

*Research*

## **СУР/СУРВА - ЗАБРАВЕНОТО БОЖЕСТВО**

**Гатя СИМЕОНОВА**

---

**Abstract.** This paper deals with the neglected god – Sur/Surva. The author considers in full detail this problem, finding an evidence for the statements proposed by a new perusal of Stefan Verkovich’s *Veda Slovena*.

*Keywords:* mythical gods, Sur/Surva, Veda Slovena

---

### **Собствен прочит на “Веда Словена”**

Изворовият материал, почерпен предимно от том втори на *Веда Словена*, по-скоро загатва, отколкото потвърждава обвързаност на Сурва/Сива Бога със синове на Злата майка - Вишну, Коледа и Бела Бога. Вероятността *Сурва Боже* да е член на троицата предстои да бъде търсена в песенните текстове и евентуално осмислена при наличие на податки. Сурва подобно на Коледа Бога е със старинно потекло, почитан от юди и люде. Този бог, също като Коледа, има отношение към времето и по-точно към неговия календарен ход и неговото качество: *църна* и *бела* година. В тази връзка още на етапа, когато земята се възстановява от описаното във “Веда Словена” космическо бедствие, с намесата и на този Бог се обвързват надеждите на всички земни обитатели: “Ой ти, Боже, Сурва Боже! Дай ни, Боже, сура сурувита година,/(...)/та и тебе,

Боже, фалъба да си фалиме, чи ми седиш дур на небе, та ми чиниш чуда долу на земета” (Веркович, 1997:130).

Разгърнато описание на образа и проявленията на този Бог, на неговото местопребиваване и на идеите, които се крият зад всичко това, се открива в песните, изпълнявани на тъй наречените *Мръсни дене* и най-вече на посветения му *Личен ден Суров ден*. Този Бог е призоваван с няколко обръщения. В песните, изпълнявани по време на *Мръсните дене*, той е споменаван единствено като **Сива** (Веркович, 1881:79,83,86,91,93), а в песните, изпълнявани на Личния му ден (*Суров, Сурвак или Сурван ден*), е наричан **Сива** и **Сурва**. Едновременната им употреба като равнопоставени не оставя съмнение, че са названия на една и съща сила: “Сурва Сива на земета”, “Сива Бога Сурва Бога”, “Сива, Сурва усивил са” (Веркович, 1881:119,120,127,128). Същевременно всяко от двете основни названия има производни, които назовават и отразяват определени състояния, качества или функции на този Бог. В зависимост от степента на божествения гняв, Сива е споменаван като **Сивчу** или **Лютан Сивчу**: “Сива са Бога налютил,/Та ни си е Сива Бога,/Лу си е лютан Сивчу”; “Сувчу ле, Сива Бога”; “Сива ле, Сива Боже,/ Ни е Сива веке Сивчу” (Веркович, 1881:79,113,114).

Като представа на вярващите за това божество подробностите за неговата същност са съотнесени единствено към названието Сурва: “Боже ле Сурва ле,/ Сурва ле и Сурица” (Веркович, 1881:124). Според “толкуванията” Сурва е Бог на годината, а зад названието Сурица неочаквано се открива Бог на здравето. Същевременно определението *сурова година* със значение “здрава” фонетично е по-близко до Сурва, докато изразът *суринче*, съвпадащ с названието на Бога на здравето Сурица, смислово е обвързан с представи за време и означава “ду нова година” (Веркович, 1881:126,143). Двете взаимозаменяеми названия *Сива/Сурва* и производните им *Сивчу, Лютан Сивчу, Сурица* изразяват

различни страни, състояния, характерни особености или функции на едно и също божество.

Прави впечатление словообразователната активност на корена *сур*. Именно названието *Сурва* бележи обсега на култа към Бога на годината. Лексеми, производни от същия корен или буквално съвпадащи с названието на Бога, се използват за назоваване на празнично време: “Сурвата дене”, “Ден си беше още спроти Сурва” (Веркович, 1997:133,166), “Чи е веке сурва година/Сурва година Суков ден,/Суков ден Сурувак ден” (Веркович, 1881:95; пак там:129,140). Личният ден на този бог е споменаван още като *Сурван ден*. Водата, с която Бог или негов помощник ръси за здраве и плодородие, е *сурна вода усуреста*, което означава “свята” (Веркович, 1881:92,93). Песента, която се изпълнява на този празник, е *сурва песен* : “Да пееме сурва песна,/Да фалиме Сива Бога,/Сива Бога Сурва Бога” (Веркович, 1881:120). Ездитното животно на този бог в някои от песните е *суру агне*.<sup>1)</sup> С постоянни определения, производни от обговаряния корен, са белязани и противници, и помощници на Сива/Сурва - Сура Ламия, Юда Сурвалия (Веркович, 1997: 32,35,40, 175; Веркович, 1881:95,96,136).

Допускането, че постоянното местожителство на Сива/Сурва е на небето, се основава на представата, огласена чрез въпроси-призиви към този Бог в навечерието на дните, в които спохожда земята: “Де си, Боже на небету?”; “На небе ли, на земе” (Веркович, 1881: 121,124). Че небето е обиталището и на този Бог, се потвърждава от подробностите за придвижването му до земята. Според някои от песните той пристига, яхнал *крилетна коне*, според други песни в разгара на празника си “фъркнал на небету”, след което “па си слезе на земета” (Веркович, 1881:79,108). Не е уточнено дали в това движение по вертикал от небето към земята и обратно Сива/Сурва отива до “висе небо”, но недвусмислено се споменава, че той има достъп до *бахче*, от където бере

*бели цвете* и се връща с *бели китки* – благославящ божествен знак към почитащите го на земята (Векрович, 1881:108,109,112).

Слизането на земята става в определено календарно време и на определено място: “Сурва, Сурва, Сурица!/Де си, Сурва, де си?/ На небе ли на земе?/Да си Сурва на небе,/Мольба ти са молиме,/Да си слезеш фаф гората,/Фаф гората фаф Белина,/Фаф Белина на бел кладнец” (Векрович 1881: 121); “Де си, Боже, на небету?/(...) Боже ле, Сурва Боже,/Дойде, Боже на земета,/На земета фаф гората,/Фаф гората, фаф Белина” (Векрович, 1881:124). Образът на *планината* е прекалено обобщен чрез нарицателното за високо място със специфична форма на релефа. Открива се, обаче, един по-подробен образ на релефа, подчертаващ връзката на временното земно седалище на Бога с небето: “Сива, Сурва усивил са!/Седнал ми Сива фаф висина,/Фаф висина фаф зелена гора./Дека му е златен кладнец./И ут кладнец жарна вода./Ут водата силан йоган/Силан йоган ду небету./Ут йоган ми Жива Юда” (Векрович, 1881: 127); “Сива Бога фаф висина,/Фаф висина фаф гората/Фаф гората пуд дароту,/Дека седи йоган гори/Йоган гори ду небету” (Векрович, 1881: 141). *Гората* е образ-ориентир за местонахождението на Бога и неговите помощници по време за краткия му престой на земята. В повечето случаи тя е неназована, а когато е спомената с името й, се оказва, че това е позната ни отпреди като място за отсядане на Боговете в земни условия Белита или Белина. В един единствен случай е описана като “зелена” (Векрович, 1881: 95,98-99,127). Знакови обекти в тази гора, винаги съотнесени с престоя и дейността на Сива/Сурва, са *дървото, пещерата и кладенецът*.

И този бог отсяда на точно определено място на земята: в планина, в гора, под дърво, в съседство с кладенец. В песните, изпълнявани на *Мръсните дene*, *дървото* е безименно, но винаги е споменавано в словосъчетанието “пуд дароту фаф чедара”.<sup>2)</sup> Въпросът за

идентифицирането на дървото в песните за *Суров ден* се усложнява, след като в една и съща песен се споменава за седящия “пуд дароту фаф чадара” Сива и за същия Бог като създател на онова дърво, което в други песни е известно като Вишне, Вишну, Висе: “Ни са чуди Сива Бога,/Как си доржи златна тоега,/Та си е бодна фаф гората,/Фаф гората планината,/Де ми тече ду бел кладнец,/Тоега си вода полела,/Та са бави три сахате,/Висне си дару проникнала,/Висне дару ду небету./Видела ми Жива Юда/Жива Юда Самувила,/Та си слела ут небету:/Десна хи нога на дароту” (Веркович, 1881: 88).

Според някои варианти на песни, изпълнявани на *Суров ден*, Сива Бога очаква личния си ден в гората Белита не под дърво, а в *пещера*: “Да ги караш ф пещерета,/Де ми слезе Сива Бога,/Сива Бога и сурива” (Веркович, 1881: 95. Пак там: 98-99). При тази разновидност на земното местопребиваване в гората Белита/Белина образът на дървото присъства под друга форма – чрез обредната сеч и събиране на *белни вейки* за огъня, на който се готви Суров Бадник.<sup>3)</sup>

*Кладенецът* като част от земната средата, в която отсяда Сива/Сурва, обиквено е *бял*, а когато певецът измени на белия цвят, го подменя със златен. Кладенецът с неговата *бела вода*, *сурва вода усуреста*, *жарна вода* е образът-връзка между мястото на слизането на земята и мястото, от което Богът тръгва да обикаля по земята. Оказва се, обаче, че Сива/Сурва може да изпълни очакванията на хората и без да напуска мястото до *бел кладнец* в гората Белита/Белина: “Прасни, Боже, ут гората,/Ут гората, ут Белина,/Прасни, Боже, на полету/ На полету бела вода” (Веркович, 1881:121). Пътят на Сива/Сурва в пространството на човека и местата на възможното съприкосновение с него в земни условия са в полето, където са градовете и селата със сараите и къщите, в които пък са огнището и трапезата: “Та си слезъл на полето,/На полето ф планината/Да си шета ут града ф града” (Веркович, 1881: 80; пак там:96).

**Сива/Сурва** е Богът с два облика, с две същности - тъмна и светла, които съответстват на двата основни етапа на годината, а именно *Църна година* и *Сурова година* или *Бела година*. Истинската причина за налютяване и успокояване на този Бог е в цикличната смяна на отрязъци от време с различно качество, на което съответства различен образ, постигнат чрез активността на самия Сива: “Жива Юда на небету,/ На небету дур при Бога./Сива Бога налютил са/ Налютил са разедил са,/Припасал си люта змие/Ут главата ду ногите,/Фаф роки му люта сабе/Люта сабе люта грома,/Пуд ноги му темни магли,/Затемнил са сарае му,/Затемнил са потемнил са,/Чи е веке Църна година. /Как си виде Жива Юда,/Зъби кърцна, кани хи са,/Чи са пременила наредила,/Подаде хи църна махрама/Та си метна на главата./Седи веке фаф сарае/И са бани ф езеруту./Дур си поминала църна година,/Дур са Сива *утличил*,/Утпаса си люта змие, /Та е фърли на земета;/Де паднала люта змие/И поела пшениците” (Веркович, 1881:133-134).

В ролята си на *Лютан Сивчу* този бог приема образа на страховит войн: “Налютил са Сива Бога/Налютил са разедил са,/Три му змии на главата,/Три му змии усойници,/ Ф десна му рока тенка сабе,/Тенка сабе йогневина,/ф лева му рока люта срела/Люта срела пламениста./Пламен дига ду небету;/На дори му барзата коне/Барзата коне лестувица/Исфаркали три пилета/Три пилета лестувици/Назнали са ду три змии/Ду три змии усойници/Ни е коне лестуца, /Па си е люта змийница” (Веркович, 1881:97). Тъмнината, змията, опасала цялото тяло, или трите змии, които се вият около главата му, са постоянните изразни средства при описанието на Сива,<sup>4)</sup> чиято сила на боец се проявява по време на двубой: “Де ми слезе Сива Бога/Сива Бога и сурива/Ф рока му златна тоега./Ударил си Царна Бога/Царна Бога Сура Ламица/Та си фокнал на небету,/Та си ут земе загинал./Чи е веке сурва година”

(Веркович, 1881:95). Образът на бога в случая е доизграден чрез споменаване на неговия противник, на действието, на оръжието и на резултата от двубоя.

