

СВЕТИ ИЛИЯ В СВЕТЛИНАТА НА ПРОБЛЕМА ЗА СИНКРЕТИЧНОТО ХРИСТИЯНСТВО

МИЛЕНА БЕНОВСКА-СЪБКОВА

Схващането за формирането на култа към светците като резултат от замяна в процеса на християнизацията на персонажи от езическия пантеон с персонажи от християнската агиография датира отдавна. В контекста на тази научна парадигма св. Илия е сред най-често споменаваните. В качеството си на пряк приемник на гръмовното езическо божество този библейски пророк е споменат за първи път в знаменития труд на Я. Грим „Немска митология“¹. По-късно този възглед се подема, доразвива и получава широка популярност и до днес². Тези виждания за св. Илия (и за християнските светци като цяло) се вписват в идващата от епохата на романтизма насам концепция за фолклора като послание от миналото, „жива старина“. Тази концепция се преосмисля от някои автори³, а други днес напълно я отричат⁴. От друга страна, схващането за директната приемственост между езическите божества и християнските светци, известно и чрез формулировката за „християнското двоеверие“, е критикувано като едностранчиво и опростенческо⁵. Тези критични гласове обаче остават като че ли в сянка и не успяват да ограничат влиянието на научния мит за пълния приоритет на паганизма в „християнското двоеверие“. В тази връзка заслужава да се отбележи особено съдбата на посветения на пр. Илия труд на Веселовски:⁶ може би изразеното от големия учен критично отношение към подобен род възгледи и конкретно — към изследването на Николаос Политис за Хелиос — е причината тази да е сред най-малко цитираните работи на Веселовски. Настоящата работа цели да постави отново и да преразгледа проблема за характера и механизма на формиране на култа към християнските светци чрез конкретния материал за св. Илия и българската културна традиция.

ПРЕДПОСТАВКИ ЗА ФОРМИРАНЕТО НА КУЛТА КЪМ ПР. ИЛИЯ

Известно е, че пр. Илия е почитан с ранга на светец от източноправославната църковна традиция, с което се обяснява и наличието на значителен брой посветени на него църкви и манастири в региона на източното православие⁷. Неговото място в източноправославното изкуство е по-особено в сравнение с това на останалите старозаветни пророци и отци⁸. Убедено може да се твърди също така, че в народния култ нито един от старозаветните персонажи не се радва на такава почит, както св. Илия. Как да се обясни голямата популярност на пророка както в църковната, така и в народната традиция?

Превръщането на библейския пророк в един от агиографските персонажи с най-значителна роля е на пръв поглед трудно обяснимо от гледна точка на самата същност на култа към християнските светци. Съвсем очевидно е, че последният е в тясна зависимост от историческия развой на християнството: естествено е в култа към светците да се впишат главно персонажи, свързани със създаването и утвърждаването на Христовото учение. Исторически погледнато, първообраз на християнския светец е мъченикът, чието гръцко название *μάρτυρ* в първоначалния си смисъл е означавало 'свидетел на божествеността на Христа'⁹. По-късно думата *μάρτυρ* еволюира и се развива по посока на значенията 'умрял за вярата' и 'мъченик'¹⁰. Очевидно включването на Илия в числото на православните светци е подчинено на друга логика. От една страна, това е схващането, че делото и книгите на пророците стоят по-близо до християнството, отколкото старозаветния юдаизъм и мозаизъм — „пророците са били подготвители на новата вяра, предтеча на Господа Исуса Христа“¹¹. От друга страна, „в Новия завет никой друг пророк не се споменава толкова много и не се издига тъй високо, колкото Илия“¹². Смята се освен това, че делото на Исус е завършекът на пророческото служене¹³. Появата на Илия (заедно с Мойсей) в евангелската сцена на Христовото преображение на Таворската планина (Лук. 9:28–35) е косвена оценка за двамата като най-значимите от християнска гледна точка старозаветни персонажи.

Подчертаното своеобразие на Илия сред другите пророци вероятно също е допринесло за популярността му. Съотнасянето му към един или друг тип от съществуващите в историко-религиозната или теологична литература типологии на пророците илюстрира това своеобразие. От тези типологии се разбира, че Илия е сред старите пророци, пророк на делото (а не писател)¹⁴, чудотворец¹⁵, „ранен яхвистки пророк“¹⁶. Твърде индивидуална негова черта е и отношението му към природата (прекарва повечето време извън населените места, сред дивата природа)¹⁷, и изумителното му огнено възнесение. Последното окончателно оформя индивидуалните черти в облика му на чудотворец. Така може би се обясняват причините за включването на пророк Илия в официално санкционирания култ към светците, а

най-вероятната причина за популярността на светеца в народния култ се крие в типологичното сходство между неговите символични характеристики и тези на гръмовните божества (за последното ще стане въпрос по-нататък). Решенията на VII Вселенски събор (786 г.)¹⁸ показват, че към края на VIII век пр. Илия е напълно утвърден сред християнските светци; той „заема почетно място между утвърдените имена и теми в християнското изкуство“¹⁹. За същото говорят и византийските песнопения и проповеди от Ефрем Сирин, Лъв Шести, Йоан Евхаитски — Йоан Златоуст го нарича земен ангел и небесен човек, защото земята била недостойна за него;²⁰ през целия средновековен период у нас чак до Възраждането Илия е обект на пресъздаване от страна на старобългарските и на възрожденските писатели — похвални слова и жития за него са създали автори като Климент Охридски и Софроний Врачански²¹.

Значимостта на църковното честване на пр. Илия е оказала влияние и върху празнуването на деня на светеца — 20 юли — в гражданска среда, както във висшите слоеве на обществото, така и сред народа. Според свидетелството на Лютпранд от X век в Константинопол на 20 юли са се устройвали театрални зрелища²².

Връзката между една новогръцка легенда и византийското житие на Андрей Юродиви показва и пътя на утвърждаването на култа към св. Илия в народна среда. В житието (датирано различно — или към V–VII век, или към IX–X век) се казва: „Още живее Илия на земята и никой не го познава; живее и Енох и се върти между хората, но никой не го познава.“²³ Според новогръцкото вярване пр. Илия живее на небето и гони дракона²⁴.

Всичко това позволява заключението, че по време на християнизацията на България през второто половина на IX век култът към пр. Илия е бил напълно оформен и развит във Византия. Утвърдените там стереотипи във възприемането му като агиографски персонаж вероятно са оказали влияние при развитието на култа към светците в новопокръстена България, а по-нататък почитането на св. Илия се е развило по специфичен път на българска почва.

ОГНЕНАТА КОЛЕСНИЦА — ПЪРВООБРАЗ НА ВЯРВАНИЯТА ЗА СВ. ИЛИЯ ГРЪМОВНИК

Концепцията за св. Илия като наследник на езическо гръмовно божество (славянския Перун, античния Хелиос-Зевс и др.) обикновено се гради върху данни от фолклора. За да се направи един непредубеден и критичен анализ, е необходимо както разширяването на обхвата на фолклорния материал, така и по-обхватното му съпоставяне с факти от други сфери на културата и изкуството.

И така, като аргумент в полза на споменатата теза най-често се цитира общобългарската представа за пр. Илия като владетел на мълнията. На-

родното вярване твърди, че когато гърми, св. Илия препуска с желязната си кола по небето²⁵ или търкаля бъчви²⁶. Подобни представи са познати и на други балкански и славянски народи (гърци, сърби, румънци, източни славяни)²⁷. Трябва да се отбележи и алтернативната представа за мълнията като резултат от битка между змея и неговите противници (ламя, хала, „чужд“ змей)²⁸. В резултат от контаминацията между двете представи се е получила трета — че змеят е помощник на св. Илия или е впрегнат в колесницата му²⁹. Освен като гръмовник, св. Илия е популярен в българския фолклор и като владетел на небесната влага — на дъждовете и облаци-те³⁰. Водната характеристика на светеца е засвидетелствана по-отчетливо у източните славяни³¹ и това се обяснява с метеорологическите особености на календарното време, по което се празнува светеца в онези славянски земи — 20 юли (2 август) е свързан с началото на дъждовното време там³². Цялостният образ на светеца като господар както на небесния огън, така и на небесната влага, се съдържа в известната сред южните славяни (най-широко разпространена у българите) песен, позната под наименованието „Делба на светци“:

Събрали се четири светии:
Един беше свети Николая,
Друг беше светого Ивана,
А трекийо свети Петър беше,
Четвъртийо светого Илия,
Та че д'ида код милного Бога,
Та че д'ида закон да предела,
Кому што на дел да се падне.
По них иде и света Мария.
.....
Паднало се на свети Илия,
Падна му се тевните облаци
Той че оди лете под небото,
З гръмотеви и па с трескотеви.

