

Research

ОТ МИТОЛОГИЯ КЪМ ИСТОРИЯ: ТРАНСФОРМАЦИЯ НА ОБРАЗИ (ЗМЕЙ, ИСПОЛИН, ОВЛАСТЕН ЧОВЕК) ИЛИ ЗАКОНОМЕРНА СМЯНА НА ПРОБЛАДАВАЩАТА АНТРОПОМОРФНА ФОРМА

Гатя СИМЕОНОВА

Abstract. In traditional Bulgarian culture the similarity between the dragon, the giant and the king, as a ruler set by God, is based on the notions of origin, relationship and similar functions. All these circumstances are analyzed in details in the present paper: in the core is the logical change in the prevailing anthropomorphic forms.

Keywords: traditional Bulgarian culture, dragon, giant, king, anthropomorphic form

В традиционната българска култура общото между змея, исполина и царя като владетел, поставен от Бога, се основава на представи за произход, взаимовръзка и сходни функции.¹⁾ Най-убедително доказателство за някаква общност е лексемата *кали/кало* като

название на обреден персонаж (*Калоян* в обред против суша), като едно от определенията за исполини в българската митология (*калоянци*) и като съставка от личното име на няколко средновековни български владетели.

Змей

Още през XIX век, на ранните етапи на нашата народоука, змеят привлича вниманието на събирачите на “народни драгоценности”. Началото поставя Каранов (1894) с публикацията “Народни вярвания за змея (аджер) и змията в българската народна поезия”. В обсега на народната вяра материали за змея в края на XIX събира и публикува в началото на XX век Димитър Маринов (1914). През първата половина на XX век и по-точно между двете световни войни (20-те - 40-те години) змеят привлича интереса на нашата народопсихология и е предмет на изследване в трудовете на Найден Шейтанов (2006). През втората половина на XX век змеят е изследван в контекста на българската митология (Георгиева, 1983; Стойнев, 1994), традиционната вяра и празничност (Попов, 1983), фолклора (Беновска-Събкова, 1992). В края на XX и първите години на XXI век змеят вече е обект на изследователски интерес от демонологията (Троева-Григорова, 2003). Междувременно следи от змейове по българските земи под формата на песни, легенди, предания и “разкази на очевидци” се откриват в етнографски проучвания с широк тематичен обseg, за което ще стане дума в хода на изложението.

Това кратко въведение относно състоянието на проучванията цели да спомене наличните публикувани етнографски материали за змея, както и по-известните техни научни интерпретации. Материалите съдържат “народното знание” относно различните названия за змей, за неговите образи (в мъжки и в женски род – зооморфни и

антропоморфни), за местообиталищата му, за неговата храна, за неговия семеен статус (ерген, женен, с дете) и родствена група (змейове и змеици, лами, хали, дракони, змии), за неговите връзки с хората (моми, млади невести, момци), за отношението на човека към змея. Народното знание откроява и възпроизвежда в песни – великденски, гергьовденски, спасовски, еньовски, хороводни, както и в множество легенди и предания (Маринов, 1914), някои от които пазени в народната памет до ден днешен, мотивът за любовта на змея към мома, която любов приключва с отвличане на момата и змейова сватба. Тези материали, които в продължение на повече от век са събирани и въвеждани в научно обръщение, по своята образно-тематична характеристика са сходни.

Що се отнася до научната интерпретация на материалите, в българска среда тя се гради на широки паралели - балкански, общославянски, индоевропейски, които се обясняват не със заимствания и влияния, а с общ генезис на представите за змея (Георгиева, 1983). Впрочем българският материал (като образност и функции) дава възможност за разгръщане на паралели в планетарен мащаб (Мифы, 1980; Шейтанов, 2006).

Тръгвайки от етнографските данни за названията, произхода, образите, възможните превъплъщения, обитаваните места и основните дейности на змея, българските изследователи го анализират на първо място в неговата връзка с космогонията (създаването на света, разделянето и свързването на небето и земята). В един сътворен вече свят се търси връзката на змея с основните стихии (елементи) – въздух, огън, земя, вода, към всяка от които той се оказва причастен, поради което се възприема като владетел или стопанин на водоеми, землица, облаци, дъждове, ветрове, вихрушки и светкавици. Генетичната му обвързаност с основните градивни елементи на космоса означава, че той може да въздейства на всеки от тях като дава или отнема плодородие. В

това учените откриват неговата стопанска функция, на която човекът (и конкретно българинът) въдейства чрез поредица от обреди и обичаи (“Герман”, “Тонене на змей”). Пак в нейния обseg се осмисля връзката на змея със ступана-змия, с мъртвия прадед, с отвъдността, поздемието, смъртта и отношението им към плодородието на земята, заровените съкровища, недостъпните знания. Подобни прояви в активността на змея се поставят от учените в семанична и функционална връзка с култа към предците. В противовес на връзките с отвъдното, които имат отношение към създаването на материални условия за живеене, общуването на змея с хората и сродяването му с тях се възприема като доказателство за неговата обвързаност с живота в отсамното. В мотивите “любена от змей” и “змейова женитба” много изследователи откриват в действие сексуалната функция на змея, като я обвързват с идеите на тотемизма. Социалната функция на змея (общуване/необщуване) в нейния традиционен смисъл на инициация се открива в поредица от обреди (кумичене, лазаруване), както и в магичните практики за “разделяне от змей” или “унищожаване на змей”. И така *космогоничният* (в образите на змея и бога-змееборец, на стихииите и тяхното място в една космическа архитектуроника, на светлината и тъмнината като синоними на ред/хаос, уранично/хтонино, живот/смърт), *морално-етичният* (добър/лош змей; добър змей/лоши хала и ламя), *икономическият* (с всички форми на полза и вреда), *сексуалният* (любовна и брачна връзка между същества от различен таксономичен ред, продължение на живота чрез генетична приемственост), *социалният* (подготовка и преминаване през различни етапи на живота чрез общуване или необщуване със змея) аспекти от проявлението на змея, осмислени в изследванията на българските учени, го представят в цялата му многолика и многофункционална същност.

Принос за вникване в същността на духовното измерение “змей” имат също литературата и изобразителното изкуство (Георгиева, 1983; Шейтанов, 2006).²⁾

Образ и/или същество

Това изследване няма за цел да изминава повторно пътеките на научното дирене в посоки, прокарани вече от поколения български учени. То има задачата единствено да постави въпроса *същество* (физическа реалност) или *образ* (творение на човешкото въображение) е змеят, без да се надява да открие еднозначен и окончателен отговор. За целта отново ще се тръгне от познатия изворов материал, обогатен чрез съвременни проучвания на отделни учени или на специално организирани за целта научни експедиции (Троева-Григорова, 2003; Малчев, 2008; 2009; 2011; Марков, 2002; Симеонова 2006; 2008).

Какво “нещо” по своята природа е змеят – образ, измислен от човека или природно творение, каквото по същество е и човекът? И дали в случая е правилно търсещата мисъл да набляга на противопоставянето или да приеме възможното паралелно битуване на съществото и образа, възникнали по различно време, в различни сфери на проявление? В специализираната литература не откриваме въпрос, зададен по този начин. Там под общото название “змей” се говори за образи (хипостази), но някак доста последователно се повтаря и представата за змея като за същество? На кого е тя? На човека от народа, запазил векове наред споменатите легенди и предания, или на учения? У Димитър Маринов, който не се разграничава от ценностите на народната вяра, змеят е не просто същество. Представата за неговата същност се създава чрез сравнение с човека: “Змеят е свръхчовешко същество, както и самовилите; невидим е, каквото всички други същества, за които

говорихме, но както самовилите, когато иска, става видим и става на момък, ако е змей, и на мома – ако е змеица” (Маринов, 1914).

По друг начин звучат текстовете на съвременните изследователи. За Иваничка Георгиева змеят е *митологичен персонаж*, който заема голямо място в митологичните представи на българина. Според народната памет обаче, на която тя се позовава, статутът на змея е друг: “Запазва се в народната памет като същество, което някога е съществувало, но вече е изчезнало, т.е. отрича се неговото реално съществуване за съвременността, но не и за миналото, с което той изпълнява пасивна мирогледна роля” (Георгиева, 1983). След това коректно признание, че някой някога е възприемал змея като същество, авторката уточнява, че тя ще изследва “образа на змея в българската духовна култура”, но дали защото не го възприема като реално същество от едно отминало вече време или защото от него е останал само образ, а съществото е безвъзвратно изчезнало, това е въпросът, на който читателят на “Българска народна митология” не получава отговор. В авторския текст на Рачко Попов има терминологична неуточненост. За него змеят е *митическо същество, персонаж в митологичните системи*. Този автор също споменава мимоходом, че именно сред народа и според неговата вяра змеят е същество, само че *свръхестествено* (Попов, 1983). Същият авторски изказ се открива и у Евгения Троева-Григорова. В нейния текст се срещат изразите *образът на змея, митично същество, змеят като персонаж, образът на това демонично същество*, които оставят у читателя впечатлението, че и съществото (митично, демонично) и неговият образ са факт на народното въображение (Троева-Григорова, 2003). Относно господстващото научно убеждение за *образи* (сред които и този на змея), които от необозримото минало до днес извървяват пътя на деградация от митология до демонология, свидетелстват и публикациите от научна конференция, проведена през

първото десетилетие на XXI век.³⁾ Мнението на учените е еднозначно и то няма как да бъде друго, при положение, че науката се позовава на факти, а не на вяра. Що се отнася до вярващите в съществуването на змейове хора, основният въпрос е дали тази вяра се съотнася с едно отдавна минало време или е жива и днес? И от какво се подхранва или затлачва? Ето един чистосърдечен отговор, записан през 1997 г. от 87-годишна жена във връзка с проучването на змей, обитавал землището на с. Югово: “То такива работи има, мъм кой ги помни бь, кой ги помни?” (Малчев, 2008). Кой всъщност ги помни – селянинът, живеещ в изолация от съвременната култура; необразованият, но притежаващ голямо въображение човек или човекът, който по неведомо стечение на обстоятелствата се е виждал, срещал и общувал със същество, за което използва названието змей. Повод за този въпрос, който разпъва търсещия учен между мита и реалността, ми дава едно откровение на Веска Живкова във връзка с теренно проучване от края на 2000 г., проведено в родното село на проф. Тодор Ив. Живков с негово участие: “Проф. Живков смяташе, че разчитането на локалното пространство е път за разчитане на локалния вариант на мита, за който не знаем почти нищо. А има какво да се научи, защото аз, например, съм разговаряла с хора, които са виждали в землището на Митровци змейове” (Живкова, 2011).

Змееви пространства

Какво точно знаем за змея като обитател на пространства, които в една или друга степен са обвързани с представата за свещената планина (Симеонова, 2010а; 2011а). Че неговият образ се оказа много жив и жизнен, съхранен в легенди и предания и пренесен от народната памет до XXI век. Но за разлика от текстовете на “*Веда Словена*”, където змейове гостуват на *Има царе в Кайле* града като пратеници на Вишну

Бога (Симеонова, 2010б), в легендите и преданията, събирани от края на XIX до края на XX век, техният статус на посредници като че ли е променен. По-новите извори ги описват като земни жители, обитаващи гористи местности в близко съседство или в значителна отдалеченост от населени места. Вероятно това, че повечето от змейовете по данни на топонимията и археологията живеят в “домове” (пещери, скали) по склоновете на планините, а не по билото и в подножието на високи върхове, заети впрочем не от Божества, а от исполини (Крали Марко), е пространствен израз на тяхната митологична деградация. Промяната в йерархията им е причина те да попаднат в обсега на демонологията.

Впечатлението, което се създава от легендите и преданията, е, че съществуването на змей в едно необозримо далечно минало не е било рядкост. Всяка планина си има своя змей. Змейовете враждуват помежду си, нараняват се и даже се убиват. По всяка вероятност конфликтите са за територия, а територията е не просто някаква пещера или скала, а цялата планина. Името Пирински змей би могло да се приеме като доказателство за казаното. Точно от тези планински предели е и примерът за наследствена власт над пространството, което в народните представи минава за свещено. Според легендите господарят на планината, който обитава Попово езеро, е син на Пиринския змей (Марков, 2002).⁴⁾

“Домът на змея” от археологическа гледна точка е разположен в планинска среда, която почти във всички описани случаи включва скала с пирамидална форма, допълнително дооформена със стъпаловидни склонове, площадки и спираловидни участъци за връзка между различните височини. Невидимата му част крие пещера, а отвесните скали са често срещана преграда към змейовото царство. Прави впечатление активното поведение на змея спрямо обитаваното от него пространство? Оказва се, че той е същество, което може да моделира

природната среда. Змеят от пещерата Драганчовица разсича облаците с “огнен меч” и още по-любопитно – в пристъп на гняв той само с един удар на опашката си създава пропадна пещера (Марков, 2002; Маринов, 1914; Симеонова, 2010а).

Като обиталища на змейове, наричани от народа “змееви дупки” в българските легенди и предания се споменават известни и по-малко известни наши пещери и пукнатини/цепнатини в скални форми. “Къде назе нема змейови дупки. Змейове са живеяли у местността Самотински расови, у Афъското” (Малчев, 2009). Юговският змей, на когото през 1997-1998 г. асоциация “Онгъл” посвещава специални теренни проучвания по темата “Фолклорно-митологични представи и вярвания за змея и змееборството в най-източните села на Рупчос”, обитава Змеева дупка в околностите на с. Югово. “Вие трябва да идете и на Змеева дупка. Откраднал я змея, който досега си наричаме Змеева дупка. И я държал в дупката, заграждал я сутрин с камъни ли, с трупи ли там дървета, да не може да излъне момата и ходил, та събирал разни плодове да я храньи и я изкарвал през Змеева дупка, то има дълбоки корени там, чак тука на Червената стена срещу нас има такива малки дупки. Той я изкарвал там да ходи да гледа как правят хоро в Югово” (Малчев, 2008). Скалата Орляк край с. Пирин, Благовградско е обитавана от Динчовия змей (Георгиева, 1983). Многозначителни са народните знания за Магурата около Белоградчишкото село Рабиша, наричана още Рабишката пещера. Като се позовава на записките на “научно-изследователска пещерна бригада” от 1948 година Алексей Жалов обнародва следните подробности, разказани от възрастен иманяр, който дълго е проучвал и добре познава пещерата: “Имало змееве, които живеели в пещерата. Нощно време те излизали навън, летели и светели с телата си” (Жалов, 2011). От същото време са и сведенията на овчар за обитаващи Магурата змееве: “Овчарят Петко Попешов разправя, че

видял змей, който живеел в пещерата. Изглеждал като гол мъж, но с крила. Като излязъл от пещерата, полетял, полетял и се прибрал” (Жалов, 2011).