Контрастният образ на Сива, който той приема с настъпването на Сурва година, се откроява на фона на светлина, разнасяна от самия него чрез *ясна борна*. Богът е закичен с китка, около главата му вече се вият не змии, а птици: “Как ва видел Сива Бога,/Коса му са позлатила,/Брада му се посребрила,/Ф десна му рока ясна борица/ (...) Вечерел е навечерел са/ Та си фаркнал на небету,/На небету фаф бахчету,/ (...) Фаф фахчету цвете бере,/цвете бере китка вие,/Бела му китка на главата,/Бела китка бели цвете; Па си слезал на земета,/Та си ходи ут града ф града” (Веркович, 1881:107-108). Представата за светлия облик, който съответства на благотворящия Бог, насочна вниманието към главата, окичена с китка; към косата и брадата, допълнително характеризирани цветово в златно и сребърно; към ръката - дясната ръка, държаща запалената борина или пълната с благодатна вода златна чаша.

При пребиваването си на земята **Сива/Сурва** е описван в песните като конник, чийто кон мени облика си в зависимост от това в коя част на годината (Църна или Бела) Богът е показан в действие. По време на *Мръсните дене* богът-конник язди *змейна коне*: “Сива са Бога налютил,/Та ни си е Сива Бога,/Лу си е Лутан Сивчу./Яхнал си люта коне,/Люта коне и крилетна,/Криле му са люти змии,/Люти змии, люти смоци,/Ф десна му рока златна гривна,/Позлатил е посребрил е,/Па си вие люта змие,/Копнал си люта коне/Люта коне и крилетна/Та си слезе на полету” (Веркович, 1881:79-80).

В хода на приближаването към *Сурвак ден*, с който приключват *Мръсните дене*, Богът се преобразява, навлиза в нова роля, при която най-съществена промяна претърпяват неговият кон и носените атрибути: “Йоще три дни личен ден,/Личен ден Сурвак ден,/Сива Бога фаф

гората,/Яхнува си коне лестувица/Лестувица шестукрилца./Фарлил си е люти змии/Люти змии люти смоци,/Фарлил си е златна гривна;/Та си кара Жива Юда/Жива Юда самувила,/Та си носи златна чеше,/Фаф чеше сурна вода/Сурна вода усуреста” (Веркович, 1881:83). В песните многократно се среща образът на Сива, който на личния си ден шета *низ полету*, яхнал кон-лястовица: “Чи е веке Сурва година/Сурва година Сурувак ден/(...) Седел ми Сива в пещерета/Седел ми сега малу/Сега малу три нидели./Я ми веке ни седи./ Ф рока му златна тоега./Златна тоега златица,/Яхнал си барзата коне/Барзата коне лестувица/Чи ни му е вече змийница,/Със змии гу ни припасал,/И със змии и със смоци,/Я му на глава три пилета,/Три пилета лестувици” (Веркович, 1881:95).<sup>5)</sup>

Във “Веда Словена” се открива и образът на Сива като ездач на *суру агне*. Преобразяването на Бога и на неговия кон, при това не от змийна в лестувица, а в суру агне<sup>6)</sup> е много подробно описано: “Сива ле Сива Боже,/Ни е Сива веке Сивчу,/Сива му лику побелилу,/Побелилу поблесналу/Вили са люти змии/Вила са на главата, Вили са утвили са,/Ни са веке люти змии/Лу са ясни пилци./Та си фаркат на небету/На небету облаците,/Облаците и маглите;/Я що ми е люта коне/Люта коне налютена./Ни е веке люта змийна/Лу си е Суру агне: Яхнал гу Сива Бога/Та си шета пу земета./Ф деста му рока златна чаше, /Фаф чеше студна вода/Та си ръси на полету” (Веркович, 1881:114-115).

Особеност на този Бог е неговата склонност да мени образа си не само при споменатата вече ежегодна сезонна промяна, но дори във времето на личния си ден, ако той не протича според установения ред. Всякакви нередности около празничния огън и неговото разнасяне по къщите или липсата на курбан и трапеза с очаквания Суров Бадник водят до мигновеното преобразяване на самия Сива/Сурва и на неговия кон от “лестувица в змийница”.



Възможно е обаче и преобразяване в образа на добрия, поучаващ чрез личния си пример Бог: “Сама си Бога фаф гората,/Та са качи на дароту,/Та ни сече белни вейки,/Белни вейки и сухарци,/Та ги на царе носиме,/Та си царе йоган вали,/Та си готви суров Бадник” (Веркович, 1881:102). В образа на Сива като секач откриваме съчувстващия помощник, който напомня за Бела змее от коледните песни в аналогична роля: “Та са Бога нажелилу,/Нажелилу натажилу,/Йоще са Бога налютил,/Та си слезе фаф гората/Фаф гората фаф Белита,/Покачи са на дароту,/Та ни сече белни вейки,/Белни вейки и сухарци” (Веркович, 1881:103).

Знак за благосклонност на Бога към изпълняващите неговите очаквания, изразен в бяло, е китката, оставена от него на трапезата: “Фаф сарае Сива Бога,/Слезал си ут небету/(...), Как си станал да си иде,/Уставил си бела китка,/Бела китка, бели цвете,/Със китка Сура година, Сура година, Сурова” (Веркович, 1881:112; пак там: 109).

Постоянните атрибути, които допълват образа на Сива/Сурва, са тояга, стрела, сабя. Тоягата винаги е златна.<sup>7)</sup> Тя, *златна тоега буздугана*, е неизменното оръжие на Сива в двубоя му със Сура Ламица. Същият атрибут обаче е обвързан с появата на “висне дару” – то израства от златната тояга на Сива (Веркович, 1881:80,88,95,99). Оръжията на Сива - стрелата (*люта срела пламениста*), сабята (*тенка сабя йогневица*), гърма (*люта грома*) са модификации на огъня. Водната стихия под формата на *бела града* (градушка) също е сред оръжията, с които си служи налютения Бог. Към тях трябва да прибавим и захвърлената *люта змия*. (Веркович, 1881:101,104,114,112).

Атрибути на благосклонния и благославящ Сива са златна чаша, *белни вейки за ясен йоган*, борина (*ясна борна*), златна ябълка, бела китка, птица-лестувица. Чашата винаги е пълна с вода, която бива *бела*, в единични случаи *жарна*, а най-често *сурна вода усуреста* (Веркович,

1881:121,125,128,129). Дървата за празничния огън са от гората Белита и са сечени от самия Сива (Веркович, 1881: 99-100). Борината винаги се пали от нов огън, който носи постоянното определение *ясен* (Веркович, 1881:109,111,112). Китката освен *бела* е и *дриничева* (Веркович, 1881:106,108,110,119). Показателно е, че *бели цвете* са брани от *бахчето на небету*.<sup>8)</sup> “Веда Словена” представя това бахче ту като цветна градина (в случая със Сива), ту като лозе и овощна градина (в коледните песни), от където и самият Сива се снабдява със златна ябълка: “Рече Бога ни утрече/Па си стана ут трапеза,/Та си на царе подаде,/Подаде му златна ябълка, /Та му вели ютговори: /Е ти, царю, и везирю, /Прати си малки моми/ да си фодет от каша на каша/да си канет войводите (...) /Да запалет ясен йоган,/Да си валет на йогнище/На йогнище у дома си” (Веркович, 1881:113; пак там:111). Златната ябълка е божествен знак за “изричане” на покана, който прави връзка с друг атрибут – борината с ясения огън.

На първо място **Сива/Сурва** като Бог на годината е ***Повелител и Властелин над календарното време***. Тази своя функция той изпълнява чрез преобразяване на външния си вид така, че да съответства на различните отрязъци от годишното време, познати като Църна и Сурова/Бела година. Това “движение” е циклично повторение на образи с противоположни характеристики, следващо/предизвикващо календарната промяна.

В ролята си на *Лютан Сивчу*, която отразява настроенятия на разгневения Бог, самият Сива изпълнява функцията на ***Разпространител на заслуженото зло***. По време на Мръсните дни, които са изцяло във властта на Сива, той разнася злини и наказва онези, които не го почитат: “Чи кой гу ни саидисал,/пуца си люта змие/Люта змие люта смока,/Фаф каша му люта змие/Със змие зли му *хравеци*,/Та си хаир немал” (Веркович, 1881:80). Унищожава посевите било чрез *люта срела*

пламениста, било чрез *люта змия*, която сваля от тялото си и хвърля на земята. Създава се впечатлението, че той самият през онзи отрязък от време, който съответства на Църна година, приключваща с *Мръсните дene*, е въплъщение на тъмните сили, **Въплъщение на злото**. Много по-чест и по-разгърнат е образът на Сива като Лютан. Същевременно чрез способността си да се превръща в своята противоположност в някои от песните, изпълнявани на *Суров ден*, Сива е описан като **Победител на злото**, което е въплътено в Сура ламя или в захвърлената от самия Бог *люта змие*: “Фаф рока му златна тоега, /Златна тоега буздугана,/Та си ударил Царна Бога/Царна Бога Сура Ламица,/ударил гу прогонил гу,/Та си фаркнал на небету,/Сега си е Бела година,/Бела година сурова”. (Векрович, 1881:99). Унищожавайки змията, която е обвивала тялото му по време на Църна година, Сива се освобождава сам от злото и побеждава тъмното начало в себе си. В случаите, когато злото по принцип е отделено от образа/същността на Бога и е въплътено в друго “действащо лице”, Сива поема ролята на **Змеборец**. Любопитното е, че в някои от песните, изпълнявани на Суров ден, тази роля е поверена не на Сива, а на Свети Георги.

В народната представа този Бог поема и функцията на **Учител**, тъй като с личния си пример показва на хората защо, какво, как и от кого трябва да се прави на отредения му личен ден. Сам сече и донася *белни вейки*, с които разпалва празничния огън: “Сам си доде Сива Бога,/Сам си дунал ясен йоган,/Запалил си ясна борица” (Веркович, 1881:105). Той дава вещественият знак-каниска (златна ябълка), той казва кой да бъде поканен за разнасянето на борините с “ясен огън” по къщите, той споменава за курбана и трапезата, с които са свързани неговите очаквания за почит. Междувременно той е и **Изпълнител на наказанието** за ненавременно или неправилно изразено отношение и най-вече за неотдаване на почит през Личния му ден.

В ролята си на божество, което властва и над онзи отрязък от време, което е наречено Сурва или Бела година, **Сива/Сурва** раздава здраве и плодородие. Жестовете му на *Добротворец* се откриват в следните подробности: сяда на трапезата, *накусва Суров Бадник*, с протягане на дясната ръка към трапезата прогонва от дома *църна* година и отваря пътя на *сура* година, слиза на полето със златна чаша в ръка и пръска посевите с водата, налята от *бел кладнец*. А ето и образът на осигуреното с Божията благосклонност благополучие: “Де си капне бела капка,/Фаф каша са живи здрави,/Живи са ду хилница,/Здрави са ду година;/На полету бела пшеница,/ На лозету белу грозде,/Фаф кашци белу сукну,/Фаф бахчету Царвена ябълка/Царвена ябълка и руица:/Кой си еде чиста леба,/Кой си пие руйну вину,/Кой си еде Царвена ябълка,/Царвена ябълка и руица,/Тебе си, Боже, фальба фали,/Тебе си песна пее./Силна си Боже, усилен,/Що ти, Боже, у волета,/ Правиш Боже, ни са чудиш,/ни са чудиш ни са маеш” (Веркович, 1881:122). С това народният певец ни обръща внимание върху онези особености на **Сива/Сурва**, които го представят като **Силен, Волев и Решителен**.