(СБНУ, 35, № 2, с. Врѣбница, дн. кв. на София)

За песните, обединени от този мотив, ще стане въпрос и по-нататък. Преди това обаче трябва да се потърси отговор на въпроса: какъв е произходът на св. Илия Гръмовник и дъждовник във фолклора? Непредубеденият преглед на литературата по въпроса показва, че праобразът на св. Илия като повелител на мълнията и дъжда се крие не в средновековното двоеверие, а в начина, по който е представен пророкът в Стария завет. Това е отбелязано още от А. Н. Веселовски;³³ определящата роля на библейските текстове за формирането на представата за св. Илия дъждоносец е призната и от Й. Иванов, при все че последният отхвърля възможността за подобен произход и за гръмоносната природа на светеца³⁴. Библията като източник за формирането на народния култ към този светец е посочена и в изследването на Ем. Мутафов, но значението на този факт

е подценено и некоректно изтълкувано³⁵. Пророк Илия е централна фигура в поредица библейски епизоди: III. Цар. 17, 18, 19, 21; IV. Цар. 1, 2. Върху тях се гради и иконографската традиция за представянето на светеца: Илия, пресрещнат от Ахав (III. Цар. 18:17–18), Илия с молитва извежда огън от небето и изгаря жертвата (чудото на планината Кармил — III. Цар., 18:36–38), Илия убива пророците на Ваала (III. Цар., 18:40), Илия, събуден от ангела, за да яде (III. Цар., 19:5), Илия помазва Елисей за пророк (III. Цар. 19:5), Илия извиква небесен огън и извиква петдесетниците (IV. Цар. 1), Илия разцепва с кожата си водите на Йордан и преминава (IV. Цар. 2:14), огненото възнесение на пр. Илия (IV. Цар. 2:11)³⁶. За фолклорната рецепция на библейския пророк Илия имат голямо значение епизодите, които изтъкват чудодейната му власт над природните явления. Така укриването на Илия край потока Херит близо до Йордан води до настъпването на тригодишна суша; това природно бедствие недвусмислено е предречено от самия Илия на цар Ахав: „В името на живия Господ, Израилевия Бог, Комуто служа, заявявам ти, че през тия години няма да падне роса или дъжд, освен чрез дума от мене.“ (III. Цар. 17:1). Не по-малко необикновено е и завръщането на Илия — той възвестява присъствието си, извършвайки чудото на планината Кармил: посрамва пророците на езическия Ваал, като извиква небесен огън, изгаряйки обречената на Йехова жертва. Огненото чудо довежда след себе си и предсказания от Илия дъжд. Тези библейски епизоди недвусмислено показват, че на пророка са подвластни и водната, и огнената стихия; лятната буря обединява двете стихии, а Илия е неин повелител. Очевидно тази характеристика на библейския персонаж е в пълно съответствие с по-късното му фолклорно битие; необходима е в такъв случай допълнителна светлина върху чертите на старозаветния Илия. Най-приемлива е като че ли интерпретацията на И. Г. Франк-Каменецки: „Настъплението на сушата е свързано с изчезването на Илия, когото царят търси толкова усилено, колкото и водата за изнемогващите от жажда животни, а връщането на Илия води след себе си появата на буреносния облак, възвестяващ прекратяване на сушата.“

Тук не може да не се види отглас от първоначалните възгледи, според които св. Илия бил осмислян като бог на бурята — източник на живителната влага. Само от тази гледна точка става разбираем разказът за възнесението на Илия на небето по време на буря в огнена колесница, изобразяващ пророк Илия като пророк на бурята като самия Яхве.³⁷

Убедително звучи и предположението, че образът на библейския пророк е резултат от трансформациите, настъпили в облика на древно доеврейско семитско божество. Имената на Илия и на ученика му Елисей според И. Г. Франк-Каменецки, „впоследствие тълкувани като теофорни, първоначално са могли да звучат: „Ел-Яхве“ и „Ел-Йешуа“ и са били вероятно имена на доеврейски божества от същия тип, както и други локални богове с аналогично построени имена. Изместването им от култа към националния бог на евреите не е могло обаче да изличи от народната памет самите

образи на боговете, както и свързаните с тях митологически сюжети (. . .). След окончателното утвърждаване на монотеистичните тенденции тези древни езически божества, по странна ирония на съдбата са били превърнати от историческата традиция в ревностни защитници на култа на Яхве.³⁸

Крайност би било, разбира се, да се твърди, че подобни предшестваци еврейския монотеизъм семитски божества са оказали пряко влияние върху формирането на народните култове към св. Илия (както например твърди Н. Г. Политис)³⁹. Важното е, че и пр. Илия като самия Яхве има черти, типологически сходни с тези на индоевропейските гръмовни божества.

По подобен начин се развенчава и едно друго научно предубеждение — че празнуването в чест на св. Илия по планинските върхове (обредни практики, познати у гърци, българи и в северноруските краища)⁴⁰ са рефлексия на представата за Гръмовежеца (Зевс, Перун) като планинско божество⁴¹. Без да се омаловажават данните за празничните жертвоприношения по върхове и възвишения, трябва да се каже, че на българска почва този вид празнувания са свързани с култа към св.Илия главно в Южна България. В Северозападна България подобни обредни практики са част от почитането на оброчищата, т. е. в този случай св. Илия не е единственият християнски персонаж, в чиято чест се празнува по планинските хълмове и върхове. Ясно е, че почитането на св. Илия е частна проява на по-широко засвидетелствуваното свързване на поклонението на християнските светци (чрез посветените на тях оброци) по високите места⁴². Последното очевидно превежда чрез пространствения код опозицията *сакрално-профанно* в опозицията *високо-ниско*.

Решаващо значение за характеристиката на св. Илия има типологичното сходство между него и Яхве. Обликът на втория като „планински бог“ е засвидетелстван в Стария завет многократно, включително и експлицитно: „Техният бог е планински бог, затова израилтяните надделяха над нас“ (сирийците — М. Б.; III. Цар. 20:23). По подобен начин е обрисуван и Илия — най-важните от чудотворните му деяния са свързани с планини (Кармил, Хорив) или хълмове. Вероятно почитането на пророка по високите места, засвидетелствано от етнографски и фолклорни данни от средата на XIX век насам, е резултат от наслагването и смесването на библейския прототип с езическото парцелиране на пространството, с представите за свещения характер на високите места.

Ролята на Библията за формирането на народната представа за св. Илия като дъждоносец се признава от Й. Иванов, като се подчертава, че в посочените старозаветни епизоди отсъстват преки данни за пророка като владетел на мълнията⁴³. Това наблюдение е точно, но не води задължително до направения от учения извод — че гръмовните черти на светеца в народните представи са наследство директно от южнославянския Перун. По-вероятно е чертите си на гръмовник (характерни за народния култ) светецът да дължи на преосмислянето на библейската сцена с възнесението в огнената колесница. Очевидна е аналогията между този епизод и фолк-

лорните представи, където гръмовните и мълниеносните функции на Илия се обясняват с препускането на неговата кола по небето⁴⁴.

Тук се налага кратко отклонение, за да се уточни значението на въпросната сцена на огненото възнесение. Известно е, че това е най-по-пулярният сред свързаните със св. Илия иконографски типове⁴⁵. Народните представи за един или друг светец често се мотивират от носителите на фолклора с изображенията на светците. В този смисъл е възможно популярността на сцената с възнесението да е сред факторите, повлияли върху формирането на вярванията за св. Илия, който гърми, препускайки с колесницата си по небето. Пресилено е обаче приемствеността между тази сцена в християнското изкуство и предшестващите я изображения на Хелиос и Митра в античното изкуство да се тълкува като доказателство за връзката между езическите божества и пророка⁴⁶. Става въпрос всъщност за изображенията на колесница в античното изкуство като готови модели, усвоени и трансформирани по-късно в християнското изкуство „устойчиви пластични силуети и детайли“⁴⁷. Нещо повече — предполага се, че именно наследените от античността пластични стереотипи са един от факторите за голямата популярност на светеца⁴⁸.

Освен казаното дотук, за формирането на фолклорната представа за св. Илия гръмовник вероятно е допринесло и влиянието на някои апокрифни източници. В средновековните апокрифи мълнията е най-често атрибут на архангел Михаил (понякога — на самия Бог) при борбата с дявола в текстовете с космогоничен характер⁴⁹. Заслужава внимание фактът, че апокрифният образ на арх. Михаил като гръмовник не е дал отражение в българския фолклор, за разлика от руските вярвания, където е намерил известен отклик⁵⁰. Възможно е контаминацията между двата апокрифни персонажа — арх. Михаил и св. Илия — да е повлияла за възникването на образа на св. Илия гръмовник⁵¹. Такава контаминация е още по-вероятна, като се има предвид ролята на пр. Илия (заедно с Енох) на борец срещу Сатаната в есхатологичните апокрифни съчинения, посветени на Второто пришествие⁵². С оглед на всичко това става ясно, че в българските изображения на сцената с Илиевото възнесение излизащите от колесницата мълнии са резултат от фолклорно влияние (вж. напр. икона от Самоков — НАМ — София, инв. № 2932), доколкото в библейските епизоди колесницата на пророка е огнена, но не е мълниеносна.

И така, гръмовната функция на св. Илия, известна сред българи, гърци, сърби, руси и др., е свързана с библейската биография на пророка. Следователно тази негова черта се е наложила след християнизацията на тези народи. Трудно е да се каже със сигурност обаче, кога и как са възникнали част от вярванията, свързани с (и съпътстващи) основната представа за светеца като причинител на мълнията: „ако св.Илия знаеше деня на своя празник, би опожарил света“⁵³; ако гърми на Илинден, орехите и лешниците ще бъдат кухи⁵⁴. Първото от тези вярвания е познато и в сръбска среда⁵⁵, а според румънските представи св. Илия би изтребил всички дракове (’дя-

воли'), ако Господ не укривал от него кой е денят му⁵⁶. Второто вярване е известно както сред южните, така и сред източните славяни⁵⁷. Разпространението им в славянска и румънска среда, както и липсата на аналози в християнски източници говори за дохристиянския им характер.

