. В изобилната библиография на Д. С. Лихачов в бележките към втория том на „Повесть временныхъ летъ“ за Владимировската летопис и за студията на арх. Леонид няма и дума. Сред аргументите, приведени навремето за българския произход на Олга, е присъствието в най-близкото ѝ обкръжение на духовника презвитер Григорий, споменат от Констан-

тин Багренородни в описанието му за посещението ѝ в Константинопол през 957 г., присъствие, което според изследователите „не било по вкуса на гърците“ и което някои от тях, като М. Оболонски и самият Леонид, откъждествават с българския княжовник от кръга на цар Симеон, известен под същото име. А самото му включване в свитата на руската княгиня по време на въпросното посещение, засвидетелствувано от такъв авторитетен източник, категорично отхвърля версията (или легендата?) за нейното кръщаване по време на същото посещение, поддържана от Скилица. Това признава и А. Шахматов, който се опитва да примири двата източника, отнасяйки кръщаването на Олга към 955 г. Въпросът е дали на нея изобщо ѝ се е налагало да бъде кръщавана в такава късна възраст? Тук заслужава да отбележим, че на X конгрес по славистика Димитрие Стефановић, изследвайки славянските месецослови от XIII и XIV век изведе от забвение личността на Св. Григорий, епископ Мизийски, чествувал от южните славяни. По-малко внимание е обръщано, че „ключарката на Олга Малуша, от която Светослав добил Владимир (бъдещия кръстител на Русия — б. а., Д. П.), била също, както по всичко личи, българка“ (Леонид, с. 222). Не ми е известно това обстоятелство да е било оспорвано, а то, поставено в контекста на хипотезата за българския произход на Григорий, му придава допълнителна тежест, очертавайки едно плътно българско обкръжение на руската княгиня.

Искам да добавя, че не е възможно неукният български иманяр пазител, както по всичко личи, на архаичен генеалогичен мит и династична легенда, да измисли историята с Олга — за тази цел той би трябвало да познава забравения дори от Д. С. Лихачов арх. Леонид и най-малко трифункционалната теория на Дюмезил. От друга страна, ако тя е дъщеря на българския цар Симеон, бездруго е и сестра на най-малкия от тримата му сина Иван Венеамин, известен с народното име Боян и с прозвището „магьосникът“, който според свидетелството на Луипранд „можел да се превръща на волк или на каквото си поиска животно“. Но освен зооморфните му превръщания, един забравен впоследствие дар на Боян, ако в руския епос той е попаднал от България, би могло да бъде и владенето на руните, сиреч на писмеността. А „предателската“ роля на „рускинята“ Олга също може да бъде съзряна не само в завоевателните стремежи на сина ѝ Светослав към България, но и в предаването на най-голямата „магьосническа тайна“, писмеността, свързана с християнството, което в своята цивилизаторска мисия тя е носела. Така митът на близначната царска инцестна двойка възвръща целостта си. За отбелязване е, че своето качество на вълча невеста Олга запазва и в „Повесть временных летъ“ (въпросният пасаж от руския летопис заедно с много други очевидно има фолклорен произход), където към лято 6453 е казано за Игор: „... беше бо мужь твой аки волкъ возхищая и грабля. . .“ Пак там се разказва, че по време на посещението си в Цариград император Константин ѝ предлага да му стане жена — толкова тя била хубава и, отново, „умна“. Това ни кара да си спомним, че предполагаемият ѝ баща цар Симеон Велики в преследване на своята ойкуменистична идея наистина се домогва да стане „василеопатер“ на невръстния тогава византийски император Ко инстантин Багренородни и му предлага за жена една своя дъщеря. Наистина това става 10—11 години след датата, посочена от руския летопис за сватбата на княз Игор с Олга. Но ако приемем като Златарски, че Симеон може да е имал повече от една дъщеря и че две от тях легендата е сляла във вече легендарния образ на Олга, което напълно реално може да стане във фолклора, това значи, че тук сме изправени пред също така типичния за фолклора огледален изоморфизъм на ситуации, функции и оценки за действащите лица. А присъствието на този мотив в „Повесть временных летъ“ ни кара да си спомним старата теза на А. Шахматов за българските извори на руските летописи.