**Сива/Сурва** е в неуточнени, бегло загатнати отношения с останалите главни божества от “Веда Словена” - Гулема Бога (Вишну), Злата майка, Коледа. Никъде не е казано, че с тях го свързват синовни или братски връзки. Господ (несъмнено Гулема Бога, Вишну) влиза в някакви отношения със Сива, дотолкова, доколкото с посредничеството на свои пратеници ограничава причиненото от него зло: “Дур са Сива утличил, /Утпаса си люта змие,/Та е фърли на земета,/И поела пшениците/(...)/ Та и Господ са налютил,/И си праща свети Гиорги” (Веркович, 1881:134). В случая много впечатляващ е персонажът *люта змие*, обвързващ чествания на Суров ден Сива Бога и свети Георги в общо драматично действие. Когато е налютен по време на Църна година, Сива Бога, наричен още Лютан Сивчу, се препасва с люта змия. Щом

изтече Църна година, той я хвърля на земята, а тя изпояжда посевите и заплашва хората. Тогава Господ изпраща на бял кон свети Георги, който посича “люта змия/сура ламя”, след което потичат три реки, първата от които е бела пшеница. Като отплата за убитата на Суров ден Сура Ламия, Св. Георги очаква (от царя) дар - суру агне, курбан за личен ден Гергьов ден. Този песенен мотив напомня, че злото, персонифицирано в образа на “Лютан Сивчу”,<sup>10)</sup> е активно през цялата празнична година и че то е способно да се задейства в определени, известни на българската традиция дни, с което да попречи на изявите на онези божества, от които зависи плодородието и благоденствието. Пример за подобна известна на всевиждащия Вишну взаимозависимост, спомената в песните за Суров ден, е Витна Бога/Витна юнак, който съвсем закономерно не би се появил по жетва, ако посевите са унищожени от Сива (Веркович, 1881:106).

Злата майка е спомената като съпричастна към задачите на Сива на земята. Именно тя му изпраща на помощ Жива Юда.<sup>11)</sup> Сива изпада в ролята на подпомаган в добрите си дела и възпиран във вредностите от най-високопоставените представители на божествения пантеон – Господ и Злата майка, а пътят му по земята е прокаран от вървящия преди него Коледа. Споменаването на Коледа в песни, в които основно действащо лице е Сива, илюстрира последователността на тяхната поява в празничния календар. Онова, което ги разделя и свързва са т.нар. *Мръсни дene*. Единият бележи с присъствието си тяхното начало, другият – техния край: “Стигнал Коледа пристигнал,/Стигнал Коледа поминал,/ Мръсни са дни пристигнали,/ Пристигнали веке поминали,/Сива е бога фаф гора” (Веркович, 1881:86). Ако времето ги разделя, мястото на земния им престой (гората Белита/Билина в планината) е общото в този хроно-топ.

Сложни и нееднозначни са образите-послания на **Сива/Сурва** и **Църна Бога**? Всъщност за две божества ли става дума? Кой е **Църна Бога**? В какви отношения се намира той със **Сива/Сурва**? И каква е неговата връзка с онези “действащи лица” от песните за **Суров ден**, които са възплъщение на злото – **Църна змее**, **Сура Ламица**, **люта змия**. Образът на **Църна/Царна Бога** се появява още в коледните песни. Там той е слугата, който трябва да изпълни предвиденото от **Вишну** наказание на земята: “**Царна си слуга царна Бога./Та си ми вели ютговори: Я си ми прави люта грома,/Със грома люта срела,/Фарли си грома на земе,/да ми са земе потрене**” (Веркович, 1881:60). В друга коледна песен разгневеният **Вишну** се обръща със същата заповед към **Сива**: “**Сиву си дума продумал: /Сиву ле, Сиве,/ Златен ти камен на ръка,/златен ти камен, златна грома;/ Да гу на земе метна, /на Земе на Дунав**” (Веркович, 1881:535). Открива се обаче и трети вариант на мотива, където изпълнител на наказанието на **Вишну** е **Сура Ламица**, която носи опустошение на посевите, град и мор (Веркович, 1881:542). Какво е общото между **Царна Бога** и **Сива**? Оръжието, идентичната заповед на **Всевишния**, обекта на наказанието, времето – по или около **Коледа**.

За взаимосвързаността между **Сива/Сурва Бога**, **Сура Ламица** и **Църна Бога**, повелител на онази част от времето, която се нарича “**църна година**”, научаваме от “толкуванието” към единствената песен, записана “от другио” певец: “**Сива: билъ Богъ на нашите дедовци, за кого-то верували, че билъ Бог на нова година, и тога му колели курбане за да хми дава здраве и секакво добро, а някогашъ се налютевалъ, и тога била Църна година, и му колели курбане за да не хми праща зло**” (Веркович, 1881:143). Знаем от песните, изпълнявани през **Мръсните дни**, които съвпадат с онази част от календарната година, която е под знака на злото и тъмнината (и в този пряк и преносен смисъл е **Църна година**), че е

времето, когато Сива е налютен. И това негово състояние, тази негова същност има специално название – Лютан Сивчу. Но той действа досущ като Църна/Царна Бога, което недвусмислено сочи, че Църна Бога е всъщност Сива Бога в битността му на разгневено божество: *Сива Бога=Лютан Сивчу-Царна Бога*.

Същевременно има множество примери, които дават основание *Църна Бога* да се идентифицира с *Църна змее*, *Църън юнак=Сура Ламица*, *Сура Ламя*. И даже с *люта змие* – постоянен атрибут на Сива в продължение на цялата Църна година. Което означава, че Сива през определен хронологичен отрязък от своята изява е Църна змее, Сура ламица, люта змия, Църна Бога и Църна юнак. Многозначителен е двубоят на Сива, бележеш изтичането на Църна година, който съвпада с навечерието на Личен ден Суров/Сурвак ден: “Де ми слезе Сива Бога,/Сива Бога и сурива/ Ф рока му златна тоега,/Ударил си Царна Бога,/Царна Бога Сура Ламица” (Веркович, 1881:95). Пояснението към текста на песните поставя знак на равенство между тези две “действащи лица”: “Църна Бога: той пращал всякакво зло на хората, за това, когато била църна година, чували са от сякаква зла работа, за да го не налютет”; “Сура Ламица: било особно име на Църна Бога; когато бил налютен, изобразявали го като Ламия с девет глави и опашки” (Веркович, 1881:125; пак там: 100,105). От песенните текстове и обясненията излиза, че в описания по-горе двубой Сива се бори и прогонва временно от земята тъмната и лоша своя същност, която е успял да отдели от себе си и да я обективира в образа на змей, ламя, юнак. Или да я захвърли както виещата се около тялото му люта змия. Самият Сива/Сурва побеждава в себе си Лютан Сувчу=Църна Бога временно, за целия отрязък на настъпващата Бела/Сурва година. Виждаме лицето на брадат бог, обляно в светлина, която идва от позлатените коси, посребрената бяла брада и бялата китка, който краси

главата му. Това впечатление за белота и светлина се допълва и от нещата, които носи и дава благославящата му десница – *белни вејки, ясна борина, златна ябълка, златна чаша* с вода, която е *бяла* и се ръси на *бели капки*. Или *сурна вода усуреста*, която има същите качества и същото предназначение. Названието ѝ отвежда към другото име на Сива, а именно Сурва. Като название Сурва е синоним на Сива, но не е ли въведено то, за да онагледя светлата страна на това сложно божество, която съвсем очевидно покрива и образа на Бела Бога? Очевидността се потвърждава и от синонимността Сурва година=Бела година, сурна вода=бела вода.

Въпросът е дали **Сива/Сурва** не въплъщава идеята за божество, което обединява Бела и Църна Бога и в този смисъл дали не е един от “братята” на Вишну? Тогава тройката върховни божества би включвала Вишну, Коледа и Сурва/Сива Бога! Кое би означавало, че триадата Вишну, Коледа, Бела Бога е вторична, възприела само добрата светла страна на третия брат.

Няма друг бог във “Ведата Словена”, който да е обвързан със змейове, лами и змии до степен на идентифициране, съвпадащо с ролята му Църна бога (Векрович, 1881:60,95,99,125,136,499,560). Не толкова подчертана е светлата страна на *Сива/Сурва*, проявяваща се през Бела година. В тази си роля на Бог, който може да бъде възприеман и като бегло споменатия *Бела Бога*, той е означен, а не идентифициран с птици и цветя.

През целия си престой на земята Сива е обкръжен от юди, както впрочем е и при останалите високопоставени представители на божествения пантеон (Коледа, Злата майка). Като негови вестителки, съветнички и изпълнителки на присъщи за този Бог дейности са посочени Жива юда, Парва юда и Дорга Юда. Уникалното в отношенията Бог-Юда в този случай е брачната връзка между Сива и



Дорга Юда Самувила. Той фактически се оказва единственият женен бог: “Сива хи вели ютговори:/Юду, Юду Жива самовила,/Сега слевам на полету,/Та си шетам ф градовете,/Ф градовете и ф селата,/Как си в кащи флеваш,/Де ми са саидисали парве либе, Парве либе Дорга Юда,/Дорга Юда самувила, /Та й са курбан клали,/клали й са царна пуйчица/(...) да си раснеш сурна вода” (Веркович, 1881:89). Но във “Веда Словена” няма податки за негови потомци.<sup>12)</sup> Идентифицирането с брачния партньор в случая е толкова силно, че неуважението към Дорга, изразено в липсата на курбан, Сива възприема като лична обида и наказва по начин, аналогичен с незачитането на него самия. Курбанът за този Бог винаги е черна птица – от една до три. В песните се споменава *царна пуйчица*, обредната практика от Мръсните дни недвусмислено говори в полза на *царна кукошка*. Такъв е и курбанът за Дорга Юда. В случая черният цвят на жертвената птица би могъл да се тълкува като синоним на злото, но той явно има по различен смисъл, тъй като при настъпването на Бела/Сурва година, птиците, които увенчават главата на Сива и на неговия кон, са лестувици, а лястовица във “Веда Словена” е позната още като *църну пиле*, на което са поверени веществените знаци на добрата вест (писмо, бела китка бели цвете, китка копрец).

Прави впечатление обаче отсъствието на *Юда Сурвалие* от песните, изпълнявани през личните дни, в които *Сива/Сурва* шета по земята. Остава нерешен въпросът какво се крие зад сходството на имената *Сурва Бога* и *Юда Сурвалие* (Веркович, 1881:175,177,178,182)? Дали това не е отглас от братско-сестрински отношения на разнополова близначна двойка? Или е отглас от разпадането на някаква изначална андрогинна форма на Бога на две части, съответстващи на мъжкото и женското начало? Основание за подобно предположение дава споменатото вече наслагване/съвпад на образи/роли, при които Сива е Църна Бога=Сура Ламица. По всяка вероятност зад различните страни,

състояния и функции на *Сива/Сурва*, онагледени в образи с антропоморфни черти или с еднозначно зооморфен вид, образи със загатната полова характеристика, образи възплъщаващи диаметрални морални послания (от зло до добро), би трябвало да се крие истината за произхода и саморазвитието на едно от най-сложните божества в българската духовна традиция.

### **Премислици по повод на Сур/Сурва/Сива Бога**

За средата, която предава през втората половина на XIX век на т. нар. старинари наследството “Ведна Словена”, наличието на спомен за бог с името Сива/Сурва е неоспоримо. Доказват го личния му ден, песните, които са му посветени, както и “толкуванията”. Спорно за по-късните изследователи е твърдението в “толкуванията”, приписвани на Иван Гологанов, за наличието на два бога с имена, производни от Сур: Сива/Сурва (бог на годината) и Сурица (бог за здравето).<sup>13)</sup>

През втората половина на XIX век бог с името Сур е споменат и в “Кратка българска история” на Д. Войников (Войников, 1861:18), а почти по същото време, през 1865 година, Раковски посвещава специална статия на Сур/Сива Бог и на неговия празник Сурваки. Той обвързва божеството и почитта към него с българското старонародно вероизповедание. За празника Сурваки Раковски се позовава на живата празнични практика по цялата българска земя, а данните за чествания бог извлича от благословиите на сурвакарите, в една от които, произхождаща от областта Македония, богът е споменат с името Сива. У Раковски няма съмнение, че става дума за един бог с две имена – Сур и Сива, второто от които възприема като регионално (Раковски, 1988:355-358). И в двете имена на бога, празнуван на Сурваки, Раковски открива сходства със “самскрит” и староиндийското вероизповедание: Сур той извежда от сонга “светъл”, с български съответствия в лексемите *жар*,

*жур, зора, зура*, а Сива “не е други, но Сива индийски бог” (Раковски, 1988:362). Чрез реторичния въпрос “О ти, Сива, наш старобог, кога си се изменил и станал Василица, т.е. празник бога Сива, кога си се преобърнал на празник св. Василия?” Раковски отбелязва подмяната не само в името, но и в чествания субект, настъпила в българска среда под влияние на християнството (Раковски, 1988:362).