Вероятно към оформения вече образ на св. Илия гръмовник са се интегрирали съществували и преди това езически вярвания за мълнията. В полза на тази теза е фактът, че паралелно с *антропоморфната* представа за мълнията (св. Илия) в българския фолклор съществуват и *зооморфни* представи (свързани със змея), а също така и *неперсонифицирани* вярвания и мантически практики (извършвани по повод на първия гръм през годината). Зад вярването, че на своя ден св. Илия би опожарил света, стои отглас от древна космологично-есхатологична представа. Възможно е в миналото тя да е била свързана с някое (или някои) езически божества, но е невъзможно да се конкретизира кое (или кои) е било то.

Очевидно характеристиката си на гръмовник в народните култове св. Илия дължи в много по-голяма степен на християнския първообраз, отколкото на паганизма. Казаното не означава отричане на културната роля на езическото наследство, а по-скоро насочва към мисълта, че тази роля е много по-ограничена, отколкото се смята обикновено.

ПЕСЕННИЯТ МОТИВ „ДЕЛБА НА СВЕТЦИ“

Свети Илия присъства в обредната поезия на българите, в онзи дял от българския песенен фолклор, наричан в нашата фолклористика религиозно-легендарни песни. Името и фигурата на пророка присъстват в разнообразни мотиви и мотивни конфигурации, но сред тях с най-голяма сюжетна стабилност се отличават песните с основен мотив „Делба на светци“. Тези песни (документирани и в сръбския фолклор) са разпространени главно в Западна България⁵⁸. Вариантите, отличаващи се с разгърнатост и сюжетна пълнота, съдържат следните моменти: „делба на светци“, „грешна земя“, „наказание — заключване на небето“. Главни действащи лица тук са св. Илия и Огнена Мария. Светците, които участват в небесния дележ, се менят⁵⁹ (св. Никола, св. Иван, св. Петър;⁶⁰ св. Рангел, св. Никола, св. Петър;⁶¹ св. Петър, св. Митър, св. Никола и пр.), но сред тях винаги присъства св. Илия. При делбата на него се падат летните гръмотевици и облаците и затова той, заключвайки облаците, предизвиква тригодишна суша и така наказва жителите на грешната земя. Греховете им се разкриват в повечето варианти чрез диалог между св. Илия (и/или останалите светци) и Огнена Мария.

Част от вариантите съдържат само мотива „Делба на светци“ без другите мотиви за грешната земя и за заключването на небето⁶². Друга част от вариантите пък съдържа само мотива за наказанието на грешната земя (свързан с Огнена Мария), а мотивът „делба“ отсъства⁶³.

Мотивът „Наказание на грешната земя“ е разпространен в обредните песни с религиозно-легендарна тематика. Той присъства в различни сюжетни конфигурации — така в песните „Св. Георги убива ламята (змея, халата)“ божие наказание се реализира чрез ламята, която спира водата и иска човешки жертви. В разглежданите тук песни, където централна роля е отредена на св. Илия и Огнена Мария, спирането на водата (и настъпването впоследствие на суша и болести) също е инструмент на наказанието. В този случай извършителят обаче е св. Илия (или Огнена Мария), който заключва облаците и три години не капва дъжд:

Разсърди се сам свет ѝ Илия,
Кога литна вше под небото,
Кога забр̀а ма̀гли и облаци
З грамотеви и па с трескот̀еви,
Накар̀а ги у т̀евното м̀оре,
Затвор̀и ги с райски ключ̀еве,
Три години д̀ъш не е капнало.

(СБНУ, 3, с. 35, № 2, с. Вр̀бница, дн. кв. на София)

Изчезването на св. Илия, водещо до суша, се среща и в други религиозно-легендарни песни: св. Илия боледува девет години и през това време не капва дъжд⁶⁴; суша настъпва, и когато изчезва светецът, победен от младо змейче⁶⁵. Мотивът за предизвикващото суша изчезване на светец е централен в друг песенен сюжетен тип: св. Илия, св. Димитър, св. Георги или просто „най-голям светец“ е осъден и хвърлен от братята си — другите светци — в тъмница или в бч̀ва в морето. Поради това настъпва тригодишна суша⁶⁶. Вижда се, че връзката между изчезналия светец и дъжда е трайна характеристика на св. Илия в българския фолклор. Тази особеност изглежда обаче е получила по-широко значение и това личи от факта, че в различните песенни варианти главната роля се изпълнява от различни светци. Взаимозаменяемостта на тези сакрални персонажи в различните варианти на определена песен говори за известна унифицираност в народните представи за светците и изглежда е обща особеност на българските религиозно-легендарни песни. Тук трябва да се добави още, че възгледът за сушата като наказание за извършени грехове принадлежи към един по-широк кръг от народните представи⁶⁷ и излиза извън конкретната сфера на култа към християнските светци.

Не е трудно да се открие аналогията между мотива за причиняващото суша изчезване на светеца и споменатия епизод от Стария завет (III. Цар. 17), където пророкът е инструмент на божие наказание за неверието на нечестивия цар Ахав и изчезването на Илия води до тригодишна суша.

Значително по-трудно е да се определи произходът на първия мотив — „Делба на светци“. Според Цв. Романска неговият първоизточник е апокрифното „Сказание за Стефан Светогорец как Атон се паднал по жребий на св. Богородица“⁶⁸, преведено на български език през XV век. В „Сказа-

нието“ дванадесетте апостоли на Христа заедно с Богородица хвърлят жребий, за да разпределят помежду си кой къде ще проповядва християнството, и на св. Богородица се пада Атонската земя. Романска отчита разликите между апокрифния сюжет и трактовката на делбата във фолклорния мотив, но изказва убеденост в зависимостта на втория от първия.

От своя страна Й. Иванов предполага, че „в първоначалната епоха на християнството заедно с апокрифа „Малко битие“ се разпространило и поверието, че Господ е създал няколко ангела за различните стихии. Тези поверия по-късно били разпространени и у южните славяни посредством съчиненията на Епифаний Кипърски и Козма Индикоплов. Там се казва, че били създадени „ангели облаку“, „ангели гласом и млниам“⁷⁰. Понататък Й. Иванов допуска, че тези апокрифни влияния са определили фолклорния мотив за дележа на небесните стихии между четирима ангели. („Благо делят четири ангели, /благо делят више на небеси“⁷¹)

Тук обаче трябва да се каже, че не само в песните от разглеждания тип, но и като цяло в религиозно-легендарните песни ангелите и светците са взаимозаменяеми — между тях не е очертана ясна разлика. Във фолклорните представи и едните, и другите принадлежат към света на трансцендентното, ето защо нерядко се смесват. Това личи от следващата песен, където чрез отрицателното сравнение е подчертана близостта между ангели и светци:

Да што ми се небо затевнѝло,
Дали са се али препречѝли,
Препречили през ясното сълнце?
Нито ми се али препречѝли,
Нело са се ангели собрали,
собрали се четири ангеле,
собрали се више на небесѝ;
Да не са ми четири ангеле,
Нело са ми четири светии,
Та си дѝла делбѝ на небесѝ:
Един ми ѝе стар свети Никола,
А другийо светия Йована,
А трекио бре светия Петър,
Четвъртио светия Илия.

.....
Дел се паднѝ на свети Никола,
Паднѝ му се по мѝре да ѝди,
Да си оди по мѝре, по Дунаф,
Да си оди гемии да крѝпи.
Дел се паднѝ на свети Йована:
Паднѝ му се кумствѝ, богомѝлство.
Дел се падна на светиа Петар:
Падна му се райните ключѝве,
Да си стои на райните порти,
Да си стои, рай да си отвѝра

Да отвара и па да затвара.
Дел се падна на свети Илиа:
Паднà му се летни гръмотèви,
Паднà му се летни трескàвици,
Да си лети из под ясно нèбо,
Да си лети по тèвни облаци.
Тогай станà стар свети Илиа,
Та отиде у Елинска земя
И отиде у земя Павликянска,
Па си собра магли и облаци,
Заклучи ги у Църното мòре,
Та си минà три години време,
Та не даде капка дъж да капне.

(СБНУ, 2, с. 26, № 7, с. Суходол, дн. кв. на София)⁷²

Очевидно проблемът не се състои в приемствеността между идентични християнски персонажи (във фолклора те са по-скоро унифицирани, отколкото диференцирани). Въпросът опира по-скоро до характера на самото действие — подялба на функции и на сфери на влияние между различни (в случая — християнски) персонажи.

Съществува обаче и друга аналогия на разглеждания фолклорен мотив — в пасаж от „Илиадата“ (XV, 183–211) се третира дележът между олимпийските богове, синове на Кронос:

Трима сме братя от Кронос, които е Рея родила:
Зевс, Посейдон и бог Хадес, владеещ подземното царство.
Всичко на три е делено и всеки частта си получи:
С жребий на мене се падна вовеки морето пенливо,
Хадес получи дълбокия мрак на подземното царство,
Зевс пък — небето широко сред облаци и сред ефира;
Обща за всички остана земята с Олимп необятен.⁷³

Дали може да се приеме предпазливото допускане на Ив. Георгиева, че „вероятно мотивът в българското народно творчество е заимстван“⁷⁴? В полза на подобно тълкуване е фактът, че както в „Илиадата“, и в южнославянските песни става въпрос за делба между братя (за каквито се смятат по принцип светците в българския фолклор); прилика има донякъде и между поделяните обекти (морската стихия; небето с гръмотевици и облаци). Разликата е в чисто християнския характер на мотива за св. Петър като пазител на райските ключове. Аналогията обаче в крайна сметка не е убедителна, защото не е единствена, както се видя от споменатите вече прилики с раннохристиянския апокриф и със светогорското апокрифно сказание, преведено на български език през XV век. Да се определи кой от споменатите три извора стои в основата на фолклорния мотив „Делба на

светци“ става още по-трудно, като се добави и съпоставката с етнографската реалия „делба на имущество“ между братя след смъртта на бащата. За аналогия между цитирания пасаж от „Илиадата“ и този момент от обичайното право на древните елини споменава Е. Ланг⁷⁵. Този обичай е отразен в „Одисеята“ (XIV, 209). Подобен случай е документиран и у българите⁷⁶.