Във всеки случай тази реконструкция внася неочаквана яснота в поведението на Олгиния син Светослав, който, както твърдят източниците, обичал да се облича като българин и да носи бръсната глава с плетка, за да ни напомни с това за предполагаемия Олгин брат Боян; Светослав, който посвещава живота си на мечтата да види центъра на своите земи в Переславец на Дунава, на страстта да води заедно с българите войни срещу Византия. Не преследва ли цялото това поведение ойкуменистичната идея на дядо му Симеон, който иска да обедини, както Карл в Западна Европа, „варварството с империята“? Резултатът е разоренето на България и падането ѝ под византийска власт. Затова българската легенда е запазила подозрително отношение към Олга, жена (но и сестра) на Вълчан, която ще „предаде калазите на руснаците“.

Този неочакван диахронен (или хоризонтален) разрез, който името *Олга* в качеството си на историческа реалия ни позволи да извършим в синхронната, вертикално наслаждава се структура на вечно възраждащия се мит, не бе първият, който успяхме да направим в анализа на привлечения материал. В известен смисъл обаче той е по-зашеметяващ от онзи, на който бе предмет името *Боян*, по всяка вероятност исторически роден брат на нашата княгиня (Петров, Др. За и по повод семантиката на каменните релефи от църквата в село Извор, Радомирско. Втори международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 15. С., май 1986, с. 225—254) поради по-голямата историческа специфика на детайлите, колкото и лаконични, с които легендата е свързала нейния образ. Резултатите от двата разреза в своята съвкупност обаче увеличават относителната тежест и вероятната достоверност на всеки един от тях, взет сам по себе си. Тази тежест се увеличава още повече в съчетание с третия диахронен разрез, който успяхме да направим въз основа на името „български“ и „българин“ в сръбския епос, които ми позволиха да покажа, че в южнославянската традиционна народна култура съществува институция на мъжко воинско посвещение, което в сръбския фолклор и в сръбския летопис изрично се нарича *български*: юнакът, извършващ посветителен подвиг там, задължително прави ритуално предрешване (травестия), налагайки си „*бугар гар кабиницу*“ и „*бугарску шубару*“, за да се превърне в „*млаћано бугарче*“, а самата институция сръбският троншки летописец изрично нарича „*служба бугарска*“. Не е ли точно това предрешване на кандидатата за подвиг и обичаят на Светослав да се облича подобно на предполагаемия си вуйчо (а вуйчото е посветител!) като българин? Ако отговорим с да, това би разширило територията на предположената от нас институция не само на запад, но и далеч на североизток. Във всеки случай схемата на „служба бугарска“ разкрива пълен структурно-функционален и семантичен паралелизъм с институцията на западноевропейския ридар трубадур, доколкото едно от названията на провансалските трубадури, наречени също „*минестрели*“, произхожда от латинското „*ministerium*“, чийто точен превод е пак „служба“ — любовна на дамата (за която той също не се жени, а само я ухажва и ѝ „служи“) и васална — на синьора. А думата „служба“ в българската народна култура е широко разпространена — така се нарича и огнената игра на нестинарите в чест на светеца, и потомственото задължение на т. нар. в Странджа „висици“ да пазят и поддържат оброци и свещени места. Но още по-важно е разкритото от нас *триединство* (или *троен изоморфизъм*) на *българското воинско посвещение* (наречено „служба бугарска“) с *българското пеене* (наречено в хърватските приморски „бугаршици“, „бугарене“) и с „*българската ерес*“ (наречена също „богомилство“). Всичко това показва, че в онова стандартизиране на „традиционната народна култура“ на Балканите, настънало през средновековието, се открояват два наднационални модела — гръцкият, крайморски, островен, медитерански и българският — континентален, „степен“, „скитски“. Още Халански и Миклошич в края на миналия век отбелязват, че от XVI до XVIII век „думата български“ се употребява „на

славянския юг“ в твърде широкия смисъл на „южнославянски... и изобщо била синоним на сръбски“ (Милетиц, Л. Към въпроса за т. нар. бугарщини. — Български преглед, I, 3, 1930), за да събудят несъгласието на последния, който не разбира, че тук става навярно дума за едно определение на наднационална идентичност подобно на по-широко разпространеното определение, според което всички православни славяни са гърци или от гърците вяра, и верен на присъщата за времето му национална идеология, държаща за строгото етническо разграничаване, им възразява. Всъщност в двете си последни книги Ив. Венедиков убедително показва, че в славянския юг отделните народи, по-точно българи и сърби, имат единен епос, с повече или по-малко единни герои.