Впрочем и ХХ век има принос в роенето на Сурва Боже. Позовавайки се на лингвистични паралели и на техни интерпретации, Зоя Барболова твърди, че Сур съответства на Сварог, а Сурва – на Сварожич, а подобен етимологичен анализ навежда авторката на мисълта за две наши божества, от които Сур е бащата, а Сурва - синът (Барболова, 2012: II 2.1.2; III, 1.1).

Всъщност истината за бог Сур/Сурва-Сива в средата на ХІХ век, когато се поставя началото на етнографската събирателска дейност, е, че той “поименно” се пази в устното народно творчество (благословии, наричания, молитви), а образът му (също двойствен) се открива единствено в песните на “Веда Словена”. Много показателен за отсъстващия образ на този бог в българската празнична практика и в народата ни вяра през Възраждането е фактът, че Раковски се позовава на индийските примери и като описание, и като поведение на Сива (Раковски, 1988:367).<sup>14)</sup> В края на същия век, когато Димитър Маринов се заема с издирване на българското културно наследство, той удостоверява жизнеността на празника Сурваки, но не пропуска почтено да заяви: “За бога Сура никъде нищо не знаят” (Маринов, 1984:112).

Промените в наследения дохристиянски пантеон, които водят до отпадане на божества като Сур/Сурва-Сива, не означават, че всички следи, водещи към тях, са заличени. Откриваме ги като лексика, а и в съхранената традиционна българска обредност. Проучванията на Димитър Маринов от втората половина на ХІХ век го водят до

заклучението в края на същия век, че никой от разпитваните не си спомня за бог Сур. Потъването му в забрава, неговото преименуване и подмяна със св. Василий, както отбелязва още Раковски, повтаряйки в реторична форма въпроса от народната благословия: “Сива, Сива Василиса,/къде си се овасилила? (Раковски, 1988:362), е следствие от християнизацията на нашия народ. И все пак културата ни има механизми за опазване на паметта. Некоментиран остава фактът, че Васил и всички производни от това име названия на Новата година (*Васильовден, Василевден, Василица, Василия, Василевдън*), на обреди, обреден реквизит и обредни персонажи (*Василица, василичар, василичарка*)<sup>15)</sup> са анаграма на Сива. Очевидна приемственост на божеското обръщение Сур/Сурва е традиционното народно название на празника, чрез който до днес отбелязваме настъпването на Нова година. Поразителна е способността на нашия език да бъде пазител на толкова древно духовно наследство. Най-достоверният отглас от пантеона, описан във “Веда Словена”, е лексиката, която назовава *празника* на забравеното вече божество Сива-Сур/Сурва, изпълнителите на основните обредни роли, техните атрибути, свързаните с тях обредни действия, реквизит, словесни формули. Българската лексикография регистрира от Възраждането до наши дни изключителна устойчивост и присъствие в езика на архаизма *-сур* (в различни фонетични варианти, към които ни насочва още Раковски), доказателство за което е както обема на лексикалното гнездо, така и множеството извеждани от него словесни вериги.

В продължение на почти век (от средата на XIX до средата на XX век), когато започва целенасоченото документиране на празника Суркави, той показва относителна устойчивост на съставащите го обредни практики. Етнографското описание на Суркави включва обредната трапеза (състав на храните, начин на приготвяне, кадене,

изричане на молитви и благословии); *сурвакането* (състав на дружината, атрибути, дарове, сурвакарска благословия); маскирането и играта на *сурваскари*, *сурвискаре* (Западна България); ладуването, наричано още “пеене на пръстени”, общоселското хоро<sup>16</sup>) на *Стара Сурвака* – втория ден на празника, както и по-новото явление – посещения у именниците (Етнография, 1985:102-106). Етнографските и лексикографски изследвания през XX век документират не само наличието, но и все още активното възпроизвеждане на архаизмите: *Сурвака*, *Суроваки*, *Сурва*, *Сурува*, *Сурока*, *Сурвакы*, *Сурова година*, *Суръва година*, *Суроздру* (Западна България) (Етнография, 1985: 102). У Димитър Маринов наред със старинните имена на празника Суруваки/Суроваки с уточнението “народен празник” са споменати и названията на черковия празник - Св. Васил и Обрезание Господне (Маринов, 1914: 334-342; 1984: 111-112). Обредното действие е изразено с глаголите *сурвакамъ*, *сурваквямъ*, *сурвакувамъ*, *суруквамъ*, *сурвискамъ*, *суръквамъ*, а резултатът от него – с отглаголни съществителни от същия корен *суръкване*, *сурвакане*. Обектът на обредното въздействие е *сурваканый*, а резултатът е постигнат чрез обреден реквизит - дрянова пръчка, наричана *сурвакница*, *суръкварка*, *сурватка*, *суроватка*. *Сурвакаръ*, *суръкваръ*, *сурваткаръ*, *сурувичкаръ* е обредно лице. Обединени в дружини, загубилите съзнанието за връзката си с бог Сурва *сурвакари*, продължават и в християнска среда да вестяват с песни и благословии настъпването на новата астрономическа година. В далечното минало те са били съставени от млади женени мъже и момци и по своята същност са били военизирани групи, доказвали надмощието си в двубои, отглас от които са преданията за *сурвакарски* гроб. Доказателство за упадък на традицията през XX век е обсебването на обреда *сурвакане* от деца.

Повод за размисъл са също названията на маскираните групи от Западна България, които по Нова година обхождат селището.

Названието *Сурваскари* безусловно ги обвързва със *Сурваки*, отвеждащо към архаичните *Сурва година* *Сулова* и *Суров ден*. Но тези групи от маскирани лица са известни и като *Коледжане*, което напомня времевата връзка между Коледа и Сур/Сурва чрез Мръсните дни. А фактът, че като състав на обредните лица и структура на обредните действия *Сурваскарите* дублират *Кукерите*, вече извежда на преден план въпроса за идентичността на новогодишните с пролетните празнично-обредни практики (Кукерските игри в началото на Великия пост), зад които се търси присъствието на едно и също божество или на божества със сходни функции. Това би могло да бъде предмет на по-задълбочени проучвания на предхристиянския пантеон на нашите предци. Впечатлява обаче още едно от названията на зимните маскирани групи. Освен *Сурваскари* те са наричани и *Беляци*. Междувременно ако това название се осмисли в неговата обвързаност с маските, които използват не само пера, но и цели препарирани птици, би могла да се направи асоциация с образа на Сур/Сурва-Сива от “Веда Словена” в момента, когато богът се подготвя да обяви настъпването на Сурва или Бела година, като заменя змиите около главата си с птици. Названието *Беляци* би могло да се тълкува като онагледяване на някои страни от образа на божеството в аспекта му на Бела Бога (Българска, 1994:343-348; Геров, 1878: 286-287; Младенов, 1941: 618; Етимологичен, 2002:392-399; 2010: 338-347; 579-607).

Лексиката, която “изрича” празника Сурваки с всички словесни, акционни и предметни негови съставки, е позната и във фонетичните варианти *сур/сор/сър*. *С`ирова* е названието на обичая за обхождане на къщите срещу Васил с благопожелания, а *сиров`ари* – онези, които се маскират на Нова година и викат “*сирова*”( Етимологичен, 2002: 694).<sup>17)</sup>

В преносните значения на думите на *сур/сор/сър* се откриват описания на психически състояния. Според Найдена Герова в езика на възрожденския

българин *суръвица* освен младо отсечено дърво и тояга/сопа, означава още висок, сух и глупав човек, дънгалак, а *суръвий* - груб човек (Геров, 1978:287). Лексемата *сореница*, регистрирана в съвременния етимологичен речник, значи “избухлив, зъл човек”, (Етимологичен, 2010: 338-339, 342). Помним обаче, че грубостта, избухливостта, злобата съответстват на психическото състояние на Сива Бога в ролята му на Лютан Сивчу. В търсене на отгласи от древността в съвременното наше лексикално наследство бихме могли да поставим реторичния въпрос, дали в коня, който *сорчесва/сърчевсва*, не се мержелее деградирания образ на митичния кон на Сурва, който се е преобразявал от *змийна* в *лестувична* и обратно.

През XX век в поредица изследвания на езиковеди, етнографи и фолклористи са правени опити за етимологично тълкуване на лексемите *Сур/Сурва* чрез широки лингвистични и мито-религиозни паралели (Антонова, 2001; Български, 1963; Геров, 1978; 1978а; Етимологичен, 2002; 2010; Лапакова, 1995; Младенов, 1941; Мороз, 2010; Попов, 2009; Радойнова, 2000; Райчевски, 1987; Тодоров, 1993-1994). Много по-слаб е интересът към обръщението *Сива*. Сериозен научен опит за анализ на обговаряните лексеми представлява трудът на Зоя Барболова “Митологично-семантичната структура и произходът на прилагателните сур и сурва в българския език” (Барболова 2012). В случая подчертаният интерес към този труд се дължи на факта, че авторката се позовава и на примери от “Веда Словена”. За Барболова (2012:II 2.2.2.) Сива<sup>18)</sup> и Сурва “са два митонима, резултат на късна семантична диференциация”, а смисълът и на двете лексеми е “светъл.” Но подобна етимология влиза в противоречие с “цветовото” представяне на образите на Бога, описан във “Веда Словена”, където тъмното (черно) изходно състояние предхожда светлото.

Изследването “Митологично-семантичната структура и произходът на прилагателните сур и сурва в българския език” по своята научна насоченост е лингвокултурологично, т.е. анализира фактите, изхождайки от взаимосвързаността на език и култура (Барболова, 2012).

Като относително нова научна област лингвокултурологията в конкретния случай използва резултати от проучвания на историческата граматика, сравнителното езикознание, диалектологията, митологията, историята на религията, етнографията и фолклористиката, когнитивната психология. Бегло се споменава и ностратическото езикознание. Анализът се позовава на български етнографско-фолклорни извори (песни, баяния, благословии, названия на празници, обреди и обичаи), както и на етнографско-лингвистични и митологични извори от множество родствени и неродствени култури. Новост е, че за разлика от други автори Барболова търси генетична връзка между *сур* и *сурва*. В изследването ѝ се прави разграничение между външната и вътрешната структура на лексемите и семантиката им. Като тръгва от наличието, употребата и смисъла на *сур/сурва*, окачествени като прилагателни в българския език, Барболова сочи фонетичните им (*sur, bur, vur, mur, шар, хърс*) и смислови съответствия в родствени и неродствени езикови системи от евро-азиатския ариал в търсене на механизма за постигане на смислови различия чрез фонетични промени: “Навярно в тези процеси са играли съществена роля метафората и метонимията, а още повече табуирането и евфимизацията (която понякога се изразява само с промяната на един звук), както и народната етимология, последвала, след като първичното значение на името вече било заличено” (Барболова, 2012).

Какво е заключението след извървения път “назад” в търсене на първичните значения на *сур/сурва*? “Наличието на думата *сур* като коренна или под формата на мотивираща основа в различни, смятани



днес за неродствени езикови семейства като индоевропейското, монголо-татарското, тунгузко-манджурското, тюркското, угро-финското и арабското поражда идеята, че това е една от думите, която води началото си не от арио-алтайската, а от ностратическата епоха” (Бартолова, 2012: Отново към началото). След като недвусмислено стига до убеждението, че *сур* спада към тъй наречените коренни или първични думи,<sup>19)</sup> Барболова (2012: Заключение заключава):

[С]ъщевременно те показват, че анализът на езиковия материал на фона на екстралингвистични и преди всичко културни данни дава възможност да се разкрият много повече сведения от далечното минало, пренесени през хилядолетията, които разкриват наличието на общи, универсални щрихи в различните неродствени етнокултурни системи, изначално обща лингвопсихологична, изобщо когнитивна постановка при възприемане картината на света, а също и ценни данни, отнасящи се до развойните процеси, довели до типологичните различия в начина на мислене и езиковите им рефлексии.

