
ПРОГЛААС

Издание на Филологическия факултет
при Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“

кн. 1, 2013 (год. XXII), ISSN 2367-8585

Анчо КАЛОЯНОВ

СТАРОБЪЛГАРСКИЯТ ЕЗИЧЕСКИ ПАНТЕОН ОТ ВРЕМЕТО НА ДВОЕВЕРИЕТО В „ЧИНЪ ПОКАЯНІЯ, ПАЧЕ ЖЕ И СКИМНИЦАМЪ“

Ancho KALOYANOV

THE OLD BULGARIAN PAGAN PANTHEON FROM THE TIME OF DOUBLE FAITH IN „CHIN POKAYANIYA, PACHE ZHE I SKIMNITSAM“

Изповедният чин за монахини от 1874 г. е известен само по неговия единадесети въпрос с имената на езическите божества Род и роженци, Пуре Перун, Хърс и Мокош, които в славистиката се приемат за древноруски. В статията се доказва, че паметникът принадлежи на Българската църква и е от времето на двоеверието на българите.

Ключови думи: *покръстване, изповед, епитемия, двоеверие, старобългарско езичество, езически пантеон.*

The Confession Rank (Chin Pokayaniya) for nuns, published in 1874, is known only because of its eleventh question with the list of pagan deities Rod and rozhantsi, Perun, Hars and Mokosh, which, so far in the Slavic studies, have been recognized as Old Russian. The study proves that this manuscript is taken from an epitheme collection of the Bulgarian church and dates back to the time of the double faith of the Bulgarians, at the end of the 9th century, and consequently the deities are from the Old Bulgarian pagan pantheon.

Key words: *confession, epitheme, double faith, Old Bulgarian, pagan pantheon.*

Чинъ покаянія, паче же и скимницамъ (Изповеден чин предимно за скимници) няма гръцко съответствие¹. М. И. Горчаков го публикува през 1874 г., за да подкрепи своето наблюдение, че изреждането на греховете в гръцката редакция на Постниковия Номоканон при превод обикновено приема формата на въпроси за греховете на каещите се, понякога с много излишни подробности и дори специализирани по предназначението си за князе и боляри, за иноци, а в някои случаи след въпроса се определя епитимията и по такъв начин се съставя своеобразен номоканон. В бележка под линия Горчаков отбелязва:

Любопытный образец такового номоканона, относящийся к весьма древнему времени и составленный, в некоторых статьях, применительно к тому религиознонравственному состоянию русских христиан, когда они не освободились еще от участия в обрядах языческого богослужения и от языческих суеверий и обычаев, мы помещаем в приложении II. (Горчаков, 1874: 84)

От въпросите, които свидетелстват за участие на изповядваната в езически богослужения, най-важен е единадесетият по ред: **И со сватѣ ци была еси. ли сплжтила еси з какоми бѣгомѣрьскыа влждѣ. ли молила ста еси вилѣ. ли родѣ і роженицѣ. и Перѣжнѣ. и хѣрьскѣ и люкоши. пила и ела. г лѣта по съ пѣлѣ.**

След огласяването му *Изповедният чин предимно за скимници* влиза в полезрението на славистиката, но остава неизследван и единствено единадесетият въпрос се използва при реконструкцията на древноруския езически пантеон². Известна ми е бележката под линия на Евгени Аничков, според когото цитираният въпрос е „доказателство приверженности руского населения к культу Перуна долгое время после крещения“ (Аничков 1914: 267). Както при други случаи липсата на внимание към паметника е знак, че отразените в него реалии не се вписват в руската етнокултурна традиция, поради което анализът им би довел до съмнение в атрибуцията на Горчаков, приета на доверие.

В този си вид – по съдържание и по оглавление – *Изповедният чин* не е за монахини в предбрачна възраст, ставащи чрез обета си „невести Христови“, а е предвиден за старици, които са решили

да приемат преди смъртта си монашеска схима. За подобна практика разполагаме с първокласен домашен извор от епохата на цар Симеон – *Сказание за железния кръст*. В селото на Георги (от чието име е предаден епизодът) майка и син, наречени езичници, се убеждават в чудодейната сила на железния кръст, приемат християнския Бог и синът става черноризец, а „майка му, след като се изповяда пред един странстващ калугер и като прие от него ангелски образ, раздаде имота си на бедните, свещениците и монасите, и отиде при Бога“ [цитатът е от превода на Мария Спасова (Спасова, 2007: 201)].