Змейовите дупки и другите змейови обиталища (скалата, пукнатината) обикновено са оприличавани от “очевидци” (змеевата невяста, тъщата) на дворец. Сярина дупка край с. Угърчин е пещера сред скали, с “врата”, която се отваря и затваря “с трясък”. Отвътре тя изглеждала като “подземни змейски палати”, където “всичко греело”. Змейовата пещера в м. Русен камък пък е с “много стаи” (Марков, 2002).

В някои райони на страната и по-точно в Странджа и Сакар като обиталища на змейове се сочат долмените, археологически паметници, които съгласно неоспорвана научна интерпретация са човешко дело. Хората от посочените планини наричат долмените “змейови къщи”, защото смятат, че там живеят змейове (Георгиева, 1983). Обиталището на змея се свързва с още една мегалитна форма (т.нар. грамада - голяма купчина от камъни), целенасочено създадена от човека. За грамади е споменато у Димитър Маринов, при това те са обвързани с представата за лятно жилище: “Змеят живее лятно време в планинските дълбоки пещери или във високите грамади, от дето слизат по нивите, лозята и полетата, па обикалят синорите” (Маринов, 1914).

Обиталищата на змея обаче не се свързват само с т. нар. култура на камъка – обработената скала, нахвърлените или обработените и подредени в определена форма камъни. Макар и по-рядко се срещат народни поверия, че змеят обитава пространства, запълнени с вода, предимно езера и кладенци. Като се позовава на българското поетично устно народно творчество и по-точно на материали от Ботевградско, Граовско, Пазарджишко и Софийско, Рачко Попов стига до твърдението: “Змейове живеят във всяко езеро, извор, чешма. Особено популярен в българското народно творчество е мотивът за змея (“сурата ламя”), който

пази водата на извора или чешмата и за да я пусне, иска жертва” (Попов, 1983). За езеро, обитавано от змей се споменава в извесен наш средновековен паметник от XIII век – житие на Михаил воин от Потука. Змей обитава и езерото между Папаз чеир и с. Пирин, Благоевградско, а след убиването му то пресъхва и местността получава името Сууто езеро (Георгиева, 1983). Кладенците, придобили названието “змийски”, са по-скоро посещавани от змея места, а не техни обиталища (Георгиева, 1983). В записаните през XIX-XXI век легенди и предания с мотив “змейова сватба” няма примери за отвеждане на избраницата в дом, който е на дъното на кладенец или на езеро. Змейовите палати са винаги в скалите на планинска местност, а средата, в която са разположени, почти без изключение съседства с езеро, с извор или река и е разположена в гора или в близост до вековни дървета с големи коренища.

Има и редки примери за още по-високи от дървото и планината места, където пребивава и дори живее змеят. Според представите на хора от с. Мартиново, обл. Монтана, записани през лятото на 1981 г. “Змейовете живеят в облаците и им пречат да ваят” (Малчев, 2009).

Когато говорим за местопребиваването на змея в земното пространство, не можем да отменим и често споменаваните в легендите и преданията вековни дървета, обикновено дъбове, наричани “самодивски” (Георгиева, 1983) или “змейчови” (Стойнев, 1994) и разположени редом с обработваеми земи. По тях змейовете кацат, за да си почиват. От тук, според народните представи, те пазят посевите, от тук излитат, за да се борят с градоносните облаци и да предотвратят градушката. Отсичането на такова дърво води до пропъждане на змея и има за последица скорошната смърт на секачите. Локализацията на змея спрямо различните части на дървото не е еднозначна. Споменатите народни вярвания и свързаните с тях обреди виждат змейовете в

короната на дървото, но в научните изследвания се споменават и примери, съгласно които змеят лежи в корените или се увива около ствола на дървото (Троева-Григорова, 2003).

Всъщност водоемите и дърветата са местата за почивка, посещавани с цел наблюдение, опазване, защита. Временното пребиваване на змея там съвсем не означава, че това е неговото жилище. Обобщението, че змеят се намира под земята (Попов, 1983), след като са споменати планини, канари, пещери, също не е съвсем точно. Всъщност той живее вътре в земята и в този смисъл се локализира във всички нейни йерархични равнища – под (водата), на земята (дърво, планина), над земята (облаци). От гледна точка на съвременните схващания за усвоено пространство обиталището на змея отговаря на представата за култов комплекс. По повод на подробностите около локализацията на Юговския змей Росен Малчев прави следния коментар: “Потвърждава се съществуването на свещения карстов комплекс “Змиина дупка-Аязмото”, тъй като “Аязмото е ситуирано на “Червената стена” (Малчев, 2008; 2011; Рангочев, 2001). За един от култовите комплекси, оцелели на прехода между XX и XXI век в землището на с. Митровци, който съчетава пещера с градище и оброчен кръст, споменава Веска Живкова: “В района на самия “Венъц” с вход на равното имало пещера, която Любчо помни, че наричали Ивановата пещера, а близкото градище – Иваново градище”. В самата пещера са разгадавали иманярски знаци точно в 12 часа на летен Ивановден. И като се добави изключителната тежест на зимния Ивановден, възможно е да се допусне, че е почетен и летния Ивановден (Еньовден)” (Живкова, 2011). Тук не се прави пряка връзка със змеоите от Митровци, с чийто очевидци авторката е разговаряла, но се подразбира, че ако трябва да ги търсим (както са направили иманярите, издирващи пазените от змея съкровища) едно от местата е Ивановата пещера.

Пространствата, обитавани и охранявани от змея, са и пространства, свързани с представи за изхранване. *Землището* на планината и полето са местата, откъдето змеят набавя храна за себе си и за своето семейство чрез събиращество. Известни са някои подробности относно изхранването на змея, които донякъде напомнят за трапезата на самодивите (Малчев, 2008). За Змей Горянин се знае, че “Като голям господар яде само бял хляб, месен от брашно, пресято с най-дребно сито. Пие само най-гъсто червено вино, което може в кърпа да се носи, то е изстискано от най-едрите и най-сладки гроздови зърна” (Марков, 2002). Това изглежда е обичайната храна на змейовете у нас (Маринов, 1914). Когато се връща от сватбата на сина си, когото е добила от змея, господар на Магурата, майката донася “един снежнобял хляб и вино, което се носи в кърпа” (Марков, 2002).

Пещерата като място, свързано с обработването на природните дарове и превръщането им в продукт на културата (хляб, вино), не е била осмисляне като кулинарна лаборатория на змея. Най-близка с тази нейна допустима функция е картината от “*Веда Словена*”, според някои песенни текстове на която Има царе обучава в пещера специално подбрани малки моми “да си орат, да си сеет, да си месат чиста леба, да се правят руйно вино”, а самият той е ученик на Вишну бога, на самувили и змейове, които посещават неговия град – Кайле (Симеонова, 2010а). Дали този художествен образ е изцяло резултат на творческо въображение или бихме могли да го възприемем като отражение на резултат от реална дейност с посветителен характер? Именно за Магурата (откъдето вдовицата на змея се завръща от сватбата на сина си с дарове за неговите роднини-хора) по археологически път, както ни напомня и Марков, е доказано, че там е имало древнотракийско светилище. То е действало от къснобронзовата до елинистичната епоха и е единственото със запазени скални рисунки (Марков, 2002). Дали

имането, което според иманярите се намира в тая пещера и то на мястото, известно със своите пещерни рисунки, не е именно неразшифрованото знание? Ето свидетелство от средата на XX век на един иманяр, определен от представителите на пещерната бригада като “най-сведущият човек относно пещерата”: “Дядо Димитър знае, че пещерата е имала четири входа. Главният вход е бил оставен само за заблуждение. От останалите входове открит е само “Въртач”. Между главния вход, надясно, отивайки към езерото, и “Въртач” е единият затворен вход. От него надолу в пещерата имало 70 стъпала и там било имането. Този клон от пещерата, който е с рисунките, на едно място има три реда писано и под тях две букви. От тези редове, който може да ги преведе, ще научи къде е имането” (Жалов, 2011).

Освен обиталище и място за посвещения, *пещерата* на змея е и *склад*, при това не само на заровени златни съкровища, но и на “материал” за предизвикване на различни природни явления. Връзката змей-пещера-храна-плодородие-благополучие се открива и в народните представи, че змейовете пазят ветровете и дъждовете в големи пещери и ги пускат по свое желание (Георгиева, 1983).

Произход на змея

Когато се опитваме да проникнем в тайната на произхода на съществото, наречено змей, би трябвало да правим разлика между произход в смисъл на възникване на вида, размножаване на създадания вече вид същества и преобразуване (превъплъщаване), което е израз на ситуационен избор, “практикуван от всеки змей”. Изворите от XIX и XX век свидетелстват, че в представите на народа змеят има твърде нееднозначен произход, който се извежда от змия, риба, птица, змей от предходно поколение, човек.

Според повечето извори змеят произлиза от змия, която без изключение е смок. Изходното животно се преобразува, но това става при определени условия, свързани с неговата възраст и изолация от света на човека. Като се позовава на народната вяра, Димитър Маринов пише следното: “Вярването твърди, че смок като премине 40-годишна възраст, получава крила и крака и става змей” (Маринов, 1914). В същия район на Северозападна България (с. Черешовица, Монтанско) след почти век тази вяра остава непроменена по съдържание и само леко осъвременена: “Голем дрт смок не умрел и станал змей. Кога го не е виждал човек такъв смок, става змей. Представлява голям смок с крила. Змейо като лети – свети като самолето при ношното време. Змейо ношно време вирее” (Малчев, 2009). И в Западните Родопи, в областта Чеч се открива вярване, че: “ако змия доживее 40/100 години става аждраа” (Георгиева, 1983).

Народът ни знае и други начини за появата на змея, които са резултат на житейска ситуация: “В змей се превръща недоубит или вдигнат от вихрушка смок (Стойнев, 1994). В Родопите се среща вярването, че аждрахата (едно от имената на змея там) се “образува, когато змия влезе в рог на добитък и врасне в него” (Троева-Григорова, 2003).

Според нашия народ змията - смок и рибата - шаран са в позицията на равнопоставени в качеството им на изходно същество, което при споменатите условия се превръща в змей. “На смок или шаран, проживял 100 години, без да бъде видят от човешко око, никнат крила и става змей” (Георгиева, 1983). Различията между змейове-смокове и змейове-риби проличават от начина, по който те светят (като верига или като единично пробляскване) на небето, когато са доживели да се превърнат в али (Георгиева 1983).⁵⁾

Превръщането на смока или шарана в змей бележи началния етап от появата на това същество. Неговото развитие обаче продължава. Народната вяра свързва различните му възрасти, които са и етапи в саморазвието на змея, с различни пространства – подземно/ невидимо при змията/рибата, наземно – при появяващия се на хората змей и небесно – при превръщането му в *ала/хала*. Според народното знание “... змеят след дълги години става ала и вече не живее на земята, а по небето и звездите. И звездите, които са виждат да хвърчат по небето, не са друго, освен хали” (Ц. Гинчев, цитиран от Георгиева (1983)). Този житейски път с пространствено измерение от подземието до небето е възможен при доживяването на съответната възраст - от 40 до 100 години за превръщането на змията/рибата в *змей* и след това “дълги години”, неуточнени като брой, за преминаване в друг статус – *ала*. Народните представи за последователността на формите, през които преминава съществото змей в своя дълъг живот, са основата, върху която учените сътворяват идеята за два вида змей – Воден и Слънчев.⁶⁾

Народът ни обаче има версия за по-пряка връзка на змея с небето и със статуса небесен обитател, която се основава на представата за участието на птицата в генезиса на змея. “Змеят се излюпва от яйце, снесено и измътено скришом от кокошка” (Стойнев, 1994).

До тук търсихме в традиционните народни извори отговор на въпроса как, от какво изходно същество (животно) се появява змеят. Веднъж възникнал обаче като вид същество, змеят заживява независим, самостоятелен живот, при което започва да се самовъзпроизвежда. В нашето народно творчество няма мотиви за брачни отношения вътре в змейската общност, макар че според народната вяра тя се състои от змейове и змеици, които се женят помежду си и създават себеподобни. Темата е мимоходом зачената от Димитър Маринов, попаднал на народни вярвания за пренебрегнати от страна на змейове любовни

отношения със змеици, както и за това, че змеицата създава потомство чрез зачеване и раждане (Маринов, 1914). Змейската общност привлича въображението със своята йерархия и по-точно с представата за цар на змейовете, притежател на скъпоценен камък (върху пръстен или корона), чието придобиване прави човека господар на света (Маринов, 1914). Множеството легенди и предания за синове на змеие, които са късни извори, отразяващи предпочитани и засилени контакти на съществото змей с представител на човешкия род, не уточняват дали потомството е с изцяло змейско потекло или със смесено змейско-човешко.

Като специален етап във възпроизводството на змея се очертава онзи, който е белязан от брачната или извънбрачна връзка на змей и човек. Какво ще се роди от връзката на змей и човешко същество от женски род, зависи от това какъв е брачният статус на човешкото същество и в каква среда се ражда потомството на змея. От змей, който се жени за мома, като я отвежда в пещерата си, се раждат “момчета и момичета, които са пак змийчета” (Маринов, 1914). Ако любената от змея жена е омъжена, той не я отвежда в пещера, оставя я в къщата на мъжа ѝ, а родените там от връзката ѝ със змея деца са “змей-човеци, юнаци, с крила” (Маринов, 1914). Според народната вяра бременността, причинена от змей, е по-продължителна от нормалната. Тя продължава 11 месеца. По-сложна и с по-сериозни последици е връзката на змеица с човешко същество от мъжки пол. Запазени са спомени за любени от змеица момци, но няма примери за техни връзки с женени мъже. Подобно непозволено съжителство, което змеицата “прави скришом от мъжа си змея” също води до появата на деца: “От това съвокупление на змеицата с момци тя ражда: ако е момче, ставало човек-змей, ако ли е момиче – змеица. Тия деца обаче тя ражда тайно някъде в някоя отставена пещера и ги кърми скритом от мъжа си. Повечето обаче змеици са гледали да не зачнуват деца” (Маринов, 1914). Няма как да се

отговори на въпроса дали змеиците са избягвали изобщо или само от момци, т.е. от хора да “зачнуват деца”, но това твърдение е многозначително. То би могло да означава някаква криза на възпроизводството вътре в змейската общност, принудила змейовете да създават потомство чрез човешки същества.

Някак в сянката на по-известния и по-разпространен мотив за произхода на змея от змия, доказателство за което се търси и в еднакво звучащите нарицателни за двата вида същества, се спотайва не особено популярният мотив за произхода на змея от *човек*. В събраните от братя Миладиновци материали, а и в *Сборниците за народни умотрования* се срещат вярвания, че “змейовете са родени от добри, а ламите от лоши хора и били носени в корема 15-20 месеца. Змеят е мъжко, а ламята момиче” (Георгиева, 1983).