Примерите, които могат да се умножат чрез привличане на материали извън обговаряния евро-азиатски ареал,<sup>20)</sup> вероятно биха затвърдили предположението, че *сур* е коренна дума от онзи изходен език, който предхожда посочените в труда познати днес лингвокултурни системи. Датирането на това изходното начало е проблематично, посочването на етноса носител – също.

Въпросът за това с чий етнос се свързва наследството (лексемата *сур*) и от кого, кога и как е попаднало в старобългарския език на средновековната Българска държава не може да има еднозначен отговор? Първо би трябвало да се запитаме коректен ли е той след

заклучението за ностратическото начало? Това означава да се отговори чий език е най-близо до първообраза на езика/речта? В търсене на истината за “етногенезиса” на коренната дума, предхождащо заключението, Барболова изказва предположения относно възможния принос на трите етнически компонента, които според официалното научно мнение влизат в състава на българската народност.

След горепосочените съотнасяния между Сур/ Сурва/Сива и Свентовит, Сварог и Сварожич, които документират “славянската” връзка, Барболова, без да посочва теоними/митоними, допуска и възможно наследство от тракийския субстрат. Надделява обаче убеждението ѝ за тюркски архаичен принос, наследен чрез прабългарите: “Следователно освен прилагателното сур в своята митология прабългарите имали и бог на слънцето, познат под имената Сур//Сура и Хорс//Хърс, а също и празник, посветен на този бог. За това говорят редица успоредици с някои тюркски, угро-фински и монголски лингвокултурни системи” (Барболова, 2012: заключение). Изследвания на Бешевлиев (1981) върху религията, митологията и обредността на прабългарите не дават основания да се твърди, че прабългарите са имали божество, наречено Сур. Наистина подобно разминаване би могло да се дължи на различните извори – в единия случай лингвистични,<sup>21)</sup> в другия – исторически (писмени) и археологически. Данните от митологията на славяните, коментирани по-горе, също не дават основание да се мисли, че наследството е попаднало у нас по тяхна линия.

По-сериозно вглеждане обаче заслужава бегло споменатият от Барболова тракийски субстрат и възможността траките също да имат отношение към “етногенезиса” на коренната дума *сур* и нейните производни - Сурва/Сива. Още повече, че в труда не са посочени примери от тракийския пантеон, а там се откриват божества

(Сурегетес/Збелсурд/Сбелсурд, Сабо/Сабазий) чиито имена включват лексемите *сур/саб/сав*. Същите божества показват сходства с коментираните от Барболова примери, при това сходства не само фонетични, но и функционални, а в известен смисъл и иконографски.

Подтикът за търсене на генетична връзка между теонимите Сурегет/Сурегетес и Збелсурд/Сбелсурд от една страна и Сур/Сурва – от друга се основава на общата лексема *сур*. Но по-съществени в случая са етимологичните опити, където чрез паралели в староиндийски, скитски, авестийски, Сурегетес се обвързва със смисли, сходни или съвпадащи с онези, които Барболова открива в етимологичния анализ на Сур/Сурва. Без да навлизаме в подробности, ще споменем че според някои автори прототип на Сурегетес е ведийския бог Суриа (Бешевлиев, 1985: 5-9; Попов, 2008: 206-211). Връзката между нашето старонародно вероизповедание и индийския пантеон е огласена още от Раковски, но без позоваване на тракийски божества.

Изследователите на религията на траките не са единни в схващането си колко божества се крият зад горепосочените тракийски теоними. В Кратка тракийска енциклопедия Сурегетес и Сбелсурд са вписани като отделни божества (Кратка, 1993:, 244,270). В изследвания, посветени на Сурегетес, след анализ на изворов материал от тракийския културен ареал на Балканите и Мала Азия (посветителни и надгробни паметници, монети), датиращ от II-III век, се налага мнението, че зад навзанията Сурегет, Серегетес, Зеус Сургастес, Зеус Сургастейос, Збелсурд, Сбелсурд се крие едно единствено божество. Като анализира съвместяването на различните фонетични варианти на Сурегетес с имената Зевс, Арес или Херос (тракийския бог-конник), Димитър Попов (2008: 209) вижда в това

[п]ревод-означение за едно върховно божество: Тази идентификация разкрива възможността да се твърди, че именно Сурегетес е вариант на властелина на небето на траките и на всевъзможните му прояви в различни райони на южнодунавските земи. Ако не се изпуска предвид етимологията на името, тракийският бог не само притежава власт и сила. Той е герой-херос, който “бие, убива”, който нанася “юначни удари”, както и богът на бурята – Гръмовецът Зевс, но същевременно е и небесен, соларен бог – Самият той Слънце”.

Интерпретирайки данните за начина на честване, местата, участниците и тяхната представа за бога като “чуващ”, “вслушващ се” и “появяващ се”, Попов стига до заключението за култ с мистериален характер към върховното божество на траките, което е анонимно, а многобройните му имена-прозвища, сред които са Сурегетес и Сбелсурд, разкриват сложната му уранично-соларна същност (Попов, 2008: 210-211).

Сходствата на функции, които се откриват зад многобройните имена-прозвища в ареала на траките, създаващи впечатление за множество божества, са основание за следното заключение: “В тази обстановка формите Збелсурд, Сурегетес, Гебелейзис, Залмоксис и т.н. се оказват определения или още по-точно идентификации на един върховен бог, чието истинско лице остава неизвестно. Неговото име и неговият действителен образ винаги ще бъдат табуирани, вечно ще останат в тайна поради действащата в Тракия аристократична доктрина, наречена тракийски орфизъм. Поради необходимостта обаче това учение да се сведе и в социалната практика, особено в периода след VI в. пр. Хр., анонимността се разчупва донякъде, а определени аспекти от същностната характеристика на безименното върховно божество

стават достъпни и се разпространяват сред масата от населението чрез огласените имена Збелсурд, Залмоксис, Гебелейзис, Сурегетес, Перкос, но както се разбра единствено като божески епитети и прозвища” (Българска, 1994:143; пак там:141-144).

Религиозният живот в земите на траките преминава през съществени промени от VI в. пр. Хр. до II-III век след Христа, когато са създадени паметници, споменаващи Сурегетес. Несъмнено промяната се осъществява чрез приемственост що се отнася до анонимността, а по отношение на многобройните прозвищата, сред които са Суругетес и Сбелсурд, можем само да гадаем за тяхната историческа дълбочина, както и за лексикалната и функционална връзка с уранично божество (упорито идентифицирано от поколения изследователи със слънцето и Бога на слънцето), каквото е Сур/Сурва – Сива.

В пантеона на траките е вписано още едно божество, в образа, проявите и почитта към което би могла да се търси генетична връзка със Сур/Сурва в битността и ролята му на Сива бога. Основание за подобна насоченост на мисълта в случая е не фонетичната близост на лексемите Сива/Саба/Сабазий. Подтик за търсенето на връзка между Сива и Сабо/Сабазий е иконографията на този бог и по-точно изображението му върху сребърна пластинка, открита в местността Белинташ през 1981 г. Тя представя същество с антропоморфен вид, чието тяло от краката до главата е опасно с виещи се около него змии (Буковски, 2013:16). Находката поражда с това, че дословно илюстрира един от образите на Сива по време на т.н. Църна година, описан във “Веда Словена”. Сабазий обаче е изобразяван и като конник - сходен или съвпадащ по иконография с Тракийския конник (Георгиев, 2010:93-108), а Сива също е представен в песенните текстове като конник, яздещ през т.н. Църна година “змийна коне”, а през Бела или Сурва година “лестувична коне”.

Това съвпадение на образи (словесни и изобразителни) заслужава по-подробно вглеждане и осмисляне, още повече, че опазената до днес наша традиционна празничност също дава примери за отглас от “сабазиева обредност”, доловими в честването на Атанасовден в Етрополе, както и в кукерските и нестинарски обичаи. Първопричината за съотнасянето на някои зимни обреди в Етрополе с древни чествания на Сабазий е песен, изпълнявана на мястото на празничното събитие – връх Св. Атанас в деня на светеца. Песента е записана на 31 януари 1984 година по време на празненството. В нея умиращата мома заръчва на майка си: “Горе ме, мамо, занеси,/в студената пуста планина,/та да ме Сабо накичи/с драйшейан, бели пелешки” (Цит. по Фол, 1994:209-210). Песента е била включена в репертоара на читалището още в средата на ХХ век, а последният ѝ запис в Етрополе е от 3 февруари 2013 година. Участващо наблюдение от края на ХХ век, както си признава професор Фол, предхожда това откритие, а изследванията върху празника продължават и в началото на ХХІ век. Най-новите проучвания внасят съществени уточнения относно реликтите на “сабазиевата обредност”, що се отнася до мястото и времето на извършваните обреди (Ботева, 1996: 18-28; 2013: 91-116, 133-165; Манолова, 2013: 121-131; Петрова, 2013:37-60; Стефанов, 2010; Фол, 1994:186-294). Оказва се, че става дума не за еднократно отбелязване на Атанасовден (17/31 януари) чрез излизане в местността Св. Атанас, а за поредица от чествания преди и след този празник в местности, съседни на споменатата, идентифицирана от някои изследователи като известното в древността Донисово светилище/прорицалище на бесите. Диляна Ботева, изследвала “сабазиевата обредност” в началото на ХХІ век, установява аналогични на описаните по-рано Атанасовденски чествания в околностите на Етрополе, провеждани в неделните дни на четири последователни седмици в местностите Лишавия камък (през втората неделя на януари),

Камичето (третата неделя на януари), Св. Атанас (четвъртата неделя от януари) и Враната вода (първата събота от февруари). Последната местност е свързана с предание за манастирище и бягаща икона, намерена в местността Варовитец, покачена на един дрен (Ботева, 2013: 101-104). Дренът в споменатото предание явно не е обикновено дърво, а белег на свято място, което се потвърждава от по-късната му замяна с олтар. Но дренът заслужава внимание и като обект, който съвместява дървото (вероятно свято) и образа на светостта (иконата). Размисъл заслужава и евентуалната му връзка със споменатия в песента драйшеан – дума с две възможни обяснения според народната етимология – бръшлян и дрян. Причината за толкова подробното вглеждане в словесните образи на “сабазиевата обредност” е в сходството им с описанията на Сива-Сурва. Нека си спомним, че от неговата тояга израства дървото Вишне, което свързва земята и небето. Дали на митичното дърво Вишне в земни условия отговаря дрена и защо сурвакарите носят именно дрянови тояги? Случайно ли е и това, че мъртвата мома иска да бъде окичена с “дрян” и “бели пелешки”. От “Веда Словена” знаем, че един от характерните знаци на Сива/Сурва е *бели китки*. Това, че *белите китки* неизменно се мислят като дар от Сабо (при мъртвите) или като знак за приобщеност към него (венците на празнуващите Атанасовден), а *драйшена* би могъл да се възприеме като път за достигане до мястото на срещата с него, насочва към сходство (в образи и действия) между Сабо/Сабазий и Сива/Сурва. Що се отнася до съвпадението на идеи, то се откриват в сезонно-календарния преход. Съгласно традиционната народна вяра на българите Атанасовден (Зимен св. Атанас) е наричан още *Сред зима*. На този ден светецът си съблича кожуха, облича копринена риза и отива в планината да вика лятото (Етнография, 1985:108). Подобен поврат от тъмно/студено към светло/топло се осъществява по волята и чрез преобразуването на Сива в

Сурва на Суров ден – началото на Новата, Бела, Сурва година, наричана и до днес у нас Сурваки, Васил, Васильовден. Косвено потвърждението за връзка между деня на Св. Василий (началото на новата година според християнската празничност и православния календар) и сабазиевата обредност, анализирана в контекста на нестинарството, се открива в празнична практика от Мала Азия, регистрирана през първите десетилетия на XX век,<sup>22)</sup>