Сказание за железния кръст най-общо се датира към първите три десетилетия на X в., което ще рече, че по това време в българското общество са познати случаите на приемането от жени на „ангелски образ“ (монашеска схима) от странстващи калугери и именно от тях е бил използван новосъздаденият *Изповеден чин предимно за схимници*. Показателно е, че описаната от *Сказанието* предсмъртна изповед на жена с цел да приеме „ангелски образ“ (монашеска схима) съответства на препоръката на Никон Черногорез в посланието му към монаха кир Лука, включено като четвърто слово в неговия Тактикон: „яко женъскую исповедь, аще не къ смерти, отнюдь не приеми“ (Горчаков, 1874: 137). Всъщност, в посланието си Никон Черногорец отбелязва, че препоръката е цитат от „женски книги“, за които не посочва кой е техният автор или времето на създаването им, но до написването на Тактикона през втората половина на XI в. те са вече факт.

Упоменатият „преподобен Савва“ като създател на Устава с намиращия се в него *Изповеден чин предимно за схимници* е Сава Освещени, комуто приписват авторството на строгия Йерусалимски устав, заменил през XIV в. догогавашния Студийски устав, а преписът на самия *Изповеден чин* е направен през XVI в. в Новгород. За старобългарската подложка на текста на паметника свидетелства една очевидна грешка още в първия въпрос:

Как ти, госпожо и сестро, и дъще, някога как стигна до съгрешаването и до загубата на своето девство – със законния ли

мъж, с ръкоблудие ли, казва попът, или с девер, с деверичник ли, със свекър ли, с баща ли, с брат ли или с кръвнородствен близък? – 200 години пост!

Практически невъзможен, срокът от 200 години пост показва грешка при замяната на глаголическата буква *иже* (с числова стойност 20) с кирилската буква *слово* (с числова стойност 200), която е позната и при други случаи поради сходното (огледалното) начертание на двете глаголически букви (Славова 1999: 42). Само ако приемем, че текстът на *Изповедния чин предимно за схимници* първоначално е бил написан на глаголица, може да бъде обяснено наказанието с 200 години пост. И тъй като глаголицата, макар и позната сред източните славяни, не е използвана при създаването на нови творби, то е несъмнено, че паметникът е донесен от България.

В България най-активното кирилизирание на глаголическото наследство е било в средата на X в., когато *Изповедният чин предимно за схимници*, предвиден за времето на двоеверието, вече не е бил необходим, затова и не е бил подновен. За по-късното му от средата на X в. кирилизирание съдим по съдържанието на добавките към някои от въпросите, които завършват с по два срока на епитимията (13-ти, 14-ти и 16-ти). Най-красноречиво е удвояването на срока за епитимията в 14-ти въпрос: „Или притежаваш способности за превъплъщения, за влъхвувания ли, умеела ли си да навредиш на човек, ходила ли си на рота накриво, а възли (амулет) носила ли си? – 2 години пост, 40 дни пост!“ Във въпроса на прицел са известните по фолклорни извори врачки, вражалици и баячки, които се занимават с предсказания, лечителство и увреждания, явявайки се наследници на религиозния опит на магьосниците и шаманите от езическата епоха, затова смятам, че по-точен ще бъде преводът на „или сътъ в товѣ потвори“ с „или притежаваш способности за превъплъщения“. В епитимийниците за „потвори“ и „влъхвувания“ (или чародеяния) се предвижда едни от най-големите наказания (15 години пост в Заповедите на св. Василий Велики). Съкратеният срок от 15 години на 2 години съответства на въведеният през 90-те години на IX в. *Църковен закон на архиепископ Сергей* (Калоянов, 2007: 103–104),

в който осмото по ред правило от *Правила за всички гласи*: „Потворник и чародей по свети Василий 15 години, (а ние) 3 години да не се комка и да пости, а поклони 50“ (Бенешевич, 1987: 122). И тъй като в *Изповедния чин предимно за схимници* е използван редуцираният срок, въведен от архиепископ Сергей, то създаването на паметника трябва да се отнесе към 90-те години на IX в. Разликата между срока на епитимията – три години в *Правилата за всички*, а две в *Изповедния чин предимно за схимници* – може да бъде обяснена пак с кирилизираният на изходния глаголически протограф на паметника, при което глаголическото число три, изписвано с буквата *вѣдѣ*, автоматично е било предадено с кирилското *вѣдѣ* с числена стойност две.

По-специално внимание заслужава „ли ходила еси к ротѣ на кривѣ“. Във времето на двоеверието у българите за един от най-големите грехове се смята клетвата *рота* – убийство на човек с колективно поета вина. Впоследствие със стб. *рота* означавали клетва при обичая Грамада, а в староруските правни паметници и в *Повестъ временныхъ лет* същата лексема означава клетва при съдебна разпра (Калоянов 2007: 25–27). В случая *рота на кривѣ* най-вероятно означава *лъжлива клетва*. Уточнението „на кривѣ“ е добавено по-късно, а прегрешението *лъжлива клетва* е било изравнено с носенето на възли (амулет), което наложило добавянето на още един срок за епитимия в този въпрос – 40 дни.