Наистина при осмислянето на горните реалии и особено на името „българин“ и „български“ в сръбския епос е възможна и друга гледна точка: че те бележат понятието и позицията „чужд“, както в българската легенда то бе белязано от Реджеб—Емин. Тази гледна точка е логична, макар да се сблъсква с обстоятелството, че според оценките, съдържащи се в самата материя на сръбския епос, истинските „чужди“ са друговерците-антагонисти на Вук—Латинския крал, Гойко маджарина, Али бег и др., а не носещият „бугарска служба“ сръбски герой, комуто Марко доставя невъзможна, отнемайки я именно от тях. Това ни кара да приемем, че името „българин“ и „български“ са влезли там като „класификация“ на понятието „чужд“ много по-рано, че те се съдържат в самия генетичен акт на сръбското културно самоидентифициране, че те са, така да се каже, „малкото чуждо“, „чуждото“ по отношение на битовия, ежедневния кръг, доколкото представлява йерархизираната матрица, тъй както във винаги двуезичното средновековие е „чужд“ латинският спрямо народния италиански или старобългарският спрямо местния сръбски диалект, но не и спрямо „голямото чуждо“, което е *турското* или *латино-католическото*. От друга страна, ако си спомним разсъжденията на Кл. Леви Строс за мита и митологизирането като „bricolage“, сиреч като на свободно правене на нещо от подръчни материали, от това, което можеш да вземеш с обикновено протягане на ръката, то трябва да изтъкнем, че дори понятията „българин“ и „български“ да бележат в представите на сръбския аед (както и в разказа за воинската травестия на Светослав) „отстранението“ и „символическата смърт“ при посвещението, като „bricolage“ те не могат да бъдат измислени и не могат да носят невярна информация, защото певецът и разказвачът си служат с реалии. С други думи, те не могат да лъжат, че *институцията на воинското посвещение* и свързаната с него *царска институция* в зоната на Slavia balcanica имат български произход и характер.

От всичко казано дотук следва, че пантеонът, който възсъздадохме и който образуват героите на мъжката посветителна легенда (а не цикъл от легенди, както смятахме преди няколко години), съхранена в средата на българските иманяри, възхожда към космогоничен мит и родословно предание, обслужвали българската царска династия преди покръстването, след което по израза на Р. Пикио за апокрифите са били „заточени“ на долните културни равнища. Този пантеон и тази легенда са индоевропейски и не биха могли да бъдат създадени едва с възникването на Дунавска България, макар че, както стана ясно от много места на нашия анализ, навярно тук са влезли в активно взаимодействие с явяванията и културата на местното заварено население. За това красноречиво говори историята на първобългарските светилища и култови места, които в редица случаи са били преди това тракийски. Подобна хипотеза е кодирана в самата неизменна структура на легендата, според която хайдутите, носителите на българската идея и навярно трансформация на спомена за царската бойна дружина, се оказват наследници на „римските богатства“, към които добавят свои. За да бъде това взаимодействие възможно, двете митологични материи не биха могли да бъдат чужди една на друга. Може би от това трябва да се направи извод, че в процеса на своя етногенезис първобългарската народност е погълнала и увлякла със себе си съществен скитско-сарматски елемент, който е изпълнил нейната духовна култура с основните духовни достижения на индо-иранския свят.

Дейвид Лодж (р. 1935) е изтъкнат английски литературен критик и романист. Роден е в Лондон, там е завършил и образованието си. По професия е университетски преподавател със специалност съвременна английска литература. Автор е на няколко книги в областта на литературната наука, с които въвежда в Англия постиженията на руско-френския структурализъм: „Езикът на художествената проза“ (1966), „Видове съвременна писмена реч“ (1977), „Работа със структурализма“ (1981) и др. Написал е и няколко сатирични романа, основни теми в които са животът на университетските преподаватели, католическата религия и сексът. Най-забавните измежду тях са „Британският музей се сгромолясва“ (1965), „Размяна на местата“ (1975) и „Малък свят“ (1984). Лодж не е създател на нови идеи и теории. Силата му е в разработването на определени идеи (вследствие тези на структурализма) и особено в прилагането им за целите на практическия литературен анализ. Тъкмо стремежът му да избяга във от сферата на чистото литературно теоретизиране го е отвел по всяка вероятност и в лагера на днешните английски белетристи, където той заема едно от най-видните места.