Дотолкова, доколкото нестиранството генетично се извежда от древната дионисиева обредност, а тракийският Дионис се идентифицира със Сабазий, отглас от Сабазиевия култ се търси и открива чрез съответната научна интерпретация на специфична за района на Странджа обредност - игрите на Кукера без маска (Райчевски, 1993:7-40; Фол, 1994:186-294). Хипотеза за обвързаност на Дионис и Сабазий чрез посредничеството на култа към Константин-Хелиос е огласена в началото на XX век (1902 г.) в руската славистика: “И. Смирнов в своя “Очерк культурной истории южных славян” приема без много доводи, че нестинарските игри са преживелица от култа на цар Константин-Хелиос, слян допълнително с оргиастичните празници на траките в чест на соларното божество Сабазий. Култът на императора-слънце се пренася от столицата (Цариград) в провинцията и на тракийска почва приема черти на местния слънчов бог, който откъм оргиастика бил тъждествен с култа на Дионис. Константин-Хелиос се превръща тук в Константин-Сабазий и подобно на Сабазий става бог на пророческите вдъхновения всред оная жреческа корпорация, наследник на която са днешните нестинари” (Арнаутов, 1971:72). Арнаутов оценява казаното от Смирнов като прибързана и необоснована хипотеза в частта ѝ за пряката връзка между култа към Константин Велики и нестинарската обредност. Той смята, че името на императора е вторично вплетено в нестинарската обредност поради факта, че като християнски светец той е патрон на



църквата в с. Кости (Арnaudов, 1971:155-156). Без да навлиза в подробности относно божеските характеристики на Сабазий, Арnaudов открива връзката между нестинарската обредност и неговия култ в танца на нестинарите и съпровождащия го екстаз (Арnaudов, 1971:144-148). Отгласите от “сабазиева обредност” се търсят предимно в игрите на споменатия вече Кукер без маска и в нестинарската обредност от района на Странджа. При тази регионална ограниченост на научните дирения не би могло обаче да се открие географски по-обхватното проявление на реликти от “сабазиевата обредност” у нас. Така остава некомментирана връзката между подробно документираната вече “сабазиева обредност” на Балкана (Етрополе) и тази от югоизточните предели на нашата етническа територия, съотнесена и на двете места с деня на Св. Атанас. Некомментиран, а само документиран в науката е фактът, че денят на Св. Атанас е време с особена значимост и в нестинарската обредност. “На зимния св. Атанас (18 януари), вечерта срещу празника, нестинарите отиват в конака, вземат иконите и с тъпана и гайдата тръгват из село от къща на къща, като започват от къщата на кмета. Един нестинар кади с тамян от кандило. Обикалят всички къщи, като свирят и играят хоро отвън, а иконите влизат вътре, посрещнати на вратата от домакинята със запалена вощеница и с тамян в пръстено кандило. Влезлите вътре ръсят, а домакинята ги дарява с пари, които се пускат в една червена кърпа (винаги червена). Така се ходи цялата нощ, докато се обиколи селото. Парите се занасят в конака и служат за купуване на свещи и други необходими за конака неща. Те не са възнаграждение за никого” (Арnaudов, 1969: 433). Всъщност и в Странджа “сабазиевата обредност” се характеризира с протяжност във времето – обикалянето на къщите с тъпана от конака се повтаря в деня на св. Евтимий/ “Ехтим” на 20 януари (Арnaudов, 1969:430, 444). Много показателна за осмисляне на евентуалната връзка Атанасовден-“сабазиева обредност”-нестинарство е

една подробност за игра по нестинарски, описана от Арнаудов. Оказва се, че при извънредни случаи и като лечебно средство играта върху жарава, при това в къщи, освен на Св. Константин, може а и се практикува на Св. Атанас (Арнаудов, 1969: 475).

Всичко, което се знае за Сабазий, е извлечено от писмени и археологически паметници. Въз основа на тях се е утвърдило становището, че той е трако-фригийски бог, чийто култ се е зародил във Фригия, разпространил се е сред траките на Балканския полуостров, а по-късно и в пределите на цялата Римска империя. За географския обсег на култа се съди по местонаходищата на паметниците (надписи върху олтари и плочи, вотиви, изображения на ръце), а за времето на неговите прояви – по датировката им. С изключение на един паметник от I в. пр. Хр., чиято тракийска принадлежност е оспорвана, веществените паметници на Сабазий са от I-III в. сл. Хр., а количеството им е коментирано като доказателство за ограничената популярност на култа у нас. Обаче писмените паметници (V в. пр. Хр. – XII в. сл. Хр) представят по-различна картина за историческата дълбочина и популярността на култа, както и за отношението към Сабазий (Фол, 1994: 44-185). За етническата среда на неговото разпространение се съди по преобладаващите тракийски имена на посветителите. Споменаването на жреци, храмове, светилища свидетелства за поддържан в тракийска среда култ, за който се предполага, че има мистериален характер.

Дали названията на бога, съвместени с имената на други богове, както и неговите прозвища и епитети, съвпадащи с даваните и на други божества, биха могли да “кажат” нещо повече за дълбочината на култа, за първопоявата на този бог и за неговата същност? Известни са няколко названия – Себасиос (среща се само в паметниците от Тракия), Сабасиос, Сабазииус, Сабазииус. В посветителните надписи много често името на бога е предхождано от определението “кюриос” (господар) или от

имената на върховните богове на гръцкия и римския пантеон – Зевс и Юпитер. Това води изследователите до предположението, че Сабазий се нарежда сред върховните божества на тракийския пантеон. Основание за подобно допускане се търси и в иконографията, където Сабазий е представен като върховен бог-космократор или в образа на конник – типично изображение и за други върховни тракийски божества. Документирано е съвпадение на епитет на Сабазий, регистриран само при Зевс Збелсурд, което поражда въпроса дали и Сабазий, както се предполага относно Збелсурд, не е едно от прозвищата на тракийския върховен бог? Предпоставка за допускане на близост или припокриване на Сабазий със Збелсурд/Сурегетес са и очакванията на вярващите, изразени в посвещенията им. От Сабазий се очакват епифании, т.е. богоявление на сън, което пък отвежда към вярата, че той също като Сурегетес е “явяващ се”, “появяващ се” (Тачева, 1982: 287,288, 289, 290, 291).

Чрез осмисляне на епитетите от тракийските надписи Тачева стига до предположението за старинността и вътрешната трансформация на култа чрез “приобщаване на името на Сабазий към по-стар тракийски култ с близка характеристика” (Тачева, 1982: 290) . За старинността на култа към Сабазий по нашите земи според нея свидетелства и наличието на потомствено жреческо съсловие, както и храмово строителство в района на Агуста Траяна от времето на “тракийски цар” (Тачева, 1982: 292). Познавайки се на иконографията на паметниците по нашите земи, Тачева стига до следното заключение: “Струва ми се, че има ред неизползвани досега контрааргументи, които биха могли да обосноват ако не тракийския произход на култа на Сабазий , то поне древната му и дълбока връзка с тракийската религия” (Тачева, 1982: 294). Според Александър Фол (1994:294) датираното начало на “саба-обредността” отстои на двадесет и шест века спрямо нашата съвременност, което

означава VI в пр. Хр. Маргарита Тачева (1982: 297-298) отнася корените на трако-фригийския Сабазий към микенската епоха, т.е. II х. пр. Хр. Тя обвързва дълбочината на култа с балканска религия, изповядната “във времето преди тракийската диаспора”<sup>23)</sup>

Позоваването на тракийската религия имаше за цел да потърси потвърждение на връзката между Сур/Сурва/Сива (божество от вселената “Веда Словена”) и Сурегетес/Сбелсурд/Сабо/Сабазий при това не само на лексикално равнище, а и като идея и култова практика, която отвежда към лексемата *сур* в същността ѝ на коренна дума, обвързана бегло с ностратическата хипотеза. Ностратическото езикознание в лицето на някои свои представители възприема идеята за първичен общ език на човечеството, при това като резултат от моногенезис. Изказано е предположение относно мястото (централна Африка) и времето на възникване (40-50 х.г. пр. Хр.) на хипотетичния праезик/моноезик на човечеството. Ностратичите обаче споменават, че по данни на палеоантропологията първобитният човек е бил анатомично пригоден да ползва езика/речта много по-рано, от 250 до 500 хиляди години назад (Старостин, 2003). Коего вече поставя под въпрос горепосоченото датирано начало на праезика, към който отнасяме коренната дума *сур*. Казаното насочва към възможните дълбини на лингвистични извори, изначално обвързани с духовния живот на човечеството. Без амбицията да бъдат датирани тук, те се привеждат като напомняне не просто за нашата дълбинна съпричастност към общочовешката духовност, а като опит за опазването на артефакти, чието осмисляни би довело до друг прочит на духовната история на човечество и мястото ни в нея. Коренната дума *сур* и нейното неоспоримо присъствие в словообразователния процес на всички документиранни етапи от езика на българите е лингвокултурологичното доказателство за казаното. То може да бъде обогатено и с примери за ранни етапи на старонародното ни

вероизповедание, израз на което е образът на Сур/Сурва/Сива. Последователната смяна не само на лика, но и на същността на това божество (в българския пример на “Веда Словена”) илюстрира ранен етап на религиозното съзнание, при което противоположностите се възприемат и представят в неразчленено единство. Загатнатото двоебожие (Църна и Бела бога) очертава тенденции на развитие в нашия предхристински пантеон. Като пореден етап от религиозното съзнание на сроднени с българите народи ги възприема Раковски в статията си за бог Сур.<sup>24)</sup>

Изследванията, посветени на божеството Сур/Сурва/Сива и на неговата връзка с празничния календар, дават възможност да се проумеят не само дълбинните измерения на култа и неговите модификации (Сурегетес, Сабазий). Те дават възможност да се осмисли жизнеността на идеи, опазени като слово, образ и действие в някои обреди и обичаи от традиционната българска празничност. Нещо повече, чрез проникновената мисъл на учени като Александър Фол подобен тип изследвания успяват зад съвременните трансформации да прозрат бъдещето на неизтребимото божествено присъствие сред неизкушените му потомци в българска среда: “Други, семинарно неподготвени, дочуват гласа на Сабо и Сабите, въвеждат Бога в себе си и няма да се изгорят, докато той не ги освободи, преминавайки през духа им. В този дълъг миг вселяване той ги е възнаградил – мистът е чул обещанието за безсмъртие” (Фол, 1994: 294).<sup>25)</sup>

Неизтребимият заряд на тази вяра намира потвърждение в сложната обвързаност на митраизма и християнството с култа на Сабазий (Георгиев, 2010). Някак встрани от ползрението на изследователите на този култ обаче остава обвързването му с гностичните течения в християнството чрез сектата на офитите (Дорес, 1998: 40,57,58,74). В търсене на примери за многопосочна приемственост

на същността Сур/Сурва/Сива/Саба/Сабазий и нейните модификации, специално внимание заслужават идеите, образите и обредността, съотнасяни със София както в нейния гностически, така и в канонично-православен смисъл. Дотолкова, доколкото София е слово и мъдрост, а те изначално се изявяват в някаква обвързаност със светлината и мрака – двете начала, съвместени в предхождащото я божеството Сур/Сива, подобни размисли биха могли да ни отведат както до традиционната народна, така и до църковно-християнската празничност – Сувинден, Софинден, София, София – Премъдрост Божия (Мигнев, 2005; Тодоров, 2001). Нека също да осмислим и да се опитаме да проумеем като траен опознавателен знак за присъствието си в живота на човешвото онази подробност от житието на Св. Кирил, където е казано, че още в началото на своя духовен път той избира София, Премъдрост Божия за своя годеница. Неговото дело (словото, азбуката, преводът), осъществено изцяло под знака на Висшата мъдрост, е възплътената светлина, която единствена би могла да ни води към безсмъртие. Това дело е и мостът между миналото и ползващата същите ценности съвременност. Мост, чрез който светското начало остава свързано с Бога, както и да е наричан Той.