Сравнително голямата отдалеченост на времето на кирилизираният от времето на създаването на *Изповедния чин предимно на схимници* на глаголица проличава и при съпоставянето на 20-ти въпрос със 17-ти. В 20-ти въпрос се предвижда една година пост за повърщане след причастяване в същия ден. Какво по-точно се преследва чрез това питане, става ясно при съпоставка с 18-ти раздел на *Църковния закон на архиепископ Сергей*, в който е застъпен същият казус: „Попът трябва да следи добре, когато някой вземе причастие в устата си и го изнесе навън (от църквата) и го повърне, затова внимавай да го погълне пред тебе!“ (Бенешевич, 1987: 126). В 17-ти въпрос изповяданата е питана дали от църковната стена е отнемала от кръста, или от очите на светиите, а за светотатството е предвиден петгодишен срок пост с уточнението „с големи сълзи и

поклони“⁶³. Ако в 20-ти въпрос на прицел са прояви на криптоезичество сред наскоро покръстени, то 17-ти въпрос предполага стенописани църкви, т. е. отдавна усвоена християнска традиция, което е сигурно указание, че *Изповедният чин предимно за схимници*, съставен през 90-те години на IX в., по-късно е бил преработен системно.

Преработен е бил и последният 23-ти въпрос, в който също присъства епитимията с новата формулировка „пост със сълзи и поклони“: „Ако някой с грях лъжливо кръста целуне, то не знам епитимия (за това прегрешение). Ако и кръвни родственици се венчаят, Бог знае (какво да бъде наказанието). Ако ли е в лъжа (изповедта) – 30 години пост с поклони и със сълзи!“ Неназоваването на срока на епитимията означава отказ от опрощението чрез нея, а указаният срок е добавен впоследствие. Без предвидена епитимия е и предпоследният 22-ри въпрос. Следователно първоначално двата въпроса са били слети в един, с който е приключвала изповедта – той има предпазен характер, напомня на пасомите какво не трябва да правят и освобождава изповедника от греха да опрощава при „лъжливи показания“. Същевременно питанията „венчала ли си се с мъжа си?“ в 22-ри въпрос и „ако с кръвен родственник си се венчала“ са чужди на характера на прегрешенията, с които съседстват в двата въпроса, докато те самите образуват едно тематично цяло. Очевидно канонистът, преработил по-късно *Изповедния чин предимно за схимници*, е търсил подходящо място за въпросите, свързани с практикуването на църковния брак, поради което ги е вметил в края. За да е видно как е станало това, давам слети двата въпроса в един, отделяйки с курсив добавките:

И с кума скарвала ли си се? Клела ли си някого без право? Или си излъгала за нещо? *Венчала ли си се с мъжа си?* Ако някой с грях лъжливо кръста целуне, то не знам епитимия – *ако и с кръвен родственник си се венчала* – Бог знае. *Ако ли е лъжа (изповедта) – 30 години пост с поклони и със сълзи!*

Двуетапното изписване на края на *Изповедния чин предимно за схимници* показва, че при кирилизирането предсмъртната изповед за приемане на монашеска схима не е била актуална за средата, за която е бил предназначен обикновеният му вариант, и затова той е бил пренасочен за употреба при обичайна изповед на жени преди

причастие. Боязливата намеса чрез добавки издава автор, който по принуда е станал канонист, защото проблемът с изповедта на паството не е търпял отлагане, а е бил налице още един проблем – паството, за което е бил предназначен обикновеният *Изповеден чин* (вече за жени), е пренебрегвало църковния брак.