От такава гледна точка не може да се определи със сигурност кой от споменатите три източника има връзка с южнославянския песенен мотив „Делба на светци“ и дали изобщо е съществувала такава връзка. Ясно е обаче, че идеята за делба, осмислена като космогоничен акт или като елемент от сакралната „география“ има трайно дълговековно присъствие по нашите географски ширини. Може би нейната устойчивост се обяснява донякъде и с фиксираната като етнографска реалия версия на дележа — делбата на имущество между братя. В някои варианти на разглежданата песен подялбата е представена именно като битово действие, като подялба на имущество, а не като етап от космогонични деяния:

Три светии Богу надделѐа —
Делба делат бащино иманье:
Бели пари със паници делат,
А жълтици на кантари мерат.

(СбНУ, 44, № 163, с. Кривина, Софийско)

При такава подялба в битов план служи за начало на песни, отнасящи се до друг сюжетен тип — затваряне на светец от братята му светци:

Божа майка делба делеше, *коладе ле,*
Ей Архангиле, свети ми елен, коладе ле,
Бащина стока, майчина лика.
Че са събрали всичките братя,
Всичките братя, всичките светци
Да си делят бащина стока,
Бащина стока й майчина стока.

(Народни песни от Североизточна България.
Т. I, С., 1962, № 214, с. Царевец, Русенско)

Нещо повече, в някои варианти на песента „Делба на светци“ се съдържа детайли, които са отражение именно на момент от българското обичайно право при дележ. Става въпрос за участието в делбата на Огнена Мария, на която се пада най-лошият дял — грешната земя.

На Мария най-лош дел дадова:
Дадова му Вранско и Богданско.

(СбНУ, 40, с. 386, № 10, с. Преколница, Кюстендилско)⁷⁷

Очевидно тук е отразено онова положение от българското обичайно право, според което жените на практика не участват при подялбата на недвижимо имущество, нито пък получават такова към зестрата си. Това правило се нарушава при редки, строго регламентирани случаи⁷⁸. Вижда се, че песента „Делба на светци“ се състои от разностадиални и хетерогенни компоненти. От една страна, мотивът за небесната делба е отглас от старинни космогонични представи. Делбата е етап от устройството на вече създадената вселена. Неслучайно тя е придружена от знаменателни природни явления, маркирани чрез отрицателното сравнение в началото на най-разгърнатите варианти:

Дали гърми ли се земя тръси,
елй вода из високо тече,
елй гушчер у грамада свире,
елй риба в Църно море пее,
елй ягне от егреко блее?
Нито гърми, нй се земя тръси,
нито вода из високо тече,
нито гушчер из грамада свире,
нито риба в Църно море пее,
нито ягне от егреко блее —
четворица братя делба делат.

(СБНУ, 43, № 13, Банско)

Космогонията е съществена част от митологията в класическия смисъл на тази дума и в такъв план въпросът за връзката на разглеждания мотив с някой от разглежданите литературни източници става второстепенен. От друга страна, космогоничният мотив не е съотнесен с далечното и неопределено време на първотворението. Небесното устройство се извършва в момент, когато човешкото общество е оформено и устроено; поведението на жителите на „грешната земя“ се тълкува именно като нарушение на установените човешки и божествени закони. С други думи, тук е заложен един скрит анахронизъм: той обаче не се възприема като такъв, тъй като е пречупен през призмата на морално-етичните норми, които имат характер на вечна тема за фолклора и в такъв смисъл са „извън времето“. Темата за греховете и наказанието пък е една от най-трайните в християнската религиозна доктрина. С други думи, в песните за „Делба на светци“ се преплитат древни космогонични мотиви (вероятно с предхристиянско потекло), християнски идеи и осмислени в християнски дух народни морално-етични възгледи. Очевидно песента е продукт от специфичния синтез на различни по произход и дух идеи и мотиви; наслагването и преплитането на предхристиянски мотиви и образи с християнски идеи води не просто до механично двоеверие, а до раждането на нещо ново — синкретичното християнство.

СЕСТРАТА НА СВ. ИЛИЯ: СВ. МАРИНА, ОГНЕНА МАРИЯ

В песента „Делба на светци“ Огнена Мария е представена като сестра на св. Илия. Това е народно вярване, характерно главно за Западна България, което съществува независимо от песента и е свързано с календарната обредност. Аналогично е вярването за св. Марина като сестра на св. Илия и то е известно най-вече в Северна България и в Странджа, при все че не е намерило песенен израз. Обвързването на св. Илия с представата за неговата сестра (Огнена Мария или св. Марина) е един от аргументите, привеждани от изследователите в полза на тезата, че въпросните агиографски персонажи са приемници на двойка езически божества⁷⁹. Логично е в такъв случай да се запитаме — какво се крие зад тези женски образи. По-ясна изглежда представата за св. Марина, защото нейният агиографски първообраз е напълно ясен, за разлика от този на Огнена Мария.

Празникът на св. *Марина*, известна и като *Марина Огнена*, — 17 юли — е един от трите дни, смятани в народна среда за най-топлите дни през годината и известни с името *Горещници* (15, 16 и 17 юли). Празнува се в чест на огъня; свързаните с празника забрани се отнасят както за земеделската работа, така и за дейности, свързани с огъня. Смята се, че нарушаването на тези забрани води до стихийни бедствия, причинени от огън⁸⁰. Света *Марина* се счита освен това за повелителка на змиите: тя лекува от ухапванията им⁸¹, определя съдбата на „грешните“ змии⁸². *Ив. Георгиева* съобщава за изображение на св. *Марина*, която държи змиите в престилката си, от църквата в с. *Сливарево*, *Бургаско*⁸³. В някои отделни случаи, пак във връзка с огнената характеристика на календарния празник, на св. *Марина* са се изпълнявали нестинарските игри. Трябва да се отбележи, че на места *Илинден* също е ден за нестинарски игри⁸⁴.

На името на св. *Марина* са посветени „аязма“ — лековити изворчета — в *Странджа*⁸⁵. В *Странджа* параклисите на светицата са най-често в близост до тези на св. *Илия*⁸⁶. Докато за всички тези белези могат да се открият аналози и в други календарно-обредни практики, то една легенда от с. *Стоилово* внася специфични индивидуални черти в облика на св. *Марина* и на нейния празник. „Според легендата св. *Марина* била лефтера, живеела в пещерата, преобличала се в мъжки дрехи. Турците искали да я потурчат, но тя не се предала. Вярва се, че е възкръснала. Света *Марина* загива на канарата в местността *Остра чука*, където излиза аязма (лековита вода). Вътре в процепа на канарата влизат само лефтери. На деня на св. *Марина* става лефтерски панаир, на който ходят само неженени, което е отразено в народна песен.“⁸⁷

Трябва да се отбележи също, че св. *Марина* е почитана и сред гърците. Народният култ към нея обаче значително се различава от българския народен култ: главна черта на св. *Марина* в системата на гръцката календарна обредност е, че нейният празник е празник на лозята, овощните градини и на техните дарове. Очевидно това се определя от особеностите

на сезона, от по-ранното, отколкото у нас, узряване на плодовете и гроздето. Освен като покровителка на лозята, светицата е смятана в някои гръцки райони и за защитница против шарката и против насекомите⁸⁸. Тези кратки данни показват колко значителна може да бъде разликата при възприемането на един и същи християнски персонаж в народната среда.

Както беше споменато, очертаните особености на народния култ към св. Марина се тълкуват от изследователите като аргумент в полза на тезата за приемствеността между този култ и определено езическо божество⁸⁹. Според интерпретацията на Ив. Георгиева, има приемственост между култа към Артемида-Бендида и св. Марина. Характерна и за двата персонажа е връзката им със змиите, лечителските функции са свойствени и на богинята, и на светицата; съвпадат някои особености на техните празници, обща и за двете е представата за тяхната девственост⁹⁰.

Такова тълкуване изглежда убедително, но то очевидно игнорира християнските източници. Както не бива да се изключва вероятността отделни белези или функции, наследени от езическото персонажи, да са се отразили върху облика на даден светец, така не бива да се пренебрегват християнските източници. В случая със св. Марина някои от чертите на народния ѝ култ се опират очевидно на моменти от агиографията ѝ. Така „в житието на св. Марина се срещахме със същия епизод със змея и със същите подробности (поглъщане и излизане от червото на чудовището)“⁹¹. Става въпрос за наличие във въпросното житие на популярния от XII век насам агиографски мотив за победа на светец (светица) над змея с помощта на кръстния знак. Вероятно това е начинът да се обясни произхода на характеристиката на св. Марина като повелителка на змиите. Ясно е обаче и това, че става въпрос не за един, а за повече агиографски източници за формирането на облика на светицата. Освен споменатото житие с чудотворния змеборски епизод съществува и друго, в което централно място заемат не чудесата, а мъченията. Именно то е било кодифицирано в българската литургична практика⁹² и от него личи, че Марина е загинала за вярата в 262 г. в Антиохия в ранна девическа възраст, следователно народната представа за св. Марина като „лефтера“ (неомъжена) има агиографски произход.