#### БЕЛЕЖКИ

1. Обредното животно, което се коли на личния ден на Свети Георги, като дан за победата му над люта змия-вредителка, захвърлена от Лютан Сивчу, е “суру агне позлатену”, което пък обикновено се излъчва от “сиву стаду” (Веркович, 1881: 137,138,139).

2. “Сива е Бога фаф гора/Фаф гора фаф планина/Седнал ми веке под дару/Пуд дару фаф чедара” (Веркович, 1881:86; пак там: 91). След като е известно, че единственото значение на чадър е сенник, а през зимата едва ли е нужно Богът да се крие в сянката на дървото, би трябвало да потърсим друго

обяснение, евентуално отвеждащо към чад (дим от нещо миризливо). Този дим отвежда към оня образ на гора с кладенец и силен огън, който има връзка с огъня за Суров бѣдник. В този смисъл “чадърът” би могъл да бѣде образ на дима (пушека), който се разнася и издига от жертвоприношението.

3. Набавянето им е задължение на млади юнаци и моми: “Ша ва карат фаф гората,/Ша ви секат белни вейки,/Белни вейки и сухарци,/Та ги моми собирате,/Носите ги фаф сарае,/Фаф сарае и на царе;/Та си вали ясен йоган,/(...) Да си готви Суров Бадник,/Суров Бадник и Бадница,/Чи ша дойде Сива Бога/Да си седне на ойгнище,/На йогнище на трапеза” (Веркович, 1881: 99).

4. “Та са Бога налютил,/Три му змии на главата,/Фаф рока му люта срела,/Люта срела пламениста” (Веркович, 1881:101).

5. “Стигнал Коледа, пристигнал,/Стигнал Коледа поминал,/Мръсни са дни пристигнали,/ пристигнали веке поминали./Сива е Бога фаф гора/Фаф гора фаф планина/Седнал ми веке пуд дару/Пуд дару фаф чедара./Яхнал си коне лестувица,/Лестувица коне шестукрилца, че са зададе личен ден,/ Личен ден Сурвак ден” (Веркович, 1881:86; пак там:120). Този словесен образ на кон, чиято глава е увенчана с птици, има своето предметно съответствие в оформянето на конската сбруя при траките и по-точно в начелниците, декорирани с птици (Минчев, 2008:97-106).

6. В някои текстове, в които като победител на змията, захвърлена от Сива Бога на земята след изтичането на Черната година е посочен Свети Георги, “змийна коне” е представен в някакъв смислов контраст със суру агне “Сивчу ле, Сива Бога,/Сега, Сивчу, ни са лютиш! Змийна ти коне суру агне” (Веркович, 1881: 113).

7. Употребена е още една дума за тояга, а именно гривна. Така се назовавала желязната тояга, а изразът “златна гривна” изглежда безсмислен, освен ако няма предвид позлатена или обляна в светлина желязна тояга (Веркович, 1881:80, 93).

8. “Та вечере Ясна Бадница,/Ясна Бадница Суравица,/Вечерел е, навечерел са,/Та си фаркнал на небету,/На небето фаф бахчету,/Йоще си е зима снегувита,/Фаф гора си цвете ни никнали,/Фаф бахчету цвете бере,/Цвете бере

китка вие,/Бела му китка на главата,/Бела китка, бели цвете;/ Па си слезе на земета” (Веркович, 1881:108).

9. На един по-ранен етап от осмислянето на “Веда Словена” съм се запитала дали Суров ден не е празник на зимен св. Георги по подобие на множеството зимни и летни празници, посветени на светци като Иван, Атанас и др.

10. За наличието на песенен персонаж Сивчо, споменаван при коледуване в с. Българево (Толбухинско, сега отново Добричко) от коледаригагаузи, изследвани от Иван Градешлиев, вж. (Градешлиев, 1987: 46-54). Интерес представлява евентуалната лексикална, но и съдържателна връзка между обреден персонаж и представи на гагаузкото коледуване с новогодишните обичаи от “Веда Словена”. Що се отнася до участието на деца в обредите на Сурвак ден, то може да бъде обогатено с още примери, при това не само със сурвакане. Сред празничните игри на деца от Хасковско Мария Колева открива играта “надскачане на кокалчета от прасето” – на Сурва кокалчетата от прасето се носят на куц крак от дете до торището (Колева, 1989:66-74).

11. Тук има една много интересна подробност за дървото, наречено Вишне (Висне дару), споменато и в коледните песни. Излиза, че негов създател е Сива, а причината за това творение е липсата на път, по който помощничката на Сива Бога Жива Юда, изпратена от Злата майка, да слезе на земята. Самата идея за дърво-стълба от небето идва от Дорга Юда. “Дорга му вели, йотговори:/Боже ле, Сива ле,/Фъ рока ти златна тоега,/Фаф гора си тоега бодни,/Да проникне висне дару/Висне дару ду небету/Та си слева Жива Юда,/Жива Юда Самувила/Пуд дароту фаф гората,/фаф гората на бел кладнец,/Да си мие златна чеше,/Да си точи сурна вода,/Сурна вода усуреста” (Веркович.,1881:88).

12. В търсене на обяснение за произхода на името Сива от *siva*, Барболова пише следното: Още във ведическата литература има вариант *svag* (Младенов 1941:592), който се открива в инд. Сварга “рай” и е съхранен в името на славянския бог Сварог, наречен по-късно Сива и на неговия син



Сварожич. Те съответстват на българските божества Сур и Сурва, в които се пази коренната дума *sur...*” (Барболова, 2012: III, 1.1). Според същата авторка Сварог (Сива-Сур-Сурва) бил бог на небето, а Сварожич – негов син, бог на слънцето (Барболова, 2012:IV). Подобни бащинско-синовни връзки у Сива/Сурва не се откриват във “Веда Словена”.

13. Според Барболова (2012: II 2.2.1; 2.2.2) Сива е синоним на Сурва, а Сурива е семантично съответствие на Сурица. Сурица пък е умалително от Сур.

14. “Сива са го представяли с пет глави, четири ръце и три очи на главна му глава. Той е яздил на бика Нанди, държал в една си ръка тризабец, а в друга си падма; небесная вода падала на чело му, кое е било покрито с гъсти косми (власи). А кога са го земали като бога злини (Черни бог), тогава са го представяли в остри зъби, огън е излизал от зяпнатия му уста, на пламненна му глава бил един венец, съставен от черепи на човечески глави, тяло му било опасно със смоци (големи змии), ръце му въоръжени от сабя и от пламен; тогава же вместо бика носил го е тигър, а тялото му било представлено сивопепелно” (Раковски, 1988:367).

15. Шапкарев, 2001: 27, където обяснението е следното: Василица, празник на св. Василия, 1-й януарий; василичар – “който отива на Василица низ селото”; василичарка – “пръчка или тояжка, що носи всякой от валиличарите”.

16. За хоро, което се играе цялата нощ на празника Сурваки за здраве и берекет в с. Табачка, Русенско, пише Д. Маринов (Маринов, 1914: 336). За сравнение хоро на този ден до късно през нощта се споменава и в текстовете на “Веда Словена”.

17. Обичаят Сирова е записан в с. Каменица, Кюстендилско. Сирова се нарича Нова година в Неделище Царибродско, Граовско, Босилевградско. Сировари се споменават в Кумановско. Обичаят е еднакъв със Сурва (Етимологичен, 2002:694). Най-убедително доказателство, че думи на *sur* са фонетични и смислови синоними на *sur*, са примерите *соркуам/сурвакам* (Казанлък), *соркувница*, *сорвакница*, *сорвакувам*, *сорвакам*, *суркоъм*, *сорвъки*, *сорвакници*, *сорвъкници* (Етимологичен, 2010: 342), *соръ* – софра (от совръ-

софрѣ-софра); *сорена* – група работници, сорчѣсва/сърчѣсва (отнася се за кон, страдащ от сърдечна болест) (Етимологичен, 2010: 338-339, 342,347).

18. Барболова (2012:II 2.2.2.) равнопоставя Сива/Сурва на руския бог Свентовит и на славянския Бел бог. Позовавайки се на етимологията на Стефан Младенов и на някои митологични представи на славяните, авторката открива съответствия и с други божества от пантеона на славяните. Тя извежда името Сива от Сварог/Сварожич чрез лексикални трансформации: *suga-svar*-Сварга (инд. “рай”)-Сварог/Сварожич. Според нея богът Сурва е “наречен по-късно Сива” (Барболова, 2012: II 2.1.2; III, 1.1).

19. Авторката разкрива следните семантично-хронологични пластове на лексемата сур: I. свет, светец, цвят (различни цветове); II. Бог, божествен; III. суров=силен, здрав, необработен, строг (Барболова, 2012:Заклучение).

20. Примери за наличието на лексема Сив/Сав/Сур в названията на божества и митични герои: Саваот от Библията; Сив, богиня в скандинавската митология, чиито великолепни златни коси са символ на плодородието; пак там Сурт-черен, огнен великан; Си-Ван-Му – владетелка на запада, древнокитайско женско божество, властва над страната на мъртвите, има връзка с безсмъртието; Сура в митологията на шан (тайская група - народ в Бирма), е божество на невидима, тъмна планета, която предизвиква затъмнения; Сурья – в древноиндийската митология буквално означава слънце, но и слънчено божество (МНМ, 1982: 394-395, 431, 477).

21. На лингвистични извори, но не от древнотюркско потекло, се позовава и Петър Добрев, когато търси народа-носител на старинния поздрав “Сурва, Сурва година” – “смисълът на този старинен поздрав е скрит зад едно изначално понятие – СУРФ, което у древните българи е означавало “свят, благословен”. Думи от този тип и до днес се срещат у памирските народи, у които СУРХ значи светъл, а също и у някои други народи, като например арменците, у които СУРБ значи свещен” (Добрев, 1995:129).

22. “Авторката съобщава, че кападокийските гърци от Фараса, преди изселването им през 1922 година, принасяли бик в жертва вътре в християнските си църкви, устройвали, увенчани с бръшлян, нощно шествие с

факли, танцували, крещели, надавали “неразбираем вой” и бдели през ношта срещу Васильовден в пещерата на св. Василий близо до Фараса” (Фол, 1994:253).

23. Като се позовава на общия епитет Хюпсистос, Тачева стига до предположението за дълбоката древност на изходното начало на Сабазиевия култ. “Моето проучване на паметниците с посвещение на Хюпсистос от елинистическата и римската епоха в Македония ме доведе до убеждението, че с този епитет там се е почитало едно хенотеистично божество с белезите на гръцкия планински Зевс и трако-фригийския Сабазий, чиито корени възлизат поне до Микенската епоха. В лидо-фригийските области на Мала Азия местният Аполон, който носи също Сабазиеви черти, се идентифицира с Хюпсистос. Но наблюденията върху тракийския Аполон в паметниците на последните тракийски царе от одриско-сапейската династия също позволяват да се предполага, че този бог и в Тракия е бил надарен с епитета Хюпсистос. В такъв случай синкретизмът на хтонизма и соларността в култа на Хюпсистос, който някои учени искат да свържат със стремежа към монотеизъм под влияние на юдейския култ, може да се окаже (въз основа на трако-македонските паметници) едно много по-старо явление, което има своите корени в древната тракийска или балканска религия. Тези наблюдения ме карат да се съмнявам и във влиянието на юдейския култ върху синкретизма в култа на Сабазий. Разпространието на този култ сред еврейската диаспора, както и отъждествяването на Сабазий със Сабаот тук не се разглежда, тъй като липсват данни за тези явления сред паметниците от двете провинции; според мене тези явления са аналогични с тези при култа на Хюпсистос – те са разгледани в дела за паметниците на Хюпсистос от двете провинции. Следователно ако в лидо-фригийските и в трако-македонските паметници се открива аналогичен синкретизъм на Аполоний със Сабазий, това говори, че явлението би трябвало да е възникнало във времето преди тракийската диаспора” (Тачева, 1982: 297-298).