Освен на условия от морално-етично естество, хората, от които се раждат змейове, трябва да отговорят и на някои други предварителни изисквания, едно от които е да са “сирак в корем”. “Змейовете имат човешки произход или даже са хора, обикновено *посмъртничета*, деца, останали сираци преди да се родят” (Георгиева, 1983). Това е един от начините същество, създадено от хора, да бъде назовавано змей. Причината е, че по съдба то се родее с отвъдното чрез смъртта. Тази принадлежност на посмъртничето към двата свята го прави родствен на змея, а в очите на хората го идентифицира със змея.

Змеят от Магурата е описан от “очевидец” “като гол мъж, но с крила. Като излязъл от пещерата, полетял, полетял и се прибрал” (Жалов, 2011). Дали обаче тази антропоморфна форма е доказателство за неговия произход от човек или е въпрос на преобразяване – форма, която самият змей използва при общуване с хора или след оцеляването си в изцяло човешка среда? Ще се спрем по-подробно на тази особеност в поведението на змея, когато представим образите му, а тук мимоходом

ще отбележим близостта, основоваща се на голотата, между змея от Магурата и голите момци от обряда “гонене на змей”, типичен за Северозападна България (Малчев, 2009).

Може би към някаква генетична връзка между човек и змей отвеждат примерите от българските митични песни за възможното преобразяване не само на змея в човек, но и на човека в змей. Известен е образът на змей, който от кръста нагоре е човек, а от кръста надолу – змия. В същия образ обаче чрез магия може да се окаже и човек – “От кръста нагоре млад Стоян, а надолу – пъстър смок.”⁷⁾

За змей, който е прозлязъл от омагьосан човек, се споменава в материали от с. Югово. Според една от версиите за юговския змей, той бил “... змей омагьосан, няк `ъв царски син, омагьосан на змей, през деня е момък, през нощта е змей” (Малчев, 2008).

Народните представи за произхода на змей от човек, които са документирани и въведени в научно обръщение, не са привличали досега изследователския интерес. Не е излишно обаче да се върнем към Димитър Маринов и да се запитаме защо той характеризира змея като “сврѣхчовешко същество”? Човешкото у змея той открива във факта, че това същество прилича на човек по много неща – “яде, пие, жени се, ражда, па и умира” (Маринов, 1914). Никъде обаче този наш етнограф не попада на народни знания и вярвания, че змеят произлиза от човек. Определението “сврѣх” би могло да означава, че змеят е нещо по-висше, нещо повече от човека, а и нещо предхождащо човека. И следователно нещо, на което човекът подражава, като яде, пие, размножава се, жени се, умира. Евентуалният отговор на питането за змея-сврѣхчовек би могъл да се търси в образа на обредния персонаж “змей”. Откриваме го в една модификация на обряда “гонене на змей” от с. Черешовица, Монтанско, наречена от изследователите дневно смехово празнично действие от карнавален тип. Неговата цел е не толкова да гони змея (не се

осъзнава вече връзката между поливането на змея с отвара от разделни билки, пръскането му с урина или с плюнка – все течности, които водят до прогонване или унищожаване на змея), а да го плаши и да се глуми над него. В материалите от Черешовица обредният персонаж “змея” впечатлява със своеобразието си: “Ерген и мома, они се избират по желание, се обличат – ергена у женски дреи, а момата у мъжки и праат змейо. (Те представляват, те са “змея”- бел. зап.) Двамата одат и другите с ни. Окат: Е, бре, де бре, е бре, Змейо”(…) Они другите ги плискат двамата, дека представят змейо” (Малчев, 2009).

“Змеят” обреден персонаж от Черешовица, по своята сложно-съставна външност/същност е най-близо до андрогина – съществото, което възплъщава мъжкото и женското начало. И тази връзка при обредното лице “змея” е двойно подчертана – посредством травестирането с дрехите на другия пол, където цялостта е изразена чрез кода на облеклото. И още веднъж чрез сдвояването на травестираните мома и момък в обредния персонаж “змея”.

Ако се доверим на прозрението, че змеят произлиза от човек, следва въпросът от кой човек? От човека, представител на по-ранни стадии на антропогенезиса, който в своята трансформация минава през разделяне и относително самостоятелен живот на мъжкото и на женското начало в изначално общата си телесна форма или от човек, представител на нашия расов тип? Обредният персонаж “змея” е своеобразен нагледен отговор. В този смисъл е достоверно схващането, че змеят произлиза не просто от човек, а от свръхчовек и независимо от вътрешновидовите трансформации на последния, през цялото си съществуване запазва връзка със свръхестественото, което означава близост до всички стихии и възплътените чрез тях форми на живот. Кога, как, на кой етап и защо в народната мисъл се е загнездило убеждението за произхода на съществото змея от животно не е известно. Твърде е

възможно то, убеждението, да е възникнало от незнание поради вторично подивяване или ограничаване на интелектуалните възможности на човека от нашия расов тип, от една страна, а от друга – под влияние на хибридни образи, създадени от човечеството като изразители на определени идеи, които образи впоследствие придобиват статута на природни същества.

Образът на змея

Как го описват българските легенди и предания? Винаги през погледа и чрез впечатленията на змейовата невяста и в редки случаи на змейовата тъща, повикана, за да бабува (Марков, 2002). Разказите им би трябвало да се оценяват с подобаващо внимание дотолкова, доколкото те са единствените извори за пряко общуване със змея в неговата собствена среда. Друг източник на информация за облика на змея са изключително редките разкази на “очевидци”, оказали се неволни зрители на неговата поява (Жалов, 2011; Живкова, 2011).

За образа на змея по-правилно е да се мисли в множествено число. Според едни представи и впечатления той включва изцяло зооморфни, според други - изцяло антропоморфни черти, а според трети е съчетание от животинско-човешки черти, които в различните легенди са дозирани като съотношение по различен начин. Третият тип образ е определян от изследователите като хибриден. Същественият въпрос е дали те, обобщавайки откъслечните “сведения”, не се изявяват и като съвременни сътворци на змеевия образ.⁸⁾ В опита си да постигнем известна яснота, би трябвало да осмислим разликата между автентичния вид на съществото (вид, облик, форма, която то придобива по рождение и с която се явява в собствената си среда) и образите, в които то се преобразява. Анализът на изворите показва, че един и същ змей се явява в образа на *чудовище* (чиято форма съчетава части от змея/риба, птица и

сухоземно животно/човек), на конкретно *животно*, на *природно явление* (светкавица, облак, вихрушка, растение), на *човек*. Външният вид за змея зависи от състоянията видимост/невидимост, будност/сън. Той (видът) е обусловен и от времето на появата му в денонощия (нощ) и в годишния цикъл (лято).

Ето и рано въведения в научно обръщение образ на змея като *чудовище*: “Народната вяра представлява змея като много голямо чудовище – змия, покрита с люспи като на риба; има крила, четири крака като у гуцера” (Маринов, 1914). “Някъде се мисли, че змеят е огромна змия с криле, но на челото си има едно око; има и опашка, широка три пръсте” (Маринов, 1914). Всъщност забелязва се известно отклонение от научно канонизирания образ на змея-чудовище. Липсва човешката съставка. Много показателен е късният образ, който онагледява триединството човек-риба/змия – птица, без да го обвързва с представата за чудовище. Змей Горянин (обитаващ пещера в землището на с. Скребатно, Гоце Делчевско) според първите впечатления на лична мома Фидана, която му пристанала, бил “един мъж с дълбоки очи”. След като го опознава по-подробно като негова невеста и майка на чедото му, тя го описва на своите съселяни така: “...прилича на човек, само че е с две глави по-висок, лицето му е загоряло от светкавиците – неговото оръжие. Тялото му до шията е покрито със сребристи люспици, които силно блестят, а под мишниците си има малки, но яки златни крила”(Марков, 2002). Оказва се, че люспестата обвивка е нещо като дреха, която при желание може да се придобие и от змейовата съпруга чрез обливане на тялото ѝ със “змийски огън”. Подобно външно преобразяване е свързано с усещане за голяма сила.

Друг пример за очовечаване на чудовището се открива в материали от Северозападна България. В с. Мартиново, Монтанско, може би не без връзка с факта, че змеят е от “смесен” произход, е описан

следният негов образ: “От змица и мъж се родило дете с крилца под мишките и змейска глава – колкото детска главичка, с огнени очи” (Малчев, 2009). За антропоморфизация на чудовището свидетелства и образът от с. Замфирово, Монтанско: “Змейо е човек, ама има крила големи” (Малчев, 2009). Той покрива образа на змея от Магурата: “...гол човек, но с крила” (Жалов, 2011). Запазил единствено крилата, този образ окончателно се откъсва от представата за чудовище. Той съвпада или е много близък до библейския образ на ангела.

Чудовището-змей в традиционните представи на българина, опазени до края на ХХ и първите години на ХХІ век, покрива образа на т.нар. в световната митология “крилата змия”. Теренни материали от с. Мартиново, обл. Монтана, събирани през 1981 г., показват змея в следния вид: “С крила, змийска глава, како лети, така се образуват искре от него. Нема форма само на змей” (Малчев, 2009). По време на същата етнографска експедиция в Черешовица образът на змея е представен с още подробности: “Голем дрт смок не умрел и станал змей. Кога го не е виждал човек такъв смок, става змей. Представлява голям смок с крила. Змейо като лети – свети като самолето при ношното време” (Малчев, 2009).

Друга разновидност на “непълния” образ на чудовището-змей включва в обща фигура змията и човека. Много популярна, благодарение и на песенното народно творчество, е представата, че змеят е “от кръста нагоре красив момък, от кръста надолу – шарен смок” (Стойнев, 1994). В Родопите е известен вариат с “обърнато” разположение на човешката и змийската съставка: “Синът на змея от кръста нагоре е змей с едно око, а от кръста надолу – човек” (Троева-Григорова, 2003).

Може би най-логичното развитие на представата за змея-чудовище се открива в някои от вариантите на преданията за Юговския змей. Там се среща откровеното признание, че образът на чудовището е

неясен и по-точно отсъстващ: “Тя го видяла като змей, ама чудовище, лежи там, дъе да знам (...) какво представлява точно, не мога ти кажа. И оттам насетне змея го няма във Змеева дупка, много хора са ходили” (Малчев, 2008).

Освен в образа на чудовище, което означава същество, чиято форма съчетава части от няколко животни, много разпространена в традиционната ни култура е представата, че змеят може и на практика възприема образите на *животни* от реалния свят. Змеица се явява пред овчарите в образа на мечка стръвница, а пред любения от нея овчар – като мома (Маринов 1914). Змеят от пещерата Драганчовица край с. Гложене, Тетевенско е с изцяло зооморфен вид – огромен, със златна грива и с опашка. Опашат е и змеят от м. Русен камък край с. Русокастро. Зооморфният образ на змея върви в комплект с по-различна психическа характеристика. Змеят от пещерата Драганчовица се гневи на девойката, която не го обича и не иска да го замени с любимия момък, и в гнева си стига дотам, че я вкаменява на дъното на пещерата, а сам отлита незнайно къде. Змеят от Русен камък е обидчив на тема външност. Той отвлича онази мома, която се присмяла на опашката му (Марков, 2002).

Противоречиви са сведенията за животинския образ на Юговския змей, а парадоксалното в случая е, че той не е виждан от никого, но е описан по два начина – като костенурка и като змия. “Змеят никога не го е видял. Но според описанията – много груба кожа, нарязана като люспи като на костенурка, на зеленикави петна, глъвътъ – плоска, тука на носъ има връхче нагоре. Изглежда, че е доста голям” (Малчев, 2008). По-често споменаваният в разказите на юговчани образ е за змия, при това винаги смок: “...и действително на поляната спи един голям змей” (Малчев, 2008); “та отишла – един смок навит голям там и спи (Малчев, 2008); “А пък той имало там змей, който е бил прокълнат, та станал на змей, на смок, такова нещо му е тялото. И когато се събуди, е ерген хубав, ага

заспи – змей, смок” (Малчев, 2008); “И тя казала на майка хи как се преобръща на змей, кат го гльедаш ерген, и стане на змей, навива съ така” (Малчев, 2008).

В Родопите змеят се свързва с образа на *птица*. Прилича на орел, но по-черен от истинската птица. Среща се и представата за него като за голямо лъскаво пиле (Георгиева, 1983). Има също примери за метонимично представяне на змея-птица, когато образът е редуциран до птиче перо (Троева-Григорова, 2003).

Не са редки и случаите на идентифициране на змея с *природно явление* във вид на светкавица, облак, вихрушка или растение. Образ на светещо небесно тяло (метеор, звезда) или на небесна светлина във формата на светкавица, огнено кълбо, огнено кросно змеят придобива на своя възрастов стадий *ала* (Георгиева, 1983). Според разкази на хора, отрасли в подножието на планината Славянка (преди наричана Али ботуш), Груфаловият змей се задава под формата на светкавица и оставя огнена дия между местностите Груфала и Фъркалица, откъдето отвлича момата-жетварка. “Отгоре, откъм църквата “Св. Димитър” се вижда светкавица . Огнена дия към Груфала. Оттам вече Груфаловия змей” (Симеонова, 2008).

Не е еднозначна връзката змей-облак. Според едни представи “облачето е змей (*СбНУ*, т. XII, с. 160 по Георгиева (1983); Троева-Григорова, 2003), според други – облакът е дом на змея (Малчев, 2009).

Като че ли по-често срещана е представата, че змеят приема образа на вихрушка. От разкази за Юговския змей се разбира, че той се появява на хорото, което младите правят на Св. Пантелей: “Кат са играли и по едно време се спуска една ветрушка. А така. Спуска се една ветрушка. Пък времето е ясно, не се чува нищо друго, само чуло се свистене, така една ветрушка, и най-хубавата мома, която била на хорото, гльедат я, както е била на хорото, и се издига....Момата

изчезнала. Изчезва момата” (Малчев, 2008). Някои автори са склонни да обвържат този образ с антично потекло, който е образ на превъплъщаване, с фазите на денонощието (Троева-Григорова, 2003).⁹⁾

Скромно присъствие в галерията от образи на змея имат ония, които го свързват с *растителното царство*. Битуват представи, че змеят може да се превръща в китка или венец, а ламята – в голямо буково дърво (Троева-Григорова, 2003).

Образът, в който змеят се показва на избраното от него човешко същество (мома, жена, момък), е изцяло антропоморфен, като в някои случаи създава впечатление за някакви липси, а в друг - за добавки, които го правят близък на споменатите по-горе хибридни образи. Змеят от м. Момски камък (край с. Г. Желязна, Троянско) е представен чрез два различни образа. Според единия вариант в образа му на красив момък има нещо недовършено – той е с една дупка на носа, а според втория вариант той е полу-човек, полу-змей (Марков, 2002). Съществуват и представи за несъразмерност на определени части от човешкия образ на змея или за атрофирани “органи”, които отвеждат към образа на змея–птица. Традицията ни сочи примери от живота, в които става дума не за образ, а за конкретни, поименно назовани хора. Във Велешко се споменава човекът-змей, син на змей и в същото време син на Божко вълнара, със следния вид: “Бил с глава като шиник, с големи очи”. Друг син на змей “бил като всички хора, но с крилца под мишниците” (Георгиева, 1983).