За значимостта на църковния култ към св. Марина говори присъствието ѝ в средновековните менолози и месецослови, разпространени в православна среда⁹³. Ето защо е необходимо да е налице ясна представа за агиографските източници при формирането на народния култ към даден светец. От друга страна, свързването на името на светицата с това на пр. Илия, както и топографската близост на техните светилища, най-вероятно се дължи на календарната близост на техните празници. Тук е мястото да се отбележи, че календарно-сезонните особености, детерминирани от датата на един или друг празник, често определят облика както на празника, така и на неговия патрон. В това се убедихме и от разликите в характеристиката на св. Илия у източните славяни, от една страна, и на Балканите — от

друга: сред първите е водеща водната и свързаната с нея аграрна символика на персонажа, съответстваща на съвпадането на неговия празник с началото на дъждовете. На същото логика са подчинени и образите на „огнените“ светици Марина и Мария, чиито празници са през най-горещото и свързано с бедствени пожари годишно време. За влиянието на сезонно-календарната характеристика на празника върху характеристиката на неговия патрон свидетелстват и някои от вариантите на песента „Делба на светци“:

Дел дадова морè свети Петра,
Дадова му жедба и косидба,
Дадова му полъе да си òди,
Дадова му жимбуци да си кара.
Дел дадова на свети Илия:
Дадова му вèтри и връшйдба.
Дел дадова на свети Димитра:
Дадова му люгье да изрòби,
Едни да изрòби, други да зарòби.
Дел дадова на свети Никола:
Дадова му снèгове, лèдове.

(СБНУ, 40, с. 386, № 10,
с. Преколница, Кюстендилско)

В значителна степен казаното се отнася и за *Огнена Мария*. На много места в България едно от нейните имена — Опалена Мария — носи единият от Горещниците (17 юли), с други думи, като огнена светица тя е алтернатива на св. Марина (при все че не притежава останалите ѝ символични характеристики). Определящи тук са не толкова персонифицираните представи за Огнена Мария, колкото общата представа за най-горещите дни през годината. В някои региони на Южна България цялата седмица (а не само трите дни) между 15 и 20 юли се нарича Запалена или Опалена неделя. „В Панагюрище тези дни се наричат Огнена Мария, а в Софийско — Мария Опърлия“⁹⁴. За Дупнишко е характерно по-ранното празнуване на Мария Опърлъена — там Елисей, Мария Опърлъена и Видовден (14, 15 и 16 юни) се празнуват за предпазване от гръм и от огън, а Горещниците (15–17 юли) се отбелязват самостоятелно⁹⁵.

С огнената символика обаче се изчерпват приликите между св. Марина и Огнена Мария. В случая със св. Марина е налице съответства между народния и църковния празник, докато такава съответствие липсва по отношение на Огнена Мария. Не е ясно кой е агиографският първообраз на Огнена Мария — църковните календари не дават възможност да се установи за коя светица се отнася това фолклорно название. Според някои тълкувания — както народни, така и научни — Огнена Мария е едно от имената на св. Богородица⁹⁶. Това личи и в част от вариантите на песента

„Делба на светци“. Така записаната от Веркович песен от Серско съдържа диалог между св. Илия и „света Мария“, откъдето се разбира оригиналното фолклорно обяснение на епитета „Огнена“ за Дева Мария:

Я што ти е ав пазуви
Силен вогин, та го носиш?
— О Илия, профет Илия!
Не ли ме си запитало,
И яс тебе ке ти каже:
Оген ми е сам Христоса.

(СБНУ, 10, с. 12, Серско)

Представата за Христос като огън (която се среща и другаде в обредните религиозно-легендарни песни) изисква повече разяснения и затова няма да бъде разгледана тук. Същественото в случая е да се посочи, че за названието „Огнена Мария“ има и други, различни от сезонно-календарните обяснения. Не може да не се отбележи, че „Огнена Мария“ като едно от имената на Богородица е характерна най-вече за песните за „Делба на светци“, т. е. в преобладаващата част от коледните песни тя е наречена Божа майка. От друга страна би било необяснимо, ако Огнена Мария беше еднозначен фолклорен еквивалент на св. Дева Мария, защото празникът на първата не е установен на някой от посветените на Богородица (свързани с евангелската ѝ биография) празници. Оттук следва, че като песенен образ и като календарно-обредна представа Огнена Мария е сложен образ, който е свързан с евангелския прототип, но не е тъждествен и не се изчерпва с него. Може да се допусне, че името и обликът на огнената светица са резултат от контаминация и смесване между представите за Богородица и тази за Мария Магдалена, като всичко това е оцветено през призмата на характерния за разгара на лятото стремеж към предпазване от пожари. Най-вероятният фактор за това смесване е календарната близост — църковният празник в чест на св. Мироносица равноапостолна Мария Магдалена е на 22 юли. Сходството на имената също е допринесло за това кръстосване на характеристики на различни персонажи. В някои от вариантите на песента „Делба на светци“ заедно с Огнена Мария е спомената и Мария Магдалена⁹⁷. Широко документираната в религиозно-легендарните песни (не само в „Делба на светци“) представа за Богородица като сестра на св. Илия се смесва с образа на Мария Магдалена и поради фонетичната прилика на имената, и поради близост на датите 20 юли (Илинден) и 22 юли (Мария Магдалена). В българския обреден календар има и други подобни случаи — денят 24 април, един ден след Гергьовден, се празнува в чест на Ранополия (или още Рани-поле, Поле-рани), която според народната вяра е сестра на св. Георги⁹⁸. Този персонаж е най-вероятно резултат от персонификацията на известни календарно-обредни представи.

Що се отнася до името на Огнена Мария, то може да бъде обяснено по различни начини. От една страна, А. И. Кирпичников свързва това название с често употребяваното в църковната поезия сравнение на Богородица с „неопалима къпина“⁹⁹. Приемайки по принцип това обяснение, Цв. Романска смята, че е възможно за формирането на представите за Огнена Мария да са изиграли роля и сцените с огнените наказания на грешниците в апокрифа „Ходене на Богородица по мъките“¹⁰⁰. От друга страна, изглежда решаваща е била ролята на сезонно-календарното осмисляне на летните горещини и отбелязването на деня на Огнена Мария като един от трите Горещника. В полза на това предположение е и фактът, че резултат на подобен мисловен механизъм е и образът на гръцката Пресвета Дева — Подпалвачка на снопите. Макар че изглежда механична, връзката на гръцкия народен празник с агиографския му първообраз е ясна и еднозначна — отбелязва се на 2 юли, за когато се смята, че е била пренесена туниката на Богородица от Влахерна в Константинопол¹⁰¹.

От казаното дотук се разбира, че Огнена Мария е съставен образ — резултат от смесване и преплитане на фолклорните представи за Богородица като сестра на св. Илия с името на евангелската Мария Магдалена, чийто празник е близък календарно до Илинден. Спояващият тези разнородни компоненти фактор е специфичното осмисляне на календарното обредно време с характерния синтез на сезонни и аграрни мотивировки.

СВ. БОГОРОДИЦА — СЕСТРА НА СВ. ИЛИЯ

Като брат и сестра св. Илия и св. Богородица са представени в коледните песни, които повествуват за отвличането на Христос от вихрушки¹⁰², за това, че св. Илия не давал малкия Христос на сестра си, защото искал да го учи на книга (или на занаят)¹⁰³, за пътуването на Божя майка и Христос към Света гора в обкръжението на „вуйчото“ Илия и „кума“ св. Иван¹⁰⁴. В тези песни е подчертано по-особеното, по-висше положение на св. Илия сред другите светци по силата на приписваното родство между него и най-важните фигури на християнския култ. Оттук се разбира, че представата за Илия като брат на Богородица не е свързана само с песенния сюжет „Делба на светци“, а е характерна за по-широк кръг от текстове. Очевидно обрисуването на всички светци като членове на едно семейство (като братя и сестри), характерно за религиозно-легендарните песни като цяло, не влиза в противоречие и не пречи на специалното подчертаване на по-високото място на св. Илия по признака кръвно родство. От гледна точка на библейските текстове подобно сближаване между пр. Илия и Богородица е очевиден анахронизъм. Във фолклора обаче подобни анахронизми не са рядкост.

Твърде своеобразна перспектива се съдържа в представянето на св. Илия като вуйчо на Христос. Родствената връзка не е просто словесно деклари-

рана — тя се изразява чрез действията на персонажите. Св. Илия играе активна роля в песните за отвличане на Христос от вихрушките и в близките до тях песни за учението на Христос „на книга“ или „на занаят“. В част от вариантите се подчертава почетното положение на пророка именно чрез поставянето му редом до Богородица и Христос; в други варианти именно намесата на св. Илия спасява Христос — светецът прави златни ченгели, за да извади божественото дете от Дунава или от езерото, където то е било хвърлено от вихрушките:

Духн а̀ли вѣхри вѣтрове,
Та подигн а̀ли Ристоса,
Та го у Дунаф фрълѣли.
Я Ристоса се мѡлеше:
„Уке Илѣо, Илѣо,
По ѡди, уке, поѡди
По мом ѣ и по невѣсти
По бѣли, уке, прѣстенѣ,
И по прѣвѣни гайтанѣ,
Н а̀прави златни ченгелѣ,
Та си у Дунаф фрълѣте,
Та си ме мене фанѣте
И извадѣте од Дунав!