24. Що се отнася до същността на Сива, произтичаща от функциите му, тя според Раковски се е основавала на преобразуване: “...а разорението Сивово

не е било конечно унищение, но превръщане на друг крой. Види се явно, че когато се е славил йоще Сива, двоебожието, което се види в зендските книги, не е било йоще въведено и че яриянското племе не е било йоще разделено религиозно, но злото и доброто се е отдавало се Сиву богу” (Раковски, 1988:367).

25. “Двадесет и шест века след регистрираното начало на саба-обредността, последните оцелели Носители на нейното Мълчание и на нейната Метафора ще бъдат наблюдавани от хора с камери и бележници в ръка, както и от организирани туристи. Някои от децата на огнеходците можело да “прихване”, според записите на анкетъорите, и да заиграе в жаравата без да изгори. Чудо било, възникват те смаяни. Чудо е наистина, но за прочелите специализираната литература, по който и да е въпрос. Други, семинарно неподготвени, дочуват гласа на Сабо и Сабите, въвеждат Бога в себе си и няма да се изгорят, докато той не ги освободи, преминавайки през духа им. В този дълъг миг вселяване той ги е възнаградил – мистът е чул обещанието за безсмъртие” (Фол, 1994: 294).

## ЛИТЕРАТУРА

(Антонова, 2001) Антонова-Василева, Л. & . Керемедчиева, С. (2001).

*Кратък речник на диалектните думи.* София: Планета 3.

(Арнаулов, 1969) Арнаулов, М. (1969). При нестинарите в Странджа:

впечатления и материали от едно пътуване в 1933 година. *Очерци по българския фолклор.* София: Български писател.

(Арнаулов, 1971) Арнаулов, М. (1971). Нестинари в Тракия. *Студии*

*върху българските обреди и легенди.* София: Изд. на БАН.

(Барболова, 2012) Барболова, З. (2012). *Митологично-семантичната*

*структура и произходът на прилагателните сур и сурва в*

*българския език.* Варна: LiterNet

- (Бешевлиев, 1981) Бешевлиев, В. (1981). *Прабългарите: бит и култура*.  
София: Наука и изкуство.
- (Бешевлиев, 1985) Бешевлиев, В. (1985). Нов надпис на бога СУРЕГЕТ.  
*Известия на Народния музей Варна*, 21(36), 5-9.
- (Библейски, 1994) (1994). *Библейски речник*. София: Нов човек.
- (Библия, 1995) (1995). *Библия, сиреч книгите на свещените писания на  
Ветхия и Новия завет*. София: Свети синод на Българската  
православна църква.
- (Ботева, 1996) Ботева, Д. (1996). Етрополският свети Атанас, Сабазий и  
светилището на бесите. *Минало*, № 2, 18-28.
- (Ботева, 2013) Ботева, Д. (2013). За локализирането на бесите и на  
тяхното дионисово прорицалище (шестнадесет години по-късно)  
(сс. 91-116). В: *История и култура на старопланинското  
население (по примери на общините Етрополе и Сунгурларе)*.  
София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски).
- (Ботева, 2013а) Ботева, Д. (2013а). Етрополският Атанасовден и  
преданията за манастир “Свети Атанас” в района на Етрополе  
(аспекти на формирането на локалната колективна памет) (сс.  
133-176). В: *История и култура на старопланинското население  
(по примери на общините Етрополе и Сунгурларе)*. София: Унив.  
изд. „Св. Климент Охридски).
- (Буковски, 2013) Буковски, Х. (2013). *Опасният архив на богомилите:  
светилища, тайнства и вяра*. София: Сиела.
- (Българска, 1994) (1994). *Българска митология: енциклопедичен речник*.  
София: 7М + Логис.
- (Български, 1963) (1963). *Български тълковен речник*. София: Наука и  
изкуство.
- (Василева, 2000) Василева, М. (2000). Традиция и трансформация в култа  
и религията на древна Фригия. *Seminarium Thracicum*, 4, 119-130.

- (Велев, 2000) Велев, Г. (2000). *Българският народен календар: основи и същност*. София: Тангра.
- (Веркович, 1874) Веркович, С.Н. (1874). *Веда Словена: български народни песни от предисторична и предхристиянска доба; открил в Тракия и Македония и издал Стефан Н. Веркович. Книга I*. Београд.
- (Веркович, 1881) Веркович, С.Н. (1881). *Веда Словенах: обрядни песни от язическо време; упазени со устно предание при македоно-родопските българо-номаци. Собрани и издани Стефаном Ил. Верковичем. Книга друга*. С.-Петербург.
- (Веркович, 1997) Веркович, С. (1997). *Веда Словена. Т.1*. София: Отворено общество.
- (Веркович, 1997а) Веркович, С. (1997). *Веда Словена. Т.2*. София: Отворено общество.
- (Гейшор, 1986) Гейшор, А. (1986). *Митология на славяните*. София: Български художник.
- (Георгиев, 1977) Георгиев, В. (1977). *Траките и техният език*. София: Изд. на БАН.
- (Георгиев, 2009) Георгиев, П. (2010). *Убий Сабазий, убий българина*. София: Алфаграф.
- (Георгиев, 2011) Георгиев, П. (2011). *Мадарският конник (Опит за възкресение)*. София: Булга Медиа.
- (Геров, 1978) Геров, Н. (1978). *Речник на българския език. Т. 5*. София: Български писател (фототипно издание).
- (Геров, 1978а) Геров, Н. (1978). *Речник на българския език. Т. 6*. София: Български писател (фототипно издание).
- (Градешлиев, 1987) Градешлиев, И. (1987). *Коледуването в село Българево, Толбухински окръг, в сравнение с традициите на*

- старото местно население от Североизточна България. *Български фолклор*, 13(1), 46-54.
- (Гребенарова, 2009) Гребенарова, С. (2009). *Огънят в обредите на българите*. София: Етнографски институт с музей на БАН.
- (Добрев, 1995) Добрев, П. (1995). *Езикът на Аспаруховите и Куберови българи: речник и граматика*. София: Огледало.
- (Дорес, 1998) Дорес, Ж. (1998). *Тайните ръкописи от Египет: гностичните евангелия от Наг-Хамади*. София: Мириам пбблишинг.
- (Етимологичен, 2002) (2002). *Български етимологичен речник. Т. VI*. София: Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“.
- (Етимологичен, 2010) (2010). *Български етимологичен речник. Т. VII*. София: Акад. изд. „Проф. Марин Дринов“.
- (Етнография, 1985) (1985). *Етнография на България. Т. III*. София: Изд. на БАН.
- (Колева, 1989) Колева, М. (1989). *Игри от Хасковско. Български фолклор*, 15(1), 66-74.
- (Кратка, 1993) (1993). *Кратка енциклопедия: тракийска древност*. София: Аргес.
- (Манолова, 2013) Манолова-Николова, Н. (2013). Бележки за Етрополе през XVIII и XIX в. (сс. 121-132). В: *История и култура на старопланинското население (по примери на общините Етрополе и Сунгурларе)*. София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“.
- (Маринов, 1914) Маринов, Д. (1914). Народна вяра и религиозни народни обичаи. *СбНУ*, 28.
- (Маринов, 1984) Маринов, Д. (1984). Етнографическо (фолклорно) изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Врачанско. Книга първа. Вярванията и

- суеверията на народа. Русе, 1891. В: *Избрани произведения. Т. II*.  
София: Наука и изкуство.
- (Мигнев, 2005) Мигнев, И. (2005). *Софинден*. София: Акад. изд. „Марин Дринов“.
- (Минчев, 2008) Минчев, А. (2008). Тракийски бронзови начелници и апликации с особена форма от Североизточна България (IV-III в. пр. Хр.). *Известия на Регионален исторически музей Русе, 12*.
- (МНМ, 1980) (1980). *Мифы народов мира. Т. 1*. Москва: Советская энциклопедия.
- (МНМ, 1982). *Мифы народов мира. Т. 2*. Москва: Советская энциклопедия.
- (Младенов, 1941) Младенов, С. (1941). *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език*. София: Христо Г. Данов.
- (Мороз, 2010) Мороз, Й. (2010). *Свещеният елен и светиите*. София: Световит.
- (Петрова, 2013) Петрова, А. (2013). Археологически обект в м. Свети Атанас, гр. Етрополе: резултати от проучванията през 2011 и 2012 г. (с. 37-60). В: *История и култура на старопланинското население (по примери на общините Етрополе и Сунгурларе)*. София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“.
- (Попов, 2009) Попов, Б. (2009). Съществува ли етимологична връзка между българското СУР и санскритското SURYA – „слънце“ (с. 299-304). В: *Приятели за науката: сборник в чест на проф. дфн Тодор Балкански, посветен на неговата 65-годишнина*. Велико Търново: Знак 94.
- (Попов, 2008) Попов, Д. (2008). Сурегетес. *Известия на Регионален исторически музей Русе, 12*. 206-211.
- (Попов, 2008а) Попов, Д. (2008). Збелсурд. (с. 1-8). В: *В света на човека. Т. 2*. София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“.



- (Радойнова, 2000) Радойнова, Д. (2000). Сурова жертва на Света Богородица в с. Българи, Странджанско. *Български фолклор*, 26(3), 83-88.
- (Райчевски, 1987) Райчевски, С. (1987). Космическият елен и обредният фолклор на българите (сс. 136-143). В: *Културно-историческо наследство на Странджа-Сакар*. София: Народна младеж.
- (Райчевски, 1993) Райчевски, С. & Фол, В. (1993). *Кукерът без маска*. София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“.
- (Раковски, 1988) Раковски, Г. (1988). Българско старонародно вероизповедание. В: *Съчинения в четири тома. Т.4*. София: Български писател.
- (Раковски, 1988а) Раковски, Г. (1988). Сурваки или Сур – Сива Бог, празник, славим въобще в България от народа на Нова година в ден св. Василия, 1-го януария. . В: *Съчинения в четири тома. Т.4*. София: Български писател.
- (Речник, 1974) Илчев, С., Иванова, А. & Димова, А. (1974). *Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XX век*. София: Изд. на БАН.
- (Старостин, 2003) Старостин, С.А. (2003). У човечества был единый праязык. *Знание-сила*, № 8.
- (Стефанов, 2010) Стефанов, П. (2010). Един култ на 2000 години. *Православие*: 13.12.2010.
- (Стефанова, 2001) Стефанова, Н. (2001). Обичаят “Сивойница” в Предбалканската котловина (В. Търновски и Дряновски край) (сс. 165-169). В: *Народна култура на балканджиите. Т. II*. Габрово: Архитектурно-етнографски комплекс „Етър“.
- (Стоянова, 1996) Стоянова, П. (1996). Обачият “Сивойница” у балканджиите в Търговишки окръг (сс. 139-142). В: *Народна*

- култура на балканджиите. Т. I. Габрово: Архитектурно-етнографски комплекс „Етър“.*
- (Тачева, 1982) Тачева-Хитова, М. (1982). *История на източните култове в Долна Мизия и Тракия (V в. пр. н.е. – VI в. от н.е.).* София: Наука и изкуство.
- (Тодоров, 2001) Тодоров, Г. (2001). *Сливенският храм Света София Премъдрост Божия.* София: Дафне.
- (Тодоров 1993-1994) Тодоров, Т. (1993). Относно произхода на СУРВА, СУРВАКАМ, СУРВАКА, СУРВАКИ и други производни от СУРВА. *Български език*, № 4, 343-347.
- (Филипова, 1965) Филипова-Байрова, М. (1965). Към въпроса за произхода на думата Сурва и обичая да се сурвака на Нова година. *Български език*, № 6, 515-519.
- (Фол, 1991) Фол, А. (1991). *Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей.* София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“.
- (Фол, 1994) Фол, А. (1994). *Тракийският Дионис. Книга втора. Сабазий.* София: Унив. изд. „Св. Климент Охридски“.
- (Шапкарев, 2001) Шапкарев, К. (2001). *Градиво за български речник.* София: Аура.

✉ Prof. Dr. Gatyа 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](mailto:gali_46@abv.bg)