Най-често срещаният образ на змей в легендарно-песенните мотиви “любена от змей” и “змейова женитба” е образът на красив *момък* - млад мъж, определян и като юнак (СБНУ, т. XXXIX, с. 51, по Георгиева (1983)). В нередки случаи той се представя и като конник. Змеят от с. Пирин се явил на Великденското хоро, като човек, яхнал кон. И така като конник вдигнал и отвлякал хубавицата (Георгиева, 1983). На

тежката “змейова сватба” “змейовете са на бели хатове, а змииците в златни кочии (каляски); за булката има особна златна кочия (каляска) (Маринов, 1914).

Повсеместно е схващането, че както на хорото, така и нощем, когато посещава дома на момата, змеят приема образа на съвършен мъж, поради което е неразпознаваем. “Той дохожда при нея нощто време и когато е при нея той е момък красив и тя го вижда, а за другите домашни той е невидим” (Маринов, 1914). Ето примери от записания в няколко версии разказ за Юговския змей: “Обаче то се явява като ерген, не като змей, и момата никога не го е виждала в друга форма, то винаги е бил като мъж” (Малчев, 2008). “Йергенин там такава имало, пък то бил някакъв си змей” (Малчев, 2008).

Змеят в антропоморфния си вид почти без изключение е красив. Змеят от известната пещера Магурата изглежда в очите на отвлечената мома като “много хубав момък”. Това е и основната причина някои моми да поемат риска на пристануши, каквато в една от версиите е момата от легендата за Юговския змей. Тя пристава на змея, защото го вижда като красив ерген (Малчев, 2008).

Взаимоотношението змей - човешко същество

Един от най-известните мотиви в митичните песни, широко застъпен също в предания, легенди и разкази за житейски истории, е този за любовта на змея и женитбата му с представител на човешкия род. “Змейовете, макар че имат змеици, но много обичат да залибват и да открадват моми и невести, обикновено най-красивите. Също и змеиците изневеряват на мъжете си, та залибват момци, най-красивите, само че те не ги зимат със себе си, както това правят змейовете, а самички идат при момците” (Маринов, 1914).

Змейовата невеста, поне в легендите и преданията за множеството планински местности със *змейови къщи*, винаги е човешко същество в женитбена възраст – мома. Два са вариантите за обвързването ѝ със змея – момата доброволно отива при него, привлечена от неговата загадъчност, сила и хубост, или е отвлечена насила, при което може и да не се стигне до брачно съжителство. За недоброволно съжителство със змея свидетелстват всички текстове на устното народно творчество, в които се споменава извор на дъното на пещера или в подножието на скала, възникнал от сълзите на отвлечената мома.

По повод на брачните връзки между змейове и дъщери на хора заслужава да се вгледаме от какви семейства произлизат момите. Обикновено данните са за непълно семейство, което споменава единствено майката и в редки случаи някоя буля. Майките на любени от змей моми разбират от разделни билки, те имат знания как може да бъде надхитрен или унищожен змеят, което навежда на предположението, че змеевите избраници произлизат от семейство на магьосница, лечителка, биларка. То (предположението) се потвърждава от многобройните, некомментиран досега в подобна светлина извори. Майката веднага след разказа на дъщеря си за “мъжа”, с когото живее, разбира, че става дума за змей. Нещо повече, тя знае как по очевиден начин да убеди дъщеря си в своята правота и как да убие “зет си”. Това са знания на опитно човешко същество, вероятно изпробвани и проверени. В една от версиите за Юговския змей майката недвусмислено е наречена магьосница: “И старата била някаква магьосница, майката, какво правила, какво направила и дала адна муска” (Малчев, 2008).

Много съществен освен въпросът за семейния произход е и въпросът какви са и как изглеждат змейовите избраници. Без изключение те са красиви, лични, работливи, приказливи, гласовити и първи на хорото. Въведени в змейовия дом (пещерата), те придобиват и

нещо от характеристиката на т.нар. неродена мома – съществото, което сякаш е изтъкано от светлина. Това иде да подсказже, че изборът едва ли е съвсем случаен и едва ли се дължи само на видимите качества на момата. Вероятно има и причини за избора, които опират до нейното родство с изходни природни дадености, с които и самият змей се идентифицира. Тук може би имената на доброволно последвалите змея или на отвлечените (Росица, Петра, Руса, Драгана, Фидана) са някакъв код към истинската им същност – персонификация на стихии: земя (камък), вода (роса), растителност (фиданка), светлина¹⁰) (метафорично загатната чрез цвета на косата).

Според нашата народна вяра причините за превръщането на една мома в змеева избраница се коренят в някои особености, произтичащи от времето на зачатие, статуса при раждането и отклоненията от забраните при отглеждането на дете. От етнографски проучвания знаем, че “Змеят залюбва девойка, зачената или родена с него на един ден” (Георгиева, 1983). Тя, според представите на нашия народ, е своеобразен космически близък на змея или по друг начин казано змейт и момата са едномесечета, което ги прави съдбовно свързани още при зачеването им. По-горе беше споменато, че тъй наречените *посмъртничета*, т.е. деца, които са осиротели преди да се родят, се причисляват по потекло към общността на змейовете. Примери за залибване и отвличане на моми, които се появяват на тоя свят със статута “*сирак в корем*” не са описани, вероятно защото не са търсени подробности за отвлечените. Подобна насоченост на мисълта откроява генетичната обвързаност на отвлечената мома със смъртта.

Освен генетична, тази обвързаност може да бъде и придобита поради неспазването на ред забрани, задължителни при отглеждане на новороденото. В нашите народни песни се среща мотив за любена от змей мома, която проклина майка си, защото като бебе я е оставяла на

място, където “стъргала хляба”, където “изливат помия и софра се изхвърля” или пък е “мотала прежда над нея” (Георгиева, 1983). Подобно място народът ни определя като *мръсно*. Същевременно то се характеризира като *чуждо, външно* спрямо обитаваното от човека, което пък го прави идентично с пространството, обитавано от змея. Що се отнася до нарушената забрана за извършване на действия над детето, тя напомня за забраната да се подава нещо над покойника, за да не вампиряса. Подобни действия над малкото дете го превръщат може би в някаква разновидност на демон, на същество от отвъдното.

И на трето място неправилното по отношение на традиционния регламент и в този смисъл неприемливо поведение на девойката (мие се с вода, оставена на открито при гръмотевица; излиза навън, когато гърми) я поставя в досег със змея, което пък е възможност за отвличането ѝ (Георгиева, 1983). Веднъж приобщена на практика към пространствено-времевите измерения, в които живее змеят, по силата на метафоричната логика тя му става близка (частично идентична) и той я залюбва.

Доколко любената от змей мома (и невяста) има връзка със смъртта в прекия смисъл на думата, показват всички традиционни народни извори – от песенните мотиви до разказите за поименно известните “змееви либета”. Очевидно тази свръхестествена любов ги разболява и води до скорошната им смърт. Впрочем самото отвличане на момата в пещера също се възприема като умиране. (Богданова & Богданова, 1972; Малчев, 2008).

Наличието обаче на множество мотиви за гостуването на змеевата невяста у родителите ѝ, както и за разделянето ѝ от змея, при което тя продължава живота си в света на хората, затвърждава предположението, че при любовно-брачните връзки между змейове и хора би могло да се говори за смърт не в прекия, а в преносния, символичния смисъл на

думата. Подобна символична смърт е типична за обредите на посвещение. Българската празнично-обредна практика ни дава убедителна илюстрация чрез пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичете, буенец), в които е проследима нееднозначната връзка между мома в женитбена възраст и змей (Колева, 1972). В традиционното българско общество е повсеместно убеждението, че мома, която е лазарувала и се е кумичила, не може да бъде отвлечена от змей. “Кумиченето става да запази момата от змея; която мома се кумичи, нея змей не може да грабне вече.(...) мома, която не лазарува и не се кумичи, не може да се момее; ако се ожени без кумичене, пак ще я грабне змей като булка” (Маринов, 1914).

Защо обаче участието в този обред има отгонващо и предпазно въздействие? За да си отговорим на този въпрос би трябвало отново да се вгледаме в изворите. Къде е змеят по време на обряда и откъде знае той коя мома е лазарувала и коя не, за да се ориентира кого би могъл да отвлече? Още в началото на 70-те години на XX век Татяна Колева въз основа на богат български емпиричен материал стигна до заключението, че първичната функция на пролетните момински обичаи е посветителна, че е посвещаване в брачно-полови отношения и че дава право и регламентира именно подобен тип отношения. Идеята, че пролетните момински обичаи са древна своеобразна наша форма за инициация на същества от женски пол, достигнали полова зрялост, се възприе и наложи в българската етнографска наука (Колева, 1972; Георгиева, 1983). Инициацията е свързана с представата за временна смърт, след възкръсването от която съществото е с нов социален статус. Иницирането е еднократно, включването в него е възможно само при наличието на полова зрялост, а участието в обряда превръща *подевката* в *съвършена мома* с право да встъпва в брак. Инициацията се извършва в точно определено календарно-празнично време, на определено място

(винаги край вода), при определен йерархичен състав на женската общност: моми-подевки и преминала през инициацията – лазарувала вече мома, която най-често е и годеница; млада булка и само в определени райони на страната – възрастна жена (Колева, 1972). Тази по-опитна и по-възрастна жена, преминала през някои или през всички стадии на предбрачното и брачно общуване, запознава момите с нещата, които те трябва да зная, когато встъпват в предстоящата им роля на невести. Всъщност по време на обряда момите вече се идентифицират с невести, т.е. с ролята, която извън празнично-обредното време им предстои да поемат. Подобна идентификация по материали от XIX и XX век се постига чрез кода на облеклото. “Всяка лазарка се облича в невестинска премяна – на млада булка, която се е омъжила през годината. Ако няма толкова млади булки, лазарките вземат премяната и на други омъжени – две или три години преди това. По някои места в България лазарките остават в моминските си дрехи, но задължително носят невестинска риза, на главата поставят невестински накити и невестински кърпи на пояса” (Колева, 1972). Задължителната за лазаруващите невестинска риза е ризата от свождането, със знака за “честта”. Тя се пази цял живот. С нея омъжената жена в миналото е била погребвана. Задължителното носене на такава риза от лазарката я представя като невеста, т.е. като минала през свождането, а това логично отвежда към представи за ролята на другия пол. Известно е, че в своя традиционен вариант пролетните обичаи лазаруване, кумичене и буенец включват само моми. “Присъствието” на другия пол обаче се онагледява чрез подходяща дегизировка и атрибути на обредните лица “лазарова булка”, “зет”, “младоженек”, “кум”, чиято роля са поемали предрешени моми. Персонажът “лазарова булка”, който съвместява мъжки (кривак, балтия) и женски (невестински превес) елементи в дегизировката, онагледява сливането на мъжкото и женското начало,

което между впрочем се постига чрез свождането. Подобно онагледено единство се открива в друг обреден персонаж – змея от с. Черешовица, Монтанско от обичая “Гонене на змей”. Дали персонажът “лазарова булка” не е далечен отглас от обредно свождане, в което змеят е персонификация на мъжкото начало и участието му по превръщането на момите в невести съвсем не е символично? Вероятно в тази насока би трябвало да се задълбочат проучванията на иначе изнесената на преден план в множество съвременни проучвания сексуална функция на змея.

Има ли в изворите някаква следа за възможно присъствие или намеса на змей в пролетните момински обреди. “Като се свърши кумиченето, сега вече имат кумица и момите се не боят от змей. До дете се свърши кумиченето, всички се боят, че змей може от невидено да долети и да грабне някоя мома; сега вече тоя страх няма” (Маринов, 1914).

Оказва се, че именно участието в последния от пролетните момински обичаи – кумиченето, осигурява на момата безопасно моминство и нормална човешка брачна връзка. Защо именно кумиченето и какъв е истинският смисъл на тая лексема? Не е ли подвеждащо да се мисли, че името на обреди се извежда от обредния персонаж “кумица”? Възможно ли е зад това название да се крие древно забравено и преосмислено съдържание? Към подобни размисли подтиква песен, която се пее на Буенец и между впрочем е единствената, в която се споменава за змей. Описаният от Димитър Маринов *Буенец* е обред, който се изпълнява през Великите пости. Изпълнението на този обред, в който вземат участие само моми, започва от Средопостница, а някъде от Св. 40 (т.е. Младенци на 9 март) и се играе до петък срещу Лазарица (Маринов, 1914). На един по-ранен стадий пролетните момински обичаи, които изцяло попадат във времето на Великия пост, са били изпълнявани в следната последователност: буенец/боенец – от Младенци до петъка

преди Лазаровден; лазаруване – на самия Лазаровден; кумичене – на Цветница/Връбница, с което приключва посвещаването на момите в тайните на брака, който им предстои.

В песен, която се изпълнява по време на обряда Буенец, се открива мотивът за мома, любена и отвлечена от змей. “Тодоро льо, Омано, Тодоро льо, Кумано”. Тая мома е любена от змей в продължение на девет години, а в момента, в който тя прави това признание пред съседките си, тежки мъгли покриват и отвлечат Тодора. Дотук нищо ново. По-различното е, че змеят и сватбарите му идват под формата на гъста мъгла, а не на ветрушка, както е в други песни или легенди. Новото е в обяснителната бележка на Димитър Маринов под линия: “Омано и Кумано са епитети. Омана и кумана се казва на мома или булка, която е омагьосана чрез билките оман и кумуника. Тодора е била омагьосана от змея, т.е. запазена от него за неговата жена, и никой момък не е смее да я либи” (Маринов, 1914). Не са ли всичките участнички в обряда кумичене, който е задължителен, в статуса на Омани и Кумани? Не са ли те по време на посвещаването змееви либета и змееви невести? И именно минаването през подобен тип взаимоотношения ги прави впоследствие безразлични на змея. Преди да бъде либена от момък, момата е либена от змей. Това я прави съвършена мома, подготвена за любовно-брачна връзка в собствената си среда.

Потомство

Змеят не само се жени, но и създава потомство от земна жена. Други партньори (змеици) за брачно общуване поне по повод на змейовете, оставили следи в изследваните от Марков в края на ХХ век български планини (Марков, 2002), не са посочени. В този смисъл поддържането на отношения между змейове и хора е единственият начин за възпроизводството на първите, както и за адаптацията им към

условия за живот, благоприятни за човека. Общуването на змея с хората не се свежда само до отвличането на моми, чрез които се сдобива с наследници. Подобен краен резултат е възможен само ако има човешка среда, която ражда и отглежда моми, достойни за змейови невести. Затова, според други легенди и предания, змеят се грижи за оцеляването на определена човешка общност, като пази нейната реколта и стока от посегателствата на себеподобни същества (лами, хали, змейове).