(СБНУ, 44, No 167, с. Царичина, Софийско)

За произхода на песните, обединени от този мотив, има две противоположни становища. Цв. Романска вижда в тези песни отглас от евангелския сюжет за мъките и възкресението на Христос. В подкрепа на нейното тълкуване трябва да се спомене и оценката на Братя Миладинови, които поставят заглавието „Христосово воскресване“ на песните с номера 33 и 34 от техния сборник, посветени на отвличането на Христос от вихрушките. Според Ив. Добрев песните за изчезването на Христос (които освен мотивите за отвличане на детето Христос съдържат и други — за внезапното му изчезване) са фрагмент от праславянски есхатологичен мит¹⁰⁵.

Трябва да се каже, че нито една от тези две хипотези не може да се изключи напълно. Ако се приеме все пак, че тук е отразена, макар и в най-общ вид и силно видоизменена, евангелската история за страданията на Исус, то начинът на нейното преосмисляне заслужава да се разгледа. На първо място прави впечатление своеобразното „свиване“ на времето (срещано и другаде в архаичните песенни и прозаични мотиви в българския фолклор): изпитанията на Христос са приписани на младенческата, а не на зрялата му възраст (както е в Евангелието). Двата най-важни евангелски мотива — за раждането и за мъките на Исус — са контрахираны и обединени, но не чрез механично свързване, а добили звученето на нещо трето, различаващо се от изграждащите го съставки. Драматичната история за страстите Христови не е просто променена, а е прекодирана чрез един от

митологичните кодове на народните вярвания. Показателен и твърде съществен детайл са вихрушките: известно е, че в митичните представи на българите вихрушката е атрибут на самодивите, на змейовете или се осмисля като неперсонифицирана митична сила; и в трите случая вихрушката е синоним, символичен израз на идеята за смърт или тежка болест. Прекодирането на основната християнска доктрина чрез езика на старинните атмосферни митологеми показва конкретните пътища на народното, или както приехме тук да го наричаме — синкретичното християнство. Очевидно тук е налице един своеобразен поетичен синтез, подчинен на своя вътрешна логика. Тази логика обаче е противоположна на най-популярното изследователско схващане — за наслагване на християнски мотиви, образи и ценности върху езическите: тук отправна точка е евангелският разказ, прекодиран обаче на езика на фолклора.

В други песенни варианти св. Илия помага на Богородица да освободи Христос от „чифутите“, които го мъчат. Синът съветва майката:

— Егиди чисто-пречисто!
Не жаляй мошне, не плачи;
Сама си чиста-пречиста,
Сама пред Бога к'излезеш. —
И дойде свети Илия,
Си скоа кола огнена,
Си прегна конъи четири,
Четири конъи крилатни,
Та си отиде на небо;
Чиста-пречиста со него.

(Миладинови, № 34)¹⁰⁶

Тук е очевидна реминисценцията от старозаветната сцена на Илиевото възнесение, при все че е вътъкана в съвсем нов контекст. Ако се приеме, че песните от този тип са действително фолклорна версия на евангелския разказ за страданието и възкресението Хростови¹⁰⁷, ще се види, че тук е налице контаминация на два (пречупени през призмата на фолклора) библейски сюжета. Обединява ги представата за св. Илия и Богородица като брат и сестра. Преосмислянето на старозаветната сцена с Илиевото възнесение в огнена колесница в някои песенни варианти е стигнало подалече. Така в песен от Македония св. Илия яхва крилат кон и отлита при Бога, за да върне обратно на земята вдигнатия от ангел Хростос¹⁰⁸. Най-вероятно библейското възнесение поражда образа на летящия Илия във фолклора: в част от вариантите на песента „Делба на светци“ се споменава, че св. Илия лети по небето:

Дел се падна на свети Илия:
Паднà му се летни гръмотèви,
Паднà му се летни трескàвици,
Да си лети из под ясно нèбо,
Да си лети по тевни облаци.

(СбНУ, 2, с. 26, № 7, Суходол)¹⁰⁹

Активността на „вуйчото“ Илия спрямо съдбата на „племенника“ Христос е най-подчертана в онези варианти на песните за отвличането на Христос, където се заявява, че св. Илия ще учи малкия Исус „на книга“ или „на занаят“¹¹⁰. Дейната роля на вуйчото не е само рефлексия на евангелския мотив за непорочното зачатие. Този момент определено напомня за сватовския цикъл в българския юнашки епос, където ролята на покровител, наставник и най-близък кръвен родственик на юнака се поема от неговия вуйчо, а за бащата почти не се споменава¹¹¹. Както св. Илия заявява намерението си да учи Исус, така детето-юнак в епоса е посветено в света на юнаците от своя вуйчо. Тук обаче не става въпрос за някакво влияние на епоса върху религиозно-легендарните песни. В случая както епическите песни за деца юнаци, така и религиозно-легендарните песни съдържат далечен отглас от авункулата — свързана с матрилинейното предаване на родството обществена структура, изразяваща се в приоритет на правото на вуйчото над бащиното право¹¹². Сред патрилинейните и патрилокални българи (каквито са европейските народи въобще) преки етнографски данни за авункулата липсват. Вероятно песните в този случай отразяват по-архаичен, отдавна отминал стадий от развитието на родствените структури.

В случая не е толкова съществен архаизмът, колкото процесите на преосмисляне и реинтерпретация, които той илюстрира. Представянето на св. Илия и Богородица като брат и сестра е такъв пример за фолклорно преосмисляне на християнски ценности — кръвното родство е модел за изразяване на идеята за близост във фолклора. По-нататъшното развитие и задълбочаване на тази тенденция чрез приписването на архаични отношения на християнските персонажи показва какви са механизмите на реинтерпретация. Това е един от бележите на синкретичното християнство, по това то се различава от опростенческата изследователска представа за него като за продукт на едва ли не механични процеси на двоеверие.

СВ. ИЛИЯ И ЗМЕЯТ

В българския фолклор се съдържат песни, уникални за славянския ареал, за св. Илия и змея и за битката помежду им. Нищо в тези песни не подсказва дали св. Илия в случая е приемник на някое (или някои) езическо божество, при все че подобни интерпретации са твърде привлекателни.

Тези песни са документирани в Източна България, издържани са в стила, характерен за епико-героическата поезия. Свети Илия отива в „долна земя низнайнинска“, за да търси „своя пора белобрада“, с когото да се бори и да изпита силата си, и среща „люта змейка“, който заявява:

— Йой та тебе, свет Илия,
я съм тебе своя пора. —
Викнали са, сборили са,
борили са два дня, три дня —
нети Илия ми надвива,
нето змейка се предава.
Разлюти са люта змейка,
издигна гу с богом боя,
юдари гу с черна земя,
юдари го, та отъна.
Заклучи са синьо небе,
не погърмя, не потрещя,
блага руса не поруся.
Събрали са сички святци,
събрали са, сдумали са:
— Хай да тръгним да гу търсим. —
Заклучи са синьо небе,
не погърмя, не потрещя,
блага руса не поруся.
Тръгнали са, търсили гу,
търсили гу, нашли гу.

(Народни песни от Североизточна България.
Т. 2. С., 1973, с. 7, Никола Козлево, Новопазарско)¹¹³

Важна особеност на тези песни е, че в половината от вариантите победител е св. Илия, докато в другата половина победител е змеят (както в цитираната песен). Очевидно противниците са равнопоставени и са персонажи с еднотипна характеристика, след като е възможна такава размяна на местата им. Поражението на победения — в цитирания текст това е св. Илия — води до суша. Не може да не се отбележи, че тук се срещаме с познатия ни от Стария завет мотив, където изчезването на пророка води до тригодишна суша. Същото се повтаря обаче и когато победеният е змеят, т. е. атмосферната характеристика на двата персонажа е сходна.

Анализът на тези песни поставя много въпросителни, на първо място — за характера на борбата между св. Илия и змея. Тук отсъстват някои от най-важните признаци на змееборството: няма я специфичната мотивировка, която го обуславя и съпътства — задържането на водата, людоедството на змея. С други думи, няма я първоначалната липса, която би трябвало да бъде ликвидирана чрез змееборството и по този начин да се възстанови нарушената хармония. Точно обратното — липсата на вода възниква като резултат от змееборството.

Картината на двубоя между двамата е изведена на космически фон — победителят издига противника си до синьото небе и го забива в черната земя. Този пасаж е еднотипен и притежава формулна устойчивост в различните варианти на песента. Боят без оръжие и забиването на противника в земята свидетелстват за твърде старинния характер на този епизод и навеждат на мисълта за възникването му в додържавния стадий на общественото развитие. От друга страна обаче архаичността на този мотив влиза в известно противоречие с някои от компонентите на текста. Присъствието на християнски персонаж говори за наслагването на различни исторически пластове, а мотивировката на двубоя — премерването на силите — е характерна най-вече за юнашкия епос. Към сходство за юнашкия епос насочва и формулата „рассърди са тенку змейче“. Белег на епическото творчество е изтъкването на психологическия детайл като двигател на сюжета — героят се „сърди“ и преминава към решителни действия¹⁴.

Наличието на два алтернативни изхода от борбата в различните песенни варианти може да има различни обяснения: 1) това е реминисценция от архаични представи за протичане на змеборството на етапи; 2) разглежданата песен е коледна и трябва да бъде разглеждана в нейния ритуален контекст. Победата на единия от персонажите е художествена рефлексия на функцията на песента — зависи в чест на кого е изпълнявана тя. Нормално е, ако песента е посветена на възрастен мъж, тя да слави победата на св. Илия, ако е предназначена за млад мъж, да възхвалява младото змейче и неговата сила.