В легендите и преданията се откриват бегли податки за характера на този тип същества. Змей Горянин “е незлоблив и ако не го разсърдиш, зло не прави”. Когато обаче невястата му е отнета чрез въздействието на разделни билки, след като изчаква известно време, той наказва селото със суша и глад. Примерите за задържане на гостуваща у родителите си змейова невяста представят отношенията като конфликтни и пагубни за хората. Подобни случаи водят до осъзнаване на факта, че змеят има власт над хората и я налага, когато неговите очаквания не са изпълнени. Не е злопамятен и наказанието му не трае вечно. Когато си прибира жената и детето, той връща водата, а оттам и плодородието на земята.

Нарицателното име за детето на змея е *витек/витяк*. Любопитен е фактът, че възпятото в народното творчество потомството на змея винаги е мъжко. Родословието му по възходяща линия, т.е. по посока на предците, също е илюстрирано само чрез представители на мъжкия пол – споменава се за баща, но не и за майка на змея.

Освен потомци, родени в пещарата от отвличената мома и израсли в “змеевото царство”, изворите сочат многобройни конкретни примери за раждане на деца от змей, които живеят в човешка среда. Основният белег за змейски произход на детето е наличието на крилца под мишниците. Другите отличия са голяма глава (като шиник), големи очи, силен поглед, силен глас, огромна физическа сила. Показателен за

поименно посочвани хора-змейове е примерът за овчаря Траян от с. Крушево, Демирхисарско, който се провиквал от планината Али-ботуш и се чувало в селото. Същият бил в състояние да руши скали (Георгиева, 1983), поради което бива оприличаван на Крали Марко.

Дали раждането на деца от смесен (змейско-човешки произход) е въпрос на прекалено развихрена народна фантазия? И ако това е така, защо според нашата традиция детето, родено с крилца, се облича в специална ризка? Съществуването на практика, определяна като магична, със строго регламентирани изискванията към участниците, временно и начина на приготвяне на ризката (Георгиева, 1983),¹¹⁾ говори в полза на житейските реалности. Народът ни не просто вярва във възможността в човешка среда да се появи наследник на змей, но и знае как трябва да се държи в подобен случай. Ризката е само един от примерите. Късните извори, които я споменават, не обясняват с каква цел се прави – да създаде благоприятна за неговия растеж среда, подобаваща на змейския му произход или да предпази хората от това същество? При всички случаи ризката е белег за различността на подобно същество, но каква е истинската ѝ функция?

По всяка вероятност първоначално общуването със змея е било не само полезно, но и престижно за човека. И е било възможно, само ако човекът се уподоби на змея, “стане змей/змеица”. Това ще да е била и първоначалната функция на обредите за преминаване, някои от които (лазаруване, кумичене, буенец) показват изначалната роля на змея за въвеждането на полово съзрялата девойка в тайните на брачното общуване.¹²⁾

Подходящ, но неосмислен в подобна насока от изследователите си пример за инициация на момците чрез превръщането им в “змейове” е обредът “гонене на змей”. През 80-те години на XX век са записани спомени за гоненето на змей, а обичаят е характеризирани от своите

изследователи като нощен, несмехови вариант, близък до традиционния му вид, чиито участници са един старец и група момци. Момците, които гонят змея, като че ли се уподобяват на него – те са голи, но преминали и следователно обгърнати от огън и вода, безмълвни (не бива да говорят) и “невидими” (не бива да бъдат виждани от съселяните си в този вид). Обредът по превръщането на момците в змеегонци чрез обикалянето им с горяща слама, се извършва от старец, наречен *палич*. Змеегонецът обаче не е ли също змей? Или поне обредно превърнат в нещо като змей, уподобен на змей, защото само в това си качество би могъл да се бори с реалния змей? Но защо по начало се гони змеят? Защото е лош и върши злини или защото е стар и просто трябва да бъде заменен от млад активен добротворец? В обряда “Гонене на змей” персонификация на остарелия змей би трябвало да бъде *палича*, който след като показва как се пали и се гаси *нов, жив, божи огън*, бива хвърлен във водите на реката и загърбен с бяг от момците. А голият, невидим и безмълвен момък, който преминава през огън и вода или се приобщава към тях с помощта на опитно възрастно същество (палич) от същия пол е идентичен с *новия змей*. От всичко казано дотук излиза, че в някакво далечно минало смисълът на обичая е бил не гонене изобщо, а отстраняване на стария змей чрез подновяването му с млад. Той се избира от групата на момците, а първоначалната цел на обредното действие е “превръщането му в змей”, който на много по-късен етап се осмисля като негова противоположност, а именно змеегонец или змееборец (Малчев, 2009).¹³⁾

Изначалният смисъл на обичаите и обредите, свързани с гоненето, унощожаването или предпазването от посегателства на змей, които по своята същност са инициации, е приобщаване към змейското начало чрез уподобяване или общуване с него (Симеонова, 2010б; 2011б). На някакъв етап от взаимоотношенията *змей-човек* човекът започва да действа за

прекрътяването им. Човешкият фактор не бива да се подценява. От едно взаимоотношение съжителство между змейове и хора, което първоначално вероятно се е възприемало като задължително, наложително, изгодно и престижно, се върви към обособяване на изцяло човешка (като генезис) общност, чрез табуизиране на брачните връзки и ограничаване на стопанската зависимост от змея. После настъпва време (според легендите то съвпада с изнамирането на огнестрелното оръжие), когато змейовете се оттеглят вдън гора, а планините остават владение на техните потомци – исполините. Нека не забравяме, че Крали Марко също е витек – син на змей. Той е свързващата брънка между змея и човека от нашия расов тип. В този смисъл да се говори за окончателно и рязко прекъсване на човешките контакти със змея е прибързано. Към подобна предпазливост в заключенията ни насочва обичаите и обредите, които се преосмислят в съдържателен план и се възпроизвеждат като предпазна мярка срещу вредителството на змея (кумичене, лазарува, гонене на змей, погребване на змея в обичая Герман).

Името на змея

Позовавайки се на изворите, етнографските изследвания засягат и въпроса за названията на змея. В различните райони на страната като синоним на *змей* се срещат названията *змей*, *аждер*, *аждарка*, *шаркан*, *юнак* (Стойнев, 1994). В *“Българска народна митология”* се споменава, че змеят, придобил статут на небесно същество, се нарича *ала* (Георгиева, 1983). Възможност да попълним този списък с названия ни разкриват традиционните народни обичаи, извършвани за предотвратяване на сушата. Според традиционните представи на българина сушата е причинена от змей. Той скрива, затваря, задържа водите, с което предизвиква природно бедствие. Традиционни резултатни средства за противодействие са обредите за изгонване на

змея или за погребение на “пожертван пратеник”. Дали е случайност, че едно от имената на глинената фигурка, а и на обряда за измолване на дъжд, известен най-често с названието “Герман” е *Калоян*? (Етнография, 1985),¹⁴⁾ а традиционното название на обичая “Гонене на змей” в Северозападна България (с. Котеновци, Монтанско) е *швикалки* (Малчев, 2009).¹⁵⁾ Синоним за змей в българския език е *ала*,¹⁶⁾ с фонетични варианти *хала кала*. Името Калоян, под което също е познат обредния персонаж/реквизит Герман (и по-точно съставката *Кало*) издава родство със змея. Що се отнася до локалното название *швикалки* на обряда “Гонене на змей”, в него също се открива лексемата *кал* (шви-КАЛ-ки), която като единство на персонаж (змей-ала/кала/хала), действие, време и място има смислово и функционално родство с древен култов център, който според някои песни на “*Веда Словена*” е Кайле–града. А последният е известен с това, че там често гостуват същества, наречени змейове, които са учители, наставници и сътрапезници на владетеля на този град – Има царе. Който пък е “цар на нашите дедове” (Симеонова, 2010б: 2011б).

Прави впечатление, че без изключение отвличената мома, а в някои случаи и съпругът змей, ако не е убит при сблъсък с друг змей, преминават в състоянието *вкамняване*. Повсеместно скалите около жилището на змея се възприемат като образи на вкаменена мома, част от нейното тяло (ръка, глава, коса), част от нейното одеяние (вълненик, коланче, косатник). От човешка гледна точка това е видимото доказателство за нейната смърт, а според легендата животът ѝ продължава в пространството на пещерата, откъдето тя пак може да се завърне (при определени условия) временно или да бъде върната и да продължи живота си сред хората. Състоянието *вкамненост* е споменато в легендите без коментар, а възможността за преход от живот към смърт и обратно (при завръщане от пещерата) се коментира в научни

изследвания като отглас от древна вяра (тракийския орфизъм). Дали обаче зад подобни представи не се крият никакви реални възможности за преминаване през различните състояния на живот, които са своеобразна българска илюстрация на съвременната идея за генофонд на човечеството (Мулдашев, 2003).

Исполини

Следващото поколение обитатели на земята и по-конкретно на свещената планина, при това разположили своите домове, землица, стопанства и гробища в най-високите скалисти части – по билото и в подножието на високите върхове (Симеонова, 2010а; 2011а), са потомци на змейове - съществата, чийто образ, както вече споменахме, носи следите на зооморфизма или на незавършената антропоморфна форма. В българска среда най-изявеният представител на това поколение е Крали Марко. Той е основният герой на най-древния пласт на нашия епос. Син на змей, откърмен от самодива, той е с великански размери и мощ. Единственото телесно “доказателство” за змейския му произход са споменаваните малки крила, скрити под мишниците му. Те обаче като че ли са съвсем закърнели. Не чрез тях, а с помощта на коня си Крали Марко бързо преодолява разстоянията в пространството. В сравнение със змея неговият образ в много по-голяма степен е наземен и антропоморфен. Основното му различие спрямо човека от съвременния расов тип е неговият ръст. Крали Марко е представител на едно поколение с исполински вид (Илиев, 1890; 1891) и исполинска сила, към което принадлежат неговите сестра и жена. Образът на истолините (според традиционните представи и вярвания вкаменени или погребани) се свързва почти без изключение с местности, където легендата поставя дома (Марков, 2002)¹⁷⁾ на Крали Марко или сочи следи от неговото присъствие. Това са места във високите скалисти части на планините,

чиито названия Царев връх, Кралев двор, Цареви Порти, връх Васильов недвусмислено ги обвързват със светилища и поселищни комплекси. Що се отнася до прилежащото им пространство (землището на Крали Марко) то (по археологически данни от Балкана) обхваща цялата Васильовска планина, където са открити не само следи от култова, но и от по-разгърната културна дейност в голям комплекс - свещен царски град и култов център. Сходни на обекта от Васильовска планина по метода на аналогията би трябвало да са обектите около Царев връх в Рила, Кралев двор в Пирин, Царски порти в Родопите (Симеонова, 2010а).

Що се отнася до създателите и обитателите на тези култови комплекси и царски градове, впечатление за техните исполински размери създават размерите на т.нар. жидовски гробове. Легенди и предания за подобен тип гробове и гробища се срещат на много места из страната. Особен интерес обаче представлява откритието от Васильовската планина, където се установява връзка между реален археологически обект и местни легенди за произхода му. Става дума за некропол, разлопожен в подножието на връх Васильов, при това съседстващ с археологически документиран поселищен комплекс и рудник. За съжаление Марков не споменава нищо за вида, размера и съдържанието на гробовете. Затова пък легендите са щедри на подробности относно погребаните: “Гробищата се наричат от местното население “елински” и се свързват с живелите тук някога елини или латини. Според друга местна легенда тези огромни хора – великани се наричали капинчовци, защото като ходели по склоновете на Васильовската планина, спъвали се, падали и умирали” (Марков, 2002). Споменаването на елини и латини свидетелства за това, че записът е късен и повлиян от историзъм в опитите за народно интерпетиране на легендарното наследство. По всяка вероятност и названието

“капинчовци”, известно също от етнографски извори, е късна народна етимология, обясняваща причините за изчезването на исполините като тип същества.

Друг нагледен показател за евентуалните размери на исполините са скалните форми, в които те, пак според легендите, са се превърнали. Не са рядкост изворите, в които тези *елини/латини/капинчовци/жидове* са описани като съизмерими с внушителни скални масиви и върхове. Според една легенда от Балкана връх Марагидик е самата вкаменена Маркова сестра. В скалистата му маса народното въображение “вижда” снагата и главата на исполинката. Още едно доказателство за сходство между нашия епичен герой (Крале Марко) и съществата, наречени жидове, идва пак от топонимията (на планината Куманица, дял от Балкана) и обясняващите я легенди: “Непосредствено до Маркова дупка от изток са Малък и Голям Жидов дол, а още по на изток – Жидови равнина. Народната етимология свързва огромните стърчащи каменни блакове с вкаменени, излезли от скалния каньон жидове...”(Марков, 2002).

При поредното вглеждане в названията за митични същества с великански ръст, а именно: *исполини, елини, латини, жидавци, жидове, къпинчовци, песоглавци, цоглавци, цологлавци, буганци*, като техен синоним в етнографски изследвания от XX век се среща и *калоянци* (Стойнев, 1994).¹⁸⁾ От лексикографска гледна точка наименованието *калоянци*, използвано в този контекст, не е било обект на научен коментар. Впрочем липсват целенасочени изследвания не само относно названията, но и относно назованите същества с великански ръст, за които се споменава мимоходом в мотива за сътворението на различните видове хора у Димитър Маринов (Маринов, 1914). В обзорната студия, посветена на народния мироглед и включена в академичното тритомно издание *Етнография на България*, за исполините се споменава под

линия в прегледа на проучванията върху народните вярвания, но не и в мотива за сътворяване на антропоморфното същество. Човекът като етап на формиране, продължителност на живот и резултат с оглед на съвременния облик на човечеството, остава също извън проблемите, на които Иваничка Георгиева посвещава изследването си върху българска народна митология (Хаджиниколов et al., 1985; Георгиева, 1983). При това състояние на етнографска проученост на практика е невъзможно да се обясни съвместяването на исполинската антропоморфна форма с лексемата *калоянци*. Нещата се усложняват от модификацията на образите и от променения смисъл на лексемите, обвързани с тях. На един по-ранен етап самият змей (митично същество, бележещо отрязък от календарното време) е наричан Ала/Кала/Хала, а следите от подобни представи се откриват в средновековните извори и са словообразователна практика. Докато в етнографски извори, събирани през XIX и XX век, лексемата вече е обсебена не от змея, а от змеебореца. Показателно е, че според нашето духовно наследство този митичен персонаж е с измеренията на исполин. Интригуващ въпрос е дали съществата с исполински ръст, наречени *калоянци*, имат нещо общо с урбанизираното пространство Кайле, като негови жители, първоначално оказващи гостоприемство на змейове, а по-късно, може би извън пределите на Кайле, обвързвани с представи за змееборство.

Обобщавайки фрагментарните данни за мястото на исполините в свещената планина, установяваме, че те повтарят съдбата на змейовете – някои от тях умират, като оставят доказателства за съществуването си чрез гробове и гробища. Друга част от тях оставят спомен за себе си, преминавайки в състоянието *вкамененост*. Трети (и това са единични примери като Крали Марко) продължават да живеят, но са се оттеглили далеч: според една версия - в Индия, според друга - обитава българското землище и се крие жив в пещера. Една от легендите я идентифицира с

Маркова дупка край от с. Кулазлий (Марков, 2002).¹⁹⁾ По принцип всяка местност, която извежда името си от това на Крали Марко, по логиката на традиционния народен мироглед би могла да приюти героя, където той да дочака поредната си среща с хората. Изключителната значимост на този мотив се състои в идеята за безсмъртието и за пещерата като място, което съхранява разумния живот под различни форми. По всяка вероятност дълбок смисъл има и названието на местността, където се намира тази пещера. Топонимът Кулазлий вероятно би придобил нови внушения, ако се разчете като фонетичен вариант на топоними, които бележат светите места в обговаряното тук пространство – Кайлас, Кайле (Симеонова 2011б).

За исполините, към които принадлежат Марко, неговата сестра Мара и жена му Елисавета, по легендарни извори се знае, че по подобие на змейовете могат да моделират релефа. И това е постигнато само чрез силата на крайниците. От легенда за м. Остро бърдо край Сопот се научават следните подробности за Марковата жена: “Като удряла камъка с юмрук, юмрукът ѝ се запечатвал в камъка”(Марков, 2002). В този смисъл освен по хубост, тя му била лика-прилика и по сила, и което е още по-важно, “помагала на Марко във войните. Имала боздуган и сабя”. Казаното дотук, а и известното от други песни, легенди и предания, представя Марко като войн, борец, закрилник. Което го уподобява със змея-закрилник или змея-войн.

Но при исполините главният герой е представен и в ролята на стопанин с дом и землище за земеделска дейност. По отношение на дома версиите не са еднозначни. Легендите сочат три местоживелища на героя – върховете Юмрукчал и Чучул и хребета Поленци. Що се отнася до Марковото землище навръх Балкана, то обхваща планински форми, наречени Голям и Малък Купен, Кръстците, Хармана, Амбарица, Маркова воденица. Според находчивото наблюдение на очевидец от

началото на XX в. “така последователно са наредени местностите, както се работи”(Марков, 2002).²⁰⁾ Но “картината от скални форми” има продължение в т. нар. Маркови трапези, Маркови котли, Кралимаркови тасове, което като че ли онагледява резултата от работата. Следите от копитото на коня му, вкамененото седло, плевнята, Крали-Марковото ханче са все каменни образи, чрез които е закрепена представата за Крали Марко като стопанин. И сякаш за да пребъде тази представа нашият народ е създал легенда, че Крали Марко обхожда землището си на Еньовден (Марков, 2002).

Някои от изявите на Крали Марко го представя в ролята му на същество, което има отношение към паметта и “разговарянето” чрез посредничеството на знаци върху камък. Васил Марков привежда един мотив от Кралимарковия епос, който на прав поглед му изглежда странен, защото се оказва, че брат и сестра се “разбират”, като си подхвърлят камъни от Беклемето до Поленци и обратно. Според друга легенда Марко оставя следи върху хвърляните от него камъни, за да го запомнят. Научната интерпретация в случая е, че легендите пазят спомен от древна представа за камъка като носител на информация. За някаква не съвсем ясна връзка на Крали Марко с образа и писмото свидетелства и друг мотив, намерил отражение в топонимията (Писан камък край вр. Чучул). Нека напомним, че при археологически сондаж на обекта Маркова скала (край с. Голен, Гоцделчевско) действително е открит култов обект, където ясно личи кръстообразен знак, изсечен в скалата над пещерния отвор. След интердисциплинарно изследване на обектите, свързани с Крали Марко, е изказана авторска хитопеза, че самото име на този герой на устното народно творчество би могла да означава “Този, който оставя следи”. Тази функция на същество, което оставя следи, му се приписва от легендите, а следите от подобна дейност са очевидни върху почти всички мегалитни паметници. В самото наличие и оформяне

на скалните комплекси се търсят характеристиките на една “монументална протописменост”. Очевидно става дума за изразяване чрез образи. И в този смисъл показателен е примерът с Юмрук-чал (Марков, 2002).²¹⁾

Образи на митопоетичното въображение или реални същества, получили впечатляващо отражение в паметта на човечеството са исполините? Ако заложим на второто допускане, те (според текста на легендите и преданията) имат принос за моделирането на живот на хората чрез личен пример. А той включва сградостроителство, изхранване чрез земеделие и животновъдство, предаване на получения и натрупан опит чрез закрепването му в писмен вид и под формата на впечатляващи трайни (каменни) образи - послания. Дотолкова, доколкото е обвързан с подобни функции, Крали Марко се родее с писаното за Има царе.²²⁾ За образа му на стопанин, обаче, допринасят и други извори – археологически, етнографски, които обвързват българина, където и да се намира той, с древни форми на земеделие, еднозначно съотнесено с планински терени (Добрев, 1991).²³⁾

Исторически проекции

Освен по линия на духовната дейност (като поведение и памет), къде в езика ни, а и в историята ни на българи, могат да се открият следи от феномена Кайле/Има (Симеонова, 2011б). Едва ли в това изследване бихме се вглеждали с такова внимание в българското езиково наследство, ако в текстовете на “*Веда словена*” не се споменаваше, че Кайле е мястото, където слизат и временно пребивават змейове (кали, хали). Основната функция на култовия център Кайле града е да бъде модел за живота на земята. Това означава да натрупа (получи, създаде, съхрани) знания за човека, неговото минало и бъдеще. Означава също механизми за прилагането им в действие и власт, която да налага ред и

да следи за неговото поддържане. Последното е проблем на управлението, а то влиза в действие чрез специализирана институция - държавата. Така стигаме до субекта на държавността – от Бога поставения владетел, създател на народ, който трябва да пренесе във времето и пространството едно послание към човечеството.

От нашето духовно наследство ние вече знаем, че цар на нашите дедове е Има от Кайле града. А от исторически извори знаем за демографската си причастност към народ (Раковски, 1988), който в дълбока древност идва от Азия (където е географски идентифицираната свещена планина Кайлас и все още неидентифицираната планина Имеон) и е известен с името *кимери/кимерийци*. Техните потомци векове по-късно се завръщат на Балканите (и Мала Азия) като завоеватели от Европа, където са се разселили и където са познати под имената *келти* и *галати*. Едно непредубедено вглеждане в тези етноними ни поставя пред изкушението да допуснем, че лексемата *к-ИМ-ери/к-ИМ-ри/ к-ИМ-ерийци*, разчленена по този начин би могла да бъде разчетена и осмислена като “потомци на Има” или “народът на Има”. *Галати* по всяка вероятност е производно от галат (хълм), лексема, отнасяна към древнобългарското езиково наследство, чийто преносен смисъл е “висок”, “издигащ се над околността”. А *Келти* отвежда към лексикално гнездо, възхождащо към изначалния култов център (Кайлас). Това са различни имена на един и същ народ, които в различно историческо време отразяват различни същности – произход от Има, първична пространствена връзка с Кайлас, външен вид – исполини (галати). Според епоса на древните българи именците са наши предци (Микаил Бащу Ибн Шамс Тебир, 1997). Там е проследено как в резултат на собствени развойни тенденции чрез вътрешни прегрупирания те се трансформират в българи, които повтарят извървения от техните предци път от азиатската пещера до Европа.

И така, като се вземе под внимание наследството от изначалната и няколкократно актуализирана “прародината” (територия, означена с производни от етнонима българи), локализирана някъде в съседство със свещената планина Кайлас, където витае духът на Има, следи от него в днешните предели на българите би трябвало да се очакват в сферата на държавността, поминъците и организацията на стопанския живот, култа и книжовността (Симеонова, 2011б). Онова място е не просто изходна точка на поредното ни разселване по света. Там се търсят началата на една древна традиция, която включва освен всичко друго идеи за управление и управленски практики, осъществени чрез държава. А държавотворчеството на българите не е мит, то е документиран и признат исторически факт (Добрев, 1991).²⁴⁾ Много любопитна подробност е датираното начало на най-старата държава на българи в Азия. Според Петър Добрев по индийски източници то е отнесено към VIII-VII в. пр. Хр. Междувременно с VIII в. пр. Хр. се свързва идването на кимерийците в днешните наши и съседни нам земи и появата по тези места на ранните държавни образувания на траките.

Освен древна и дълга, държавническата традиция на българите е трайна (първата държава е оцеляла 13-14 века, днешната българската държава има същата продължителност) и плодovита (Добрев, 1994).²⁵⁾ След “най-старата” са изредени Стара Велика България (между Кавказ и Днепър), Волжко-Камска България, Дунавска България, върху чиято територия до ден днешен продължават да се роят държави и държавици. Характерна особеност на всички български държави е тяхната устойчивост във времето. Но тази вкоренена държавническа традиция предполага механизъм за формиране на държавници. Би трябвало да съществува институция, подготвяща хора, които чрез поредица от изпитания да докажат годността си за високата отговорност. На подобно предположение навежда разгаданият смисъл на някои практики,

съхранени в традиционната ни обредност. Споменахме вече, че обредните групи на *коледари* и *калушари*, а и на *сурвакарите*, са оцелял отглас от мъжките съюзи. Това е механизъм за инициация, който прави възможна промяната в социалния статус, като превръща младежите в мъже. Що се отнася до инициация, която дава правото на власт (над царството), следи от нея откриваме в народното творчество и по-точно в герой, маркиран с нарицателното *келеш*. Келешът (обикновено криещ самоличността си царски син) е многопластов сложен приказен персонаж, преминаващ през ред изпитания, докато се превърне в цар (Даскалова-Перковска et al., 1994; Геров 1976).²⁶⁾ Не е ли бил първоначално келешът човек в състояние на инициация преди да му бъде поверено управлението и ръката на царската дъщеря? Вероятно много по-късно, след загуба на първоначалната връзка с идеите и практиката на институцията, която ги е наложила като свети и задължителни (а това навежда на мисълта за далечна обвързаност с моделиращ земния живот властови център като Кайлас), думата, следвайки деградацията на механизма за приобщаване към подобен тип роли, е станала синоним на недорасъл, недоразвит, незначителен човек.

В памирските езици титлата “калу” означава висок, старши (Добрев, 1991). Засвидетелствана е употребата ѝ от времето на Първото българско царство (Дунавска България) под формата *калу таркан* (Добрев, 1991).²⁷⁾ Става дума за титла, която при излизането ѝ от употреба евентуално би могла да се съхрани като фонетична форма в някои лични имена, каквито са Калин, Калина, Калуди, Калуда, Кай/Каю, Кала/Кале/Кальо/Каля, открити в пределите на Кубратова и Дунавска България (Добрев, 1994; Симеонова, 2011б).²⁸⁾ Дотолкова, доколкото жреческата и царската функция по онова време е била персонифицирана в едно лице, при настъпилите по-късни промени качеството “калу”, свързано с внушения за святост и власт, е унаследено

и съхранено в някои социални (калугер, кутугер) и в още по-голяма степен в обредни роли (коледар, калушар, калесник, калина). Пак поради високия и изключително престижен статус на родството (по кръв, по сватовство, по вода, по мляко) отгласи от *кали/калу/кала* биха могли да се търсят в лексеми като калимана/калмана, калитата/ калтата, калтията, калина, калеко (Симеонова, 2011б).

В антропонимията може би е оправдано да се търси връзка между топонима Кайле и двойните имена на някои български царе и народни водачи със съставка *кала/хала*: Асен Кало Петър, Кало-Иоан (Калоян), Борил-Калиман, Татуш Хала? Във варианта *ала/хала* с тази дума до днес нашият народ нарича едно същество (змей, дракон), чието име е вписано в календара на древните българи. За споменатите по-горе царе от рода на Асениевци се знае, че и при двамата възшествието им на престола става в годината на дракона (Добрев, 1998). Именно по лингвистични (календарното прозвище) и по археологически извори (образ върху пръстена на цар Калоян) Йордан Вълчев (1986) нанася корекции в датирането на цар Калояновото възшествие на българския престол, коментирайки още един извор – ръкописа на поп Йовчо от Трявна.²⁹⁾

Пак този автор, според когото държавната традиция в наименуването на български владетели задължава към личното име да се прибави и годината на възшествието по древнобългарския календар (която прибавка е т.нар. от него календарно прозвище), прави опит да се отграничи от официалната етимология: “Разглеждайки името Калоян и знаейки, че личното име на този владетел е Иоан, Иваница, историографите отдавна са решили, че началната част от “Калоян” е гръцката дума “калос-хубав”. Така бил наричан от гърците по време на пребиваването му в Цариград. Излиза, че нашият владетел, който целия си живот посвещава на жестоки борби срещу Византия и Латинската империя, е бил много суетен, та си прави царственото име с прибавка от

козметична гръцка дума. А защо ли е бил наречен “калос-хубав” по-големият бу брат Калопетър? “Хубавец ли е бил и следходникът му Борил Калиман? А следващите Каломановци и Коломановци?” (Вълчев, 1986).

Обвързването на образа (дракон) с календарното време (с година от 12-годишния цикъл на древнобългарския календар) е факт, но според известния ни засега негов вариант драконът е наречен *верени*. Според Йордан Вълчев синоними на древнобългарското слово “кала”, произнасяно до днес и във фонитечния вариант “хала”, са Вер (Верени), Драгун, Селев, Селен, Слав и означават *змей*.³⁰⁾ Владетелските имена от писмените извори и народните говори явно пазят многозначителни лексеми-синоними.

Ако *кала/хала* е времеви отрязък, при това с установена периодичност за приобщаване към него и това става на постоянно място (града голема Кайле), не се ли крият зад този образ някакви събития с уточнени пространствено-хронологични координати? И не е ли възможно този пространствено-времево-събитиен комплекс да изразява съпричастността на съставящите го измерения чрез лексема с общ корен. Но пространството Кайле и времето Кала могат да произведат събитие чрез същество - медиатор. Различаваме го по календарното прозвище Кало/Хала, но е твърде възможно следите от дейност, съответстваща на функциите на Кайле, да обемат усилията на същества, уподобени на змейове (виж по-горе *Калоян* от обряда за дъжд), на исполини (виж по-горе т.нар. *калоянци*) и на хора от нашия расов тип, представен чрез образа на царя, зад който в българския случай се крият реални владетели (Калоян, Калопетър, Калиман).