Ако се изолират различните структурни компоненти на песенния (инвариантен) текст, ще се стигне до следното. Тези компоненти се свеждат до персонажи (име плюс признаци) — това са субектите; и предикати (реализирани чрез фабулното действие). По-нестабилни в структурно отношение са субектите — връзката между съставлящите ги имена и признаци е значително отслабена. По-устойчиви са предикатите — в случая змеборството. Ето защо то е стабилното ядро на тези песни, докато характеристиката на персонажите варира чрез двата противоположни финала.

КРАТКО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Очевидно образът на св. Илия в българския фолклор е разностадиален и хетерогенен. В него се откриват, най-общо казано, три пласта: езически пласт, християнски пласт и пласт на синкретичното християнство. Последното се развива чрез вторична интерпретация на християнския образ и чрез обрастването му с битови детайли. Характеристиката си на гръмовник св. Илия дължи в много по-голяма степен на християнския първообраз, отколкото на паганизма. Представите за св. Илия като вуйчо на Христос и брат на св. Богородица, на Огнена Мария или на св. Марина са

явен анахронизъм, твърде характерен обаче за механизмите, по които се преосмислят в народна среда християнските образи и ценности. Архаичните мотиви и елементи в образа на св. Илия свидетелстват, че синкретичното християнство не се е формирало като механично наслагване на християнските ценности върху езическото наследство. През вековете процесът на срастване между тези два компонента е довел до раждането на нещо ново — синкретичното християнство, белязано с виталността на езическата старина, но и с печата на християнското благочестие.

БЕЛЕЖКИ

1. *Grimm, J.* Deutche Mythologie. Leipzig, 1815, I., 4, 144–145.
2. *Афанасьев, А.* Поэтические воззрения славян на природу. Т. 2, М., 1868, с. 464; *Й. Иванов.* Култът на Перун у южните славяни. — Изв. ОРЯС, VIII, 1904. — *Й. Иванов.* Култът към Перун у южните славяни. В: *Й. Иванов.* Избрани произведения. Т. 1. С., 1982, 328–352; *П. Петровић.* О Перунови култу код јужних словена. — Гласник Етнографског института у Београду. I, 1952, 374–380; *G. A. Megaw.* Greek Calendar Customs. Athens, 1963, 142–143; *N. Г. Πολίτης.* 'Ο 'Ηλιος κατὰ τοῦς δημῳδῆϊς μύθους. 'Εν 'Αθήναις, 1882; *В. В. Топоров.* Исследования в области славянских древностей. М., 1974, 165–168; *Ив. Георгиева.* Българска народна митология. С., 1983, 184–187; *А. Стойчев.* Българските славяни. Митология и религия. С., 1988, 22–23; *П. Стефанов.* Светци змееборци в българския фолклор. — Български фолклор, 1982, № 1, 76–83; *Е. С. Мутфов.* Паганистични елементи в култа и иконографията на св. пр. Илия. С., 1987.
3. Вж. напр. обобщаващата работа на *L. Honko.* The Folklore Precess. — Folklore Fellows' Summer School. Turku, 1991, 26–32
4. *Bausainger, H.* A critique of Tradition. Observation on the Situation of Volkskunde. — German Volkskunde. A Decade of Theoretical Confrontation, Debate and Reorientation (1967–1977). Bloomington, 1986, 26–40.
5. *Кирпичников, А.* Св. Георгий и Егорий Храбрый. СПб, 1879, 71–101; *А. Н. Веселовский,* Илья — Илий (Гелиос?). — Разыскания в области русского духовного стиха. VIII. СПб, 1883, 293–353; *С. Л. Николаев, А. Б. Страхов.* К названию бога-громовежца в индоевропейских языках. — Балто-славянские исследования. М., 1987; *А. Б. Страхов.* — Снаволение „двоеверия“ на Руси. — Cyrillomethodianum. XI. Thessalonique, 1987, 33–44.
6. Вж. бел. 5.
7. *Reau, L.* Iconographie de l'art chrétien. — V. 3. Iconographie des saints. A — F. Paris, 1958, p. 414. Вж. също: *Ат. Божков.* Българската икона. С., 1984, с. 449.
8. *Божков, Ат.* Пак там.
9. *Delehayé, H.* Sanctus. Essais sur la culte des saints dans l'antiquité. — Subsidia hagiographica. 17, 1927, p. 78; *B. de Graiffier.* Études critiques d'hagiographie et d'iconologie. Bruxelles, 1967, p. 11.
10. Пак там.
11. *Ив. С. Марковски.* За пророческото служене изобщо и за вехтозаветното пророчество. — Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. Т. 20. С., 1943, с. 3.
12. Пак там, с. 54.
13. Пак там, с. 33.

14. Вж. *Ив. С. Марковски*. Въведение в свещеното писание на Стария завет. С., 1932, 294–298.

15. *И. Г. Франк-Каменецки*. Пророки-чудотворци. О местном происхождении мифа о Христе. Л., 1925, 10–11.

16. *B. Albrekston*. Prophecy and Politics in the Old Testament. — Н. Biezais (ed). The Myth of the State. Stockholm, 1972, p. 45, 49.

17. За тази особеност вж. *Е. Кõnig*. Prophecy (Hebrew). — *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. V. 10. Edinburg–New York, 1967, 384–393.

18. Деяния вселенских соборов, изданные в русском переводе. Т. 8. Казань, 1909, с.71.

19. *Ат. Божков*. Цит. съч., с. 449.

20. Вж. *А. Н. Веселовский*. Цит. съч., с. 306.

21. *Кл. Охридски*. Събрани съчинения. Т. 1. С., 1970, 673–707; вж. коментар у: *Е. Мутафов*. Цит. съч., 12–14.

22. *А. Н. Веселовский*. Цит. съч., с. 306.

23. Текстът на житието е публикуван от Николаос Политис: Ν. Γ. Πολίτης. Διωθεῖς μετεωρολογικῶι μύθου. Ἐν Ἀθήναις, 1880, σ. 8.

24. Пак там.

25. *Д. Маринов*. Народна вяра и религиозни народни обичаи. — Сборник за народни умотворения (по-нататък СБНУ), 28, 1914, с. 26; *И. Ковачев*. Народна астрономия и метеорология. — СБНУ, 30, 1914, 69–71; СБНУ, 12, с. 127, Битолско; СБНУ, 14, с.99, Ахъ-Челеби (Смолян); *Арх. Евтимий*. Народни поверия, обреди и обичаи (Материали по история на религиите). — Годишник на Софийския университет. Богословски факултет. Т. 20, 1943, с.47, с. Стойките, Девинско; с. 56, с. Черни Вит, Тетевенско.

26. *И. Ковачев*. Цит. съч.; СБНУ, 6, с.93, Троян.

27. Ν. Γ. Πολίτης. Цит. съч.; за румънския фолклор вж. *А. Н. Веселовский*. Духовные сюжеты в народной поэзии румын. — Разыскания в области русского духовного стиха. VI. СПб, 1883, 14–16; вж. също Српски етнографски зборник, т.31, с.130; *А. Афанасьев*. Цит. съч., т. 1, с. 473, 474; *А. Н. Веселовский*. Илья. . . , 320–321; *Т. С. Макашина*. Ильян день и Илья пророк в народных представлениях и фольклоре восточных славян. — В: Обряды и обрядовый фольклор. М., 1982, 82–101.

28. СБНУ, 28, с. 26, 208; *Ив. Георгиева*. Българска народна митология. С., 1983, с. 84; *М. Беновска-Събкова*. Змеят в българския фолклор. С., 1992, с. 80.

29. *И. Ковачев*. Цит. съч.; Сбну, 12, с. 127, Битолско.

30. Вж. СБНУ, 28, 24–25; *Арх. Евтимий*. Цит. съч.

31. Вж. бел. 27 и цитираниите там трудове на Афанасьев, Веселовски и Макашина.

32. Това е отбелязано у: *А. Н. Веселовский*. Илья . . . , с. 315.

33. Пак там, 309–313.

34. *И. Иванов*. Цит. съч., с. 348.

35. *Е. Мутафов*. Цит. съч., 8–11.

36. Вж. *А. Василиев*. Ерминии. Технология и иконография. С., 1976, с. 57; *А. Василиев*. Иконографски наръчник, преведен от славянски на говорим български език от Върбан Гърдев Коларов през 1863 г. С., 1977, с. 32. В някой иконографски справочници фигурират и сцените „Раждането на св. Илия“, „Двама ангели повиват новородения св. Илия с огън“ (*L. Reau*. Op. cit. V. 1. Paris, 1956, 347–365), чийто произход не е библейски. За иконографията на Илия вж. също *Е. Мутафов*. Цит. съч., 19–23.

37. *И. Г. Франк-Каменецки*. Пророки-чудотворци, с. 65.

38. Пак там, с. 19.

39. Тезата на Политис е основателно оспорвана от *А. Н. Веселовский*. Илья . . . , с. 307.

40. За тези обреди вж.: *М. Беновска-Събкова*. Празнуването на Илинден в Ивайловградско. — Проблеми на българския фолклор. Т. 8. Българският фолклор в славянската и балканска културна традиция. С., 1991.

41. Вж. *Е. Мутафов*. Цит. съч., 28–33.

42. *Е. Мутафов*. Оброчищата като култови обекти. — В сб.: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989, 194–222.

43. Вж. бел. 2.

44. Макар и съвсем кратко, подобно е тълкуването на *Д. Петканова*. Бележки. — В: Народното четиво през XVI–XVIII в. Подбор и ред. *Д. Петканова*. С., 1990, с.405.

45. *Е. Мутафов*. Цит. съч., с.22

46. Пак там, с. 58.