Послеслов

Това изследване има за цел да поддържа живо научното любопитство, при което поема риска да задава неудобни въпроси с премълчавани засега отговори. Факт на творческо въображение или реално същество е змеят? Напълно изчезнал или оцеляващ в изолация е той? Твърде вероятно е смислен отговор да се получи, ако се тръгне по линия на антропогенезиса с привличане на факти от съвременността относно т.нар. от нашия народ *диви хора* (Симеонова 2006; 2008).³¹⁾ Дали това не са редките, но реални примери за вторично подивяване на същества от предходни расови типове, представители на отмрели цивилизации (Мулдашев, 2003).

Според народната вяра змеят произлиза, родее се (уподобяван е), владее и използва като оръжие или помощно средство за постигане на своите цели основните космически елементи – стихииите въздух, огън, вода, земя. Що се отнася до градивата, природата на съвременния човек съвпада с тази на змея според поетичното прозрение на Маргьорит Юрсенар.³²⁾

Народната вяра и народното знание не само потвърждават реалността на същества от типа змейове и исполини, но ги представят като едновременно населяващи едни и същи земни предели и даже като съжителстващи. Множеството примери за сексуални и брачни връзки по всяка вероятност трябва да се възприемат като предпоставка за генетична връзка между различните антропоморфни форми на разумния живот. Зараждането на всяка поредна нова раса в недрата на старата, както и първоначалното им едновременното съществуване са описани не само в народното творчество, но и в Светото писание (Симеонова, 2005). В опит да преодолеят стереотипите в мисленето, някои представители на съвременната наука също се включват с факти и мнения (Кремо &

Томпсън, 2002) в търсенето на една по-различна от общоприетата академична истина за човека и неговите преобразуванията в хода на антропогенезиса. Българският материал, представен в това изследване, дава възможност за онагледяване на процес, който на всеки от етапите на своето осъществяване съхранява и препредава следи от връзката си със средище (Кайлас, Кайле-града), направляващо развитието на човечеството и неговия живот. Със змея е онагледен проблемът за произхода на знанието, което, получено от следходниците, създава условия за обособяване на общностите чрез избягване на контакти с представители на предходния расов тип. Чрез исполина е онагледен проблемът за поддържането на живота в неговите физически и духовни измерения. Чрез съвременния тип човек е онагледен проблемът за властта и управлението чрез институция, налагаща норми за поддържане на определено качество на земния живот.

БЕЛЕЖКИ

1. При разшифроване на “природния” и “архитектурния” код особено полезни се оказват легендите и преданията, които в преобладаващата си част представят последователната смяна на типовете обитатели на “свещената планина” в образа на змей, юнак (исполин) и човешко същество, а в изключително редки случаи – на езическо божество. Истината е, че в записаните през XIX-XX в. легенди и предания се говори само за Перун и то като божество, което е оставило спомен единствено в пределите на Пирин. Ако все пак се споменава Бог или името на някой светец, това е под влияние на християнството.

2. Без намерение за изчерпване на темата като примери за присъствието на змея в литературата ще бъдат посочени няколко заглавия: А. Страшимиров, *Змей. Крайдунавска повест*, 1919; П.Ю.Тодоров, *Змейова сватба*, 1932; Й. Вълчев, *Родихме се змейове*, 1941. Показател за непресекващите връзки на

творчеството със змея е и псевдонимът на писателя Светозар Димитров – Змей Горянин (вж. Соня Димитрова, *Спомените на една змеица*. София, 1998).

3. *Демоните – образи и символи в миналото и днес*. Бургас: Либра Скорп, 2008.

4. “Забележително е това дъговидно разполагане на одухотворените от мита върхове около циркуса на Поповото езеро, в центъра на който е самото то. В тази кръгово затворена територия, една от най-високите в Пирин, се влиза сякаш специално през две кралевски порти и една “момина” порта, което подсказва за спомен-артефакт от сакрално защитена територия, чиито стопан живее на дъното на Поповото езеро. Той е господарят на планината, синът на Пиринския змей”(Марков, 2002). В изворите се споменава за змейове от планините Плана, Кукушка, Родопите (Юговския змей), Славянка (Груфаловия змей), Червенския змей (по поречието на Русенски Лом, край едноименната средновековна крепост).

5. “Ала са и смоковете според вярванията в Северозападна България” (Георгиева,1983).

6.“Българското народно творчество е запазило етапите в трансформацията на водния змей от змията-стопан на извор до ламята, която запазва връзката със земната вода, и халата, която олицетворява небесните води (дъждовете).Змеят като доброжелателен персонаж, свързан с доброто начало, запазва своята медиативна връзка със земната и небесна водна стихия” (Георгиева, 1983). “Слънчевият змей, както убедително бе доказано, е по-късно явление в митологичното съзнание” (Георгиева, 1983).

7. Песента за преобразования Стоян чух за пъв път през 1970 г. от баба си Елена Драгошинова, когато събирах материали за дипломната си работа от с. Хотанца, Русенско.

8. Ето примери за типичен “авторски портрет на змей”, който в съчетаването на три същества – змия, човек и птица, открива представяне на “трите сфери от вертикалното устройство на света” (Троева-Григорова, 2003). “Народните вярвания за змея , запазени до края на XIX век, разкриват тясната връзка между него от една страна, и змията, човека и птицата, от друга”

(Георгиева, 1983) “Змеят има златни крила. Тялото му е покрито със златисти люспи като на риба. Главата му е като на кокошка или орел” (Стойнев, 1994).

9. “Понякога се вярва, че различният му облик зависи от фазите на денонощието – през деня е вихрушка, а през нощта момък. Според Иваничка Георгиева като олицетворение на атмосферните явления змеят напомня тракийския бог на вятъра Борей. Общо за двата персонажа е и отвличането на девойки” (Троева-Григорова, 2003).

10. Любената от змей мома, която живее сред хора, е суха, бледа, безцветна, повехнала, все едно, че ѝ е отнета светлината; собствената ѝ светлина, която я озарява отвътре.

11. Магичната практика е да се приготвя за една нощ риза от девет баби за деца, родени с крилца. Децата на змейове са обличани в ризки, направени от 12 девойки в пълно мълчание (Георгиева, 1983).

12. Отглас от подобна практика са по-късните храмови практики: жрици-девици, храмова проституция, както и упражняването през средновековието право на господая да дефлорира булката в първата брачна нощ.

13. Обредът е в полунощ, край реката, откъдето започва опалването и къпането, и там приключва. Вратите на всички къщи са отворени, огънят е изгасен, а водата покрита. Само до гробищната чешма се оставя непокрита вода. След обиколката на къщите и дворовете момците, водени от палича, отиват на гробището, там докато той пали жив огън, като трие две дървета, момците се нареждат в кръг, забиват тояги и вият като вълци. Паличът прескача запаления от него огън, след което го изгася с пренощувалата непокрита вода. Накрая всички се връщат край реката. Момците хвърлят палича в реката, обръщат се и бягат още преди да е излязъл (Стойнев, 1994; Малчев, 2009).

14. Хаджиниколов et al. (1985): “Само в Северна България е познат обичаят *Герман* (*Германджо, Гьорги, Дюрманджо, Калоян, Кабаиван*). Много често той се изпълнява в деня на пеперудата, но винаги след нея. Участници са момичета, в по-редки случаи – възрастни жени. Основният обреден реквизит,

който дава името на обичая, е малка гола човешка фигура от кал с размери до 50 см., на която с въглен или чер боб са отбелязани очи, уста. Фигурката символизира мъртвец (със скръстени ръце) и то мъж (с голям фалос). Пригответият Герман (така се нарича и самата фигурка) поставят върху керемидата (или в сандъче), окичват го с цветя като мъртвец и го погребват, спазвайки всички важни моменти на погребалните обичаи – оплакване (съдържащо молба за дъжд), поминална трапеза и следпогребални обреди. Трапезата след “погребението” на Герман се слага на улицата, за да вземат в нея участие всички минаващи. На третия, деветия или 40-я ден изравят фигурката и я хвърлят във вода. С това приключва обичаят, който наред се схваща като молба за дъжд. Позната е и друга форма на обичая – *Герман за суша*, при която обредната фигурка се прави от метла. В Северозападна България настъпилата продължителна суша, след като друго не е помогнало, се мъчат да прекъснат чрез обряда *гонене на змей*”.

15. Народното название на обичая “гонене на змей” в Замфирово, Монтанско, е Швикалки: “И швикат: гонат змейо, змейо гонат” (...) И те така – днеска е “Пемперуга”, вечери е “Швикалки” (Малчев, 2009).

16. Би могло да се помисли за евентуална връзка с фригийската легенда за дъщерята на Сибари, Алия, включена в корпуса от гръцки митове. Нейни потомци са т.нар. офиогени (Георгиева, 1983).

17. Виж книгата на Васил Марков “*Следите на бога*”, където авторът развива идеята си за “дом на божество = дом на епичен герой”. Като равнопоставя “фолклорния” дом на нашия епичен герой от старопланинския цикъл *Маркови легенди* с митологичната представа за дом на божеството, Васил Марков приема, че най-високият връх Юмрукчал е “мислен като сакрален постоянен небесен дом на божеството”, а другите две обиталища (на вр. Чучул/Чечел и на хребета Поленци), разположени малко по-ниско, той възприема като светилища. Последното допускане се основава на религиозните традиции на народите от Източното Средиземноморие, съобразно които и светилището се възприема като дом на Божеството (Марков, 2002).

18. Авторът на енциклопедичната статия Рачко Попов се позовава на труда на Атанас Илиев Български предания за истолини, наречени елини, жидове и латини. – *СбНУ*, кн.3-4, 1890-1891. Явно от този единствен извор е извлечена информация за вида на исполините: високи до три метра, с големи глави, с едно око на челото и понякога с един крак, със силни гласове. По местоживееене те са локализирани в планинските пещери, а по функция са представени като змееборци. Господ е този, който ги унищожавя като същества, създадени след джуджетата, именно поради тяхната тромавост (Стойнев, 1994).

19. Днес Крумово градище, Карнобатско.

20. Авторът цитира *СбНУ*, т. LIII, с. 802, 809.

21. Марков (2002) обръща внимание на “записа”, направен върху релефа, отразен и в топонима “Юмрук” и в естествената форма на Ботев връх. Според Марков природата е тази, която създава образите, а човекът ги открива и назовава.

22. Може би най-убедително доказателство за културна дейност, чийто основоположник според песенните текстове е Има царе и която е продължена от Крали Марко (според легендите), е названието на една от местностите в землището на юнака – а именно Амбарица. Хамбар/амбар, харман/арман (думи, свързани с традиционното зърнопроизводство, които според лексикографите от Геров насам били турцизми) всъщност се оказаха от персийски, при това не е доказано, че те са попаднали у нас едва по време на турското родство. Езикът на древните българи в най-нови проучвания е определян като източно-ирански, а те навсякъде из Евразия са били познати и със земеделската си дейност (Фиюзи, 2004). По повод на мястото за вършеене синоними на харман в българска среда са *гумно* и *ток*. Много любопитни са проучванията на големия наш езиковед Ст. Младенов, с позовавания на известни имена в славистиката. Той също смята харман за турска дума, а гумно, което се среща в старобългарски текстове, представя (по Миклошич) не просто за славянска, а за праславянска дума. Зад различните лексеми, които назовават място с една и съща функция, се крият различия в начина на вършеене: “Ток е значи дума,

която свидетелства за вършене с домашни животни, които се подкарват да тичат (коне), а гумно, ако етимологията на Погодин е точна, сочи към вършене с волове” (Младенов, 1992). Множестото “ако” в тази етимология свидетелстват за недостатъчна аргументираност и откриват път на нови предположения. Не е ли по-правдоподобно онова тълкуване на г-УМ-но, зад което се крие фонетичен вариант на ИМ-а, съществото, което учи хората как да си приготвят “чиста леба”? Що се отнася до руйното вино, чието производство пак се извежда от знанията, получени от Има-царе, отглас търсим в лексемата измо (И-з-М-о): “Зарязването се придружава с изричане на благословии за богата бъдеща родитба. От светената вода (*тр`ифонска вода, измо`*) пръскат лозето със същата цел – да се роди много грозде, да бъде запазено от градушка и пр.” (Хаджиниколов et al., 1985). Измо или трифонска вода е онази, която е осветена в църква рано сутринта на Трифоновден и с която се пръска зарязаното лозе. Това е съпроводено и със специални действия с дрехата на мъжа, който зарязва. Той изважда ризата си навън, за да бъдат лозите шумнати, т.е. да дават много плод (Тодоров, 1974). Легендите не ни представят Крали Марко като лозар, а като винопиец. И, което е много любопитно, към виното е пристрастен и неговият кон Шаркулия. В някаква неустановена връзка с традиционни стопански дейности се споменава вид нож, назован *иманче*, но дали има връзка с лозарство, розарство или има други сфери на приложение засега не може да се каже (Герев, 1978).

23. Особен интерес представляват онези факти от прародината на българите, които свидетелстват за ранна високоразвита култура от земеделски тип: “...прабългарите доста неочаквано ни пратиха вест за себе си от две големи планински области – областта Булгар в планината Имеон и областта Балкария в Кавказ. А в долините на тези планини, особено в най-древната люлка на прабългарите – в Имеон, бяха открити грандиозни някогашни иригационни съоръжения и следи от една мощна на времето си земеделска култура, изхранвала многобройно и изкусно в труда население. Точно в най-древната област Булгар в Зеравшан (която и до днес носи името Палгар) във високите и изоставени вече части на планината се откриват следи от някогашни

планински тераси и напоителни канали, които обхващат всяко годно за обработване кътче на планината. Местното население нарича тези канали “вади”(т.е. също така, както те се наричат и в българския език) и разказва за тях легенди, според които те са били построени от някакъв отдавнашен народ, който живял тук преди много векове и се изселил в неизвестна посока” (Добрев, 1991).

24. “Китайски източници сочат, че в първите векове на н.е. планинската област Булгар (транскрибирана като Боло) била самостоятелно владение, а следователно става дума не просто за географска област, а за политическа единица в района на Памир, носеща съответното название. Тези сведения потвърждават установения вече въз основа на арменските и ефталитските материали факт, че областта Булгар в Имай е възникнала във времето преди IV век, и показват, че нейното възникване трябва да се търси в периода между II в. пр.Хр. и II в. сл.Хр.” (Добрев, 1991).

25. „Първата (най-стара) държава край Имеон е съществувала не по-малко от 13-14 века (от VIII-VII в. пр. Хр., когато се появяват най-ранните сведения за нея в Индийските източници, до V-VI в. сл. Хр)...Няма друг народ, който да е създал на територията на Европа толкова много държави, колкото са създали някогашните българи, а причината за това е, че те от древни времена са имали дълбоко вкоренени държавни традиции” (Добрев, 1994).