47. А. Божков. Цит. съч., с. 450.
48. Пак там.
49. За апокрифните текстове вж. Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. С., 1981; за архангел Михаил вж. Д. Петканова-Готева. Апокрифна литература и фолклор. С., 1978, 183–188.
50. А. Н. Веселовский. Илья... , с. 327.
51. Податки за такова тълкуване вж. у: А. Афанасьев. Цит. съч. Т. 2. М., 1868, с. 464. За апокрифите като възможен източник за оформяне на образа на св. Илия се спираат: А. Н. Веселовский. Илья... , 335–339; Й. Иванов. Цит. съч., 346–347.
52. Вж. „Апокрифен апокалипсис на Йоан Богослов“ — Стара българска литература, т. 1, 259–265. За това и подобните на него есхатологични съчинения вж. А. Н. Веселовский. Илья... , 335–343. Апокрифните мотиви за борбата между пр. Илия и Антихриста са отразени в руските духовни стихове: П. Безсонов. Калеки перехожие. Вып. I–VI. М., 1861–1864. Т. 2, № 481, 482.
53. Й. Иванов. Цит. съч., с. 346. Вж. също СБНУ, 28, с. 511; Й. Ковачев. Цит. съч., с. 59.
54. Л. Каравелов. Памятники народного быта болгар. М., 1861, с. 24; СБНУ, 28, с. 511. Вж. също А. Н. Веселовский. Илья... , с. 230; М. Беновска-Събкова. Змия — леска — змей. — Български фолклор, 1987, № 4, 16–25.
55. М. С. Милојевић. Песме и обичаи и укупног народа српског. Прва књига. Обредне песме. У Београду, 1869, 16–21.
56. Цит. по: А. Н. Веселовский. Цит. съч., с. 325.
57. Ф. Бадаланова. Ореховая маланка. — В сб.: Полесье и этногенез славян. Предварительные материалы и тезисы конференции. М., 1983, 86–87.
58. В. Караић. Српске народне пјесме. Кн. 2. Београд, 1913, № 1–2. За коментар вж. А. Н. Веселовский. Цит. съч.; Цв. Романска-Вранска. Апокрифите за Богородица и българската народна песен. — Сборник на БАН, кн. 34. С., 1940, 163–170.
59. Вж. Цв. Романска-Вранска. Цит. съч., с. 165.
60. Вариантите от Суходол, Своге, Връбница, Серско — вж. бел. 61.
61. Вариантът от с. Преколница, Кюстендилско. За вариантите вж. Л. Богданова, К. Михайлова. Коментар и вариантен указател към религиозно-легендарни песни и балади, № 512, № 513. — Български народни балади. Ч. 2. С., 1994.
62. Варианти: А. т. Илиев. Сборник от народни умотворения, обичаи и други, събирани из разни български покрайнини. С., 1889, № 266, с. 325, Дупничка Джумая; В. Стоин. Народни песни от Самоков и Самоковско. С., 1975, № 532, с. Белчин, Самоковско.
63. СБНУ, 32, с. 525, № 10, Босилеград; Периодическо списание, 1884, 12, с. 116, Кюстендилско; П. Любенов. Сборник с разни народни умотворения из Кюстендилско. С., 1896, с. 29. На тази версия обръща внимание Цв. Романска-Вранска. Цит. съч.
64. СБНУ, 4, с. 11, № 20.
65. За този мотив вж. по-нататък.
66. А. т. Илиев. Цит. съч., с. 137, № 94, с. Жаджи Муса, Свищовско (св. Илия, осъден и затворен в тъмата); Народни песни от Североизточна България. Т. 1. С., 1966, No 157, с. Ново село, Русенско; No 214, с. Царевец, Русенско и др.
67. Вж. С. т. Генчев. Обреди и обичаи за дъжд и суша. • Капанци. С., 1985, 244–246.
68. Ц. Романска-Вранска. Цит. съч., 48–51.
69. Пак там, с. 164.
70. Й. Иванов. Цит. съч., с. 347.
71. Братя Миладинови. Български народни песни. С., 1981, № 30.
72. Пълен списък на публикуваните варианти вж. у Л. Богданова, К. Михайлова. Цит. съч.
73. Омир. Илиада. Превод Ал. Милев и Бл. Димитрова. С., 1971, с. 305 (XV, 188–193). За коментар вж. Э. Ланг. Мифология. М., 1901, с. 144.
74. Ив. Георгиева. Цит. съч., с. 15, бел. 17 под линия.
75. Э. Ланг. Цит. съч., с. 144.
76. Вж. П. Любенов. Сборник...; СБНУ, 1, 156–158, Хаджилеско.
77. Вж. също и вариантите: СБНУ, 48, с. 43, № 13, Банско; СБНУ, 40, с. 394, № 3, с. Преколница, Кюстендилско; СБНУ, 10, с. 12, Серско.
78. Вж. бел. 76.
79. Вж. Й. Иванов. Цит. съч., с. 344; В. Фол. Почитането на св. Марина в Странджа. — В: Митология, изкуство, фолклор. Т. 1. С., 1985, 118–154; Е. Мутафова. Цит. съч., с. 26.

80. СБНУ, 28, с. 508; *Арх. Евтимий*. Цит. съч., с. 11; *Хр. Вакарелски*. Бит на тракийските и малоазийските българи. — Тракийски сборник. т. 5. С., 1934, 444–445; *Хр. Вакарелски*. Български празнични обичаи. С., 1943, 87–89; *М. Арнаудов*. Български народни празници. С., 1943, 142–143; *М. Василева*. Календарни празници и обичаи. — Етнография на България. т. 3. С., 1985, с. 130; *Ив. Георгиева*. Един старинен култ в Родопите, Странджа и междуречието на Струма и Места. — Родопски сборник. т. 3. С., 1972, 159–173.

81. Пак там.

82. *Ив. Георгиева*. Българска народна митология. . . , с. 58, бел. 240.

83. *Ив. Георгиева*. Един старинен култ. . . , с. 160.

84. *Ив. Георгиева*. Българска. . . , с. 68.

85. Пак там, с. 120; *В. Фол*. Цит. съч.

86. *В. Фол*. Цит. съч.; *Е. Мутафов*. Цит. съч., с. 26.

87. *Ив. Георгиева*. Българска народна митология, 189–190, бел. 23.

88. *G. Mezas*. Op. cit., p. 141.

89. Вж. цитираните работи на *Ив. Георгиева*, *В. Фол* и *Е. Мутафов*.

90. *Ив. Георгиева*. Един старинен култ. . . , 163–173; *Ив. Георгиева*. Българска народна митология, 189–190.

91. *Н. Веселовский*. Духовные сюжеты в народной поэзии румын, с. 13.

92. Вж. *Жития на светиите*. С., 1974, 336–337.

93. *Н. Delehaudé*. Un syndhaire italo-grec. — *Analecta Bollandiana*. — In: *Н. Delehaudé*. Syndhaïres byzantains, ménologes, typica. London, 1977, 23–28.

94. *М. Василева*. Цит. съч., с. 130.

95. СБНУ, 42, с. 129, с. Бобошево, Дупнишко.

96. Вж. *Е. Каранов*. Змят (аждер) и змяята (зъмя) в българската народна поезия. — Периодическо списание, 1884, 9, с. 129: „Огнена Мария — св. Богородица“. Вж. също: *А. И. Кирпичников*. О Деве Марии и поэзии и в искусстве. — Сб. ОРЯС, т. 36. СПб, 1885, с. XI; *Цв. Романска-Вранска*. Цит. съч., 169–170.

97. СБНУ, 10, с. 12, Серско; СБНУ, 38, с. 9, No 6, Своге, зап. М. Арнаудов; *А. Илиев*. Цит. съч., с. 324, № 264, Дупничка Джумая.

98. СБНУ, 28, 462–463.

99. *А. И. Кирпичников*. Цит. съч.

100. *Ц. Вранска*. Цит. съч., 169–170.

101. *G. Mezas*. Op. cit., p. 140.

102. За тази песен вж. *Цв. Романска-Вранска*. Цит. съч., с. 163.

103. Пак там, 159–162.

104. Пак там.

105. Пак там; *Ив. Добрев*. Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение. С., 1982, 68–78.

106. Близък вариант вж. у *П. Безсонов*. Калеки. . . , 226–228, Македония.

107. Вж. бел. 105.

108. *П. Михайлов*. Български народни песни от Македония. С., 1924, № 34.

109. За способността на св. Илия да лети се споменава и във варианта: СБНУ, 3, с. 35, № 2, с. Връбница, Софийско.

110. Вж. *Цв. Романска-Вранска*. Цит. съч., с. 162.

111. Вж. *Р. Иванова*. Епос — обред — мит. С., 1992, 11–112.

112. По този въпрос вж. пак там.

113. Варианти: СБНУ, 4, с. 6, № 7, Добричко; *Н. Бончева*. Сборник от български народни песни. Варна, 1889, № 110, Разградско; *В. Стоин*. Народни песни от Средна Северна България. С., 1931, № 327, мах. Музга, с. Гъбене, Севлиевско; пак там, № 30, с. Тепава, Ловешко; *В. Стоин*. Народни песни от Източна и Западна Тракия. С., 1939, № 41, с. Даа Еникьой, Силистренско и др.

114. За ролята на психологическия детайл в епос вж. *С. Ю. Неклюдов*. К вопросу о связи пространственно-временных отношений с сюжетной структурой в русской былине. — В: Тезисы докладов во Второй летней школе по вторичным моделирующим системам. Тарту, 1966.