26. Виж католога *Български фолклорни приказки*, където е включена библиография на публикуваните приказки и са анотирани основните мотиви. Тук освен нарицателното келеш като имена на героя се посочват Келчо, Пепелашко, Щурчо и Главчо. Поставянето на имената Келчо и Главчо в отношение на взаимозаменяеми по отношение на субект с определени качества и в определено състояние предизвиква размисъл в съвсем неочаквана посока. Може ли да се каже, че към същото семантично гнездо, производно от Кайлас/Кайле, може да бъде причислена и лексемата келяв. Думатата у Геров и в по-късните речници минава за турцизъм. Келяв е човек, болен от кел, а това е кожно заболяване на главата (струпеи по кожата на главата). А келявица е синоним на глава – “казват на смях вместо глава” (Даскалова-Перковсака et al.,

1994). У Геров (1976) за келеш е дадено следното пояснение “малък на ръст човек”. Фактът, че се маркира главата на героя в изпитание, насочва предимно към интелектуални изпитания, в резултат на които може и да се стигне от много усилия до “струпеи по главата”. В този смисъл е разбираемо защо неиздържалата изпитанието глава е келявица и защо думата изразява присмех. Относно езиковата принадлежност на кел и келяв (келявица и келявщина не са отбелязани у Н. Геров като турцизми) заслужава да обърнем внимание, че според речника на персийските думи в българския език *кел* е персийска дума и означава кожна болест по окосмената част на главата, а келеш е също персийска дума и значи: 1) болен от кел; 2) презрян, нищожен, дребен човек. От кога тези думи са в употреба сред българите и дали трябва да се възприемат като заемки или като собствено наше лексикално наследство, толкова древно, че потомците са се отчуждили от него и сами го възприемат като чуждо само защото се среща в езици, с които сме се оказали в контакт (Фиюзи, 2004).

27. Същият пише, че един от участниците в сватбена церемония е носил титлата калу-таркан (Добрев, 1995). По-подробно за титулатурата в Първото българско царство вж. Симеонов (1981). За таркана и неговите разновидности, една от които е калу/колу/кулу таркан (Симеонов, 1981).

28. Тук бих добавила и рядкото име Кую Куев на уважаван професор по старобългарски език, което също е повод за размисъл.

29. Вълчев (1986): “За Йоан Храбрий” (Калоян) поп Йовчо указва 1220 г., което е чак във времето на Йоан Асен II. С тази година се отбелязва възшествието на Калоян през 1196 г., но с 24 години напред. По календарното прозвище Кала – Хала, Змей, откриваме, че Калоян наистина поема престола в 1196 г., а големият му брат Калопетър – в 1184 г., които по календара са Змей. Поп Йовчо е намерил в източниците си указание, че възшествието на Калоян е станало в година Змей, но не е имал сравнения с друго летоброене и прави грешка с 24 години напред” (Вълчев, 1986). “С гравираното върху пръстена фантастично животно и с “кала” (Кала-Йоан, Калоян) 1196 г. е безспорна като възшествена година. Големият му брат се е възкачил на престола в 1184 г. – 12 години по-рано, поради което е Калопетър” (Вълчев, 1986).

30. “Кала” е древнобългарско слово – синоним на Вер, Драгун, Селев, Селен-Змей. Произнасяло се е “хала”, както и днес. (Думата хала ни е документирана като прозвище на владетеля Татуш Хала, който поема престола в 1052 г. след освобождението на севернобългарските земи от византийския васалитет. Негов съвладетел е Сеслав. 1052 г. е по календара Змей. Тези двама владетели сключват през 1053 г. 30-годишен мир с Византия, с което се документира отказът на Византия от васалитет северно от линията Стара планина-Шар)” (Вълчев, 1986). “Слав е синоним на Кала – Змей. Разбираме, че не става дума за отцепничество, както се твърди в историографията, а за това, че Борил Калиман възшествува заедно с Алекси Слав” (Вълчев, 1986).

31. На 23 март 2011 г. в предаването “На кафе” по Нова тв с водеща Гала беше проведена среща-разговор с хора, които са виждали на българска територия същество, наречено “мечи човек, снежен човек, ети”, или негови следи. В разговора бяха включени и хора, които изследват този малко проучван у нас проблем. Веселин Дурчев, българин, който сега живее в Канада, през март 1985 г. е заснел стъпки, които наподобяват тези на човека, но са много по-големи – около 50-60 см., с широка предна част на ходилото и пръсти близки един до друг. При вървеж последователните стъпки се подреждат в една ос. За сравнение редом със стъпките на непознатото същество са заснети и човешки стъпки, всъщност стъпките на самия Дурчев. Стъпките са били открити около село Сърница, недалеч от пътя Доспат-Сърница (на десет метра от пътя, на около километър от Сърница). Далеч от това място има язовир. А в района на Сърница има пещера, където според местни предания живеело нещо, вероятно змей. Дурчев се уплашил и не проследил следите, но дал снимките за анализ в редакцията на сп. “Космос”. Там заключението през 1985 г. било, че това са: 1) стъпки на предполагаемия снежен човек; 2) мечи стъпки; 3) изкуствено направени стъпки. От ясно оформените следи е било направено заключение, че са на същество 2,50-3 м. високо. Снимките са станали достояние и на Игор Бурцев, учен, който от десетилетия продължава изследванията на Поршнев при изучаването на т.нар. снежен човек. Игор Бурцев, представител на науката хоменология, изучаваща същества, подобни на човека, която в наши дни

усилено се развива в САЩ, Канада, СССР. Новото след Поршнев е убеждението, че тези същества могат да говорят. Някаква жена от Канада е съставила речник от 50 техни думи. Те общуват чрез телепатия, но могат и да говорят. Според Игор Бурцев те са друг вид човек, не снежен, а съседен (“смежний”). Той спомена за международна експедиция в САЩ през 2011 г. В предаването бяха включени и няколко очевидци на неидентифицираното същество от Хасковско, а именно – Димитър Петков, Иван Йорданов, Юрий Атанасов, Пенчев. Един от тази група (Митьо Митев) предаде разказ на прабаба си за истинска случка с неговия праядо. Праядо му от с. Елена в Източните Родопи имал кошара на около 3 км. от селото. Кошарата се намирала във влажна местност. Една вечер той бил край огъня и видял да се приближава същество изправено, високото около 2,50 м., окосмено, с тъпа гола муцуна. Срещата продължила цяла нощ. За да го отпрати, човекът започнал да му хвърля храна, а съществото я хвърляло обратно и ръкомахало. За среща с неидентифицирано същество от наши дни разказва Димитър Петков. Действието се развива през лятото на 1994 г. (по време на световното по футбол) към 11:30 ч. през нощта край язовир, където той е отишъл с приятели на риболов. Когато излязъл да провери мрежите, вижда, как от сазовете (тревата) изскача същество, окото 1,20-1,30 високо, което върви изправено и държи патка в ръка. Не е маймуна. Щом видяло човека, извикало “ху-ху” и влязло в сазовете. Дирите му в калта били по-големи от тези на човек, но с човешка форма, а от отпечатъка върху калта се съди, че между пръстите има ципи. Коментарът по повод на тази среща беше, че това невисоко същество е всъщност на детска възраст. Арендаторът на язовира Иван Йорданов, който излязал да провери мрежите в язовира, защото кучето край палатката лаело ожесточено, видял на зазоряване същество с козина, което изхукало и се хакнало във водата. Било изкустен плувец. Открили следи от водата към дерето, където има язовир. В язовира край с. Войводино, момчетии, които сега са по на 30 години (което означава, че срещата е от 80-те години на XX в.), по време на риболов видяли “мечката”. Те описват същото същество – излиза от водата, вика “Ху-ху”, има ципи между пръстите, плува, има козина, храни се с

риба. Коментарът в студиото беше на Христо Нанев, а чрез видеовръзка беше включен и д-р Славчев, който се занимава с изучаване на ети у нас. В този телевизионен разказ условното определение за неидентифицираното същество беше “мечи човек”. Според едни участници в разговора става дума за планинско население, което мигрира от планина на планина, според други – не мигрира, а живее край езера (язовири) и в планински местности с пещери. Заключението беше, че е редно това явление да се изследва, като се посетят местата (пещерата край Сърница), които се свързват с разкази за подобни същества. Проблемът за дивите хора, като научен интерес в световен мащаб и като наличие на български извори със съответния коментар и библиография беше представен в мои публикации (Симеонова, 2006; 2008). Достъпно описание на физическия облик на съществата от предходни раси, което в някои подробности (ципа между пръстите на краката) съвпада с казаното за нашите неидентифицирани същества, виж у Мулдашев (2003).

32. “Тялото ти, съставено от три-четвърти вода, плюс малко минерални соли – по-малко от шепа. И онзи огромен пламък у тебе, чието естество не познаваш. А в дробовете ти - безспир изтичащ и улавян отново и отново в клетката на ребрата – въздухът: прекрасен странник, без който не можеш да живееш” (М. Юрсенар, *Пламъци*, София, 1986).

33. www.belogradchik.org (ред.)

ЛИТЕРАТУРА

Беновска-Събкова, М. (1992). *Змеят в българския фолклор*. София: Изд.

БАН.

Богданова, Л. & Богданова, А. (1972). Любените от змей - душевно болни. *ИЕИМ*, кн.14, 239-259.

Вълчев, Й. (1986). *Календар и слово*. София: Български писател.

Георгиева, И. (1983). *Българска народна митология*. София: Наука и изкуство.

- Геров, Н. (1976). *Речник на българския език. Т. 2.* София: Български писател.
- Геров, Н. (1978). *Речник на българския език. Т. 6.* София: Български писател.
- Даскалова-Перковска, Л., Добрева, Д., Коцева, Й. & Мицева, Е. (1994). *Български фолклорни приказки: каталог.* София: Изд. БАН.
- Добрев, П. (1994). *Светът на прабългарите.* София: Славика-РМ.
- Добрев, П. (1995). *Езикът на Аспаруховите и Куберови българи. Речник и граматика.* София: Огледало.
- Добрев, П. (1998). *Царственик на българското достолепие.* София: Иван Вазов.
- Жалов, А. (2011). Непубликувани фолклористични материали на “Научно-изследователската пещерна бригада “Тодор Павлов” – 1948 г. *Годишник на асоциация “Онгъл”,* 9, 109-118.
- Живкова, В. (2011). Времево-пространствени координати на оброчните места в село Митровци, обл. Монтана. *Годишник на асоциация “Онгъл”,* 9, 305-312.
- Илиев, А. (1890). Български предания за исполини, наречени елини, жидове и латини. *СбНУ,* 3, 179-189.
- Илиев, А. (1891). Български предания за исполини, наречени елини, жидове и латини. *СбНУ,* 4, 231-257.
- Каранов, Е. (1894). Народни вярвания за змея и змията в българската народна поезия. *Периодическо списание,* кн. 9, 129-234.
- Колева, Т. (1972). За произхода на пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичене и буенец) (сс. 367-372). В: *Проблеми на българския фолклор.* София: Изд. БАН.
- Кремо, М.А. & Томпсън, Р.Л. (2002). *Тайната история на човешката цивилизация: съкратено издание на забранената археология.* София: Бард.

- Малчев, Р. (2008). Знеят от Югово (сс. 140-160). В: *Годишник на асоциация „Онгъл“*. Т. 6. *Етнология на пространството*. Ч. II. София: Асоциация „Онгъл“.
- Малчев, Р. (2009). *Метаморфозите на еротичното* (сс. 15-25). В: *Българската Vita Sexualis*. София: Род.
- Маринов, Д. (1914). Народна вяра и религиозни народни обичаи. *СбНУ*, кн. 28, 207-211.
- Марков, В. (2002). *Следите на Бога*. Благоевград: Унив. изд. „Неофит Рилски“.
- Микаил Башу Ибн Шамс Тебир. (1997). Сказание за дъщерята на хана. Епосът на прабългарите 882 г. София: АГАТО.
- Мифы. (1980) *Мифы народов мира*. Т. 1. Москва: Сов. энциклопедия.
- Младенов, С. (1992). Етимологическо обяснение на българските думи: гумно, ток, вършитба, връх. В: *Избрани произведения*. София: Изд. БАН.
- Мулдашев, Е. (2003). От кого сме произлезли? София: НСМ-Медиа.
- Попов, Р. (1983). Характеристика на българските вярвания за змея. *Българска етнография*, кн.1, 42-52.
- Раковски, Г. (1988). Из КИМБРИ или КИМЕРИ. В: Раковски, Г. *Съчинения*. Т. 4. София: Изд. БАН.
- Рангочев, К. (2001). Сакрализация на карстовия комплекс “Змийна дупка – Аязмото” до с. Югово, Горен Рупчос (сс. 186-189). В: *Карст*. Т.1. София: Асоциация околна среда и културно наследство в карста.
- Симеонов, Б. (1981). Титулная практика в ханской Болгарии: происхождение, структура и значение протоболгарских титулов в период между VII и X веками. *Балканско езиковедие*, кн. 2 и кн. 3.

- Симеонова, Г. (2005). Обетованата земя – място на предопределената среща между избрания и предадения на заклитие народ. *Везни*, кн. 3, 16-56.
- Симеонова, Г. (2006). Дивата невеста – демонологични и възможни други интерпретации. *Минало*, кн. 4, 24-38.
- Симеонова, Г. (2008). Образът на дивата невеста – традиционни и съвременни проекции (сс. 53-66). В: *Демоните – образи и символи в миналото и днес*. Бургас: Либра Скорп.
- Симеонова, Г. (2010а). Към въпроса за реалните (географски) и въображаемите (легендарно-митични) обекти, съвместени във вселената на духа. *Венец [Venets]*, 1, 347-387.
- Симеонова, Г. (2010б). Словесни отломки от “Веда Словена”. *Минало*, кн. 1, 52-74.
- Симеонова, Г. (2011а). Планината Имеон – география, митотворчество или неизречено послание с ономастичен код. *Liter Net, No. 5(138)*, 26 Мау.
- Стойнев, А. (съст.). (1994). *Българска митология - енциклопедичен речник*. София: 7М+Логис.
- Тодоров, Д. (ред.). *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София: Изд. БАН.
- Троева-Григорова, Е. (2003). *Демоните в Родопите*. София: Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия.
- Фиюзи, Х. (2004). *Персийски думи в българския език*. София: Авангард Прима.
- Хаджиниколов, В.Д., Пешева, Р. & Тодоров, Д. (1985). *Етнография на България. Т. 3*. София: Изд. БАН.
- Шейтанов, Н. (2006). *Балкано-българският титанизъм*. София: Захарий Стоянов.

ПРИЛОЖЕНИЕ

Пешерна експедиция в Магурата (около 1950 г.)³³⁾







✉ Prof. Dr. Galya Simeonova, DA
Institute of Ethnology & Folklore Studies with Museum of Ethnography,
Bulgarian Academy of Sciences
6A, Moskovska Str., 1000 Sofia, BULGARIA
E-Mail: gali_46@abv.bg

© 2013 Venets: Author