Двата проблема – липсата на загриженост у пастирите на Киевска Рус към редовното изповядване и към отказа на паството от църковния брак – са засвидетелствани в *Заповедите на киевския митрополит Георги* (1062–1075), публикувани от Тихонравов в раздела *Худные номоканунцы* (Тихонравов, 1863: 289–310)⁴. Ето защо смятам, че в средата на XI в. *Изповедният чин предимно за схимници* при кирилизирването си бил пренасочен към обичайната изповед на жени с оглед на мисията на Григорий Философ, който придружил новия митрополит Георги при заминаването му за Киев през 1062 г. Несъмнено добре подготвен книжовник (според титлата „философ“), той е взел със себе си от Охрид и Атон книги, необходими за задържането на Киевска Рус в сферата на Константинопол след Великата схизма през 1054 г. С оглед на тамошната ситуация Григорий Философ се е отнесъл избирателно към книжовното наследство от времето на двоеверието у българите и дори се е наемил в някои от словата в сборника *Златая чеп*, създавайки протографа на Новг. 1285, в който се намират най-пълните списъци на божествата от пантеона на старобългарското езичество (Калоянов, Моллов, 2006: 358–362). Тъй като е очаквал сходни божески имена при източните славяни, споменът за които все още е бил жив седем десетилетия след покръстването им през 989 г. при българския цар Роман Симеон, Григорий Философ е актуализирал не само *Златая чеп*. Една от предполагаемите книги, отнесени в Цариград за „проверка“, преди да бъдат изпратени в Киев, е и протографът на сборника с устава, приписван на Сава Освещени, в който се намира *Изповедният чин предимно за схимници*. В приложението към своята рецензия М. И. Горчаков публикува **Заповѣди свѣтѣхъ отицъ о черноризцѣхъ** от същия сборник, за които според него също не е намерен гръцкият образец (Горчаков, 1874: 164–168). Един от разделите на *Заповедите* гласи следното: „Игѣменъ же не изгонитъ изъ монастыря никого же, токмо иже вѣдетъ павликѣшанинъ.“ Известно е, че павли-

кянството, широко разпространено на Баканите, не намира почва при източниславянските народи след покръстването им, а това е доказателство, че не само *Изповедният чин предимно за схимници*, но и целият сборник с устава от XVI в. е препис от южнославянски протограф.

В *Изповедния чин предимно за схимници* въпросите следват реда на социализацията на една жена – нейното осъществяване в дома и семейството (от девица в жена, от жена в майка, от майка в стопанка на дома) и публичното пространство на селището (в празничните х̀ара, в общуването с духовенството на църквата, в практикуването на лечителство и магьосничество)⁵. В два въпроса изповядваната е питана „при мжжкѹ ци мочиласта еси“ (8-ми) и „мочиласта еси на востокѹ“ (18-ти). Сходен въпрос е познат и от *Заповедите на киевския митрополит Георги*: „ѡще кто помочитьсѧ на востокѹ да поклонитсѧ. тѣ“ (Тихонравов, 1963: 303). В българската фолклорна митология култът към слънцето се изразява и чрез забраната срещу него да се извършват неприлични неща, едно от които е “да се пикае срещу слънцето” (Ковачев, 1914: 47), а същевременно “всички баяния, магии и лекувания се извършват преди изгрев” (Ковачев, 1914: 48). Доколкото 18-ти въпрос е един от последните, третиращи греховността на изповядваната, когато тя е на възраст, то може да се предполага, че „пикаенето на изток” (срещу слънцето) в езическата епоха е било своего рода заявка за отказ от сексуално общуване (отказ от раждане на деца). Във всеки случай домашните представи и практики, залегнали в 18-ти въпрос, са още едно доказателство за старобългарското потекло на *Изповедния чин предимно за схимници*.

Очертаният сюжет в реда на въпросите предполага и определена стратегия при подбора на лицата в окръжението на изповядваната, с които тя има възможност да общува. На челно място е съпругът, означен като „законен мъж“ (1), „свой мъж“ (1, 3), „мъж“ (6, 16, 22). Мъжката част на обществото е представена в първия въпрос за съучастника в загубата на девството (законен мъж, девер, деверичник⁶, свекър, баща, брат и въобще „роден близък“) и при питането за прелюбодеянието във все същия въпрос (женени мъже,

вдовци, слуги, поп, дякон, монах). От окръжението на връстниците е споменат „близък другар, приятел(ка)“ (6, 12). Без упоменатата вече мъжка половина семейното ѝ окръжение се състои от майка (10), син (7), дете (5, 13), слуга (7), а по вяра „сестра“ и „дъщеря“ – от поп (1, 10), монах (1, 10), дякон (1). Общите названия за останалите от нейното окръжение са „роден близък“ (1), приятел (6), приятелка (12), човек (14). С оглед на този доста пълен списък на своите от семейно-родовото, съседско-общинното и енорийското окръжение на изповядваната „сватове“ (роднините от страна на съпруга) са „чуждите“ и могат да бъдат носители на езическия религиозен опит. Именно те като предполагаеми подбудители за отстъпничество от вярата узаконяват питането на изповедника в 11-ти въпрос:

И със сватове като си била, vyplътила ли си (в действия) с жените омразните Богу заблуждения – молила ли си се на вилите, на Род и на рождениците, на Перун и Хърс и на Мокош принасяла ли си жертви и си пила и яла (в тяхна чест)? – Три години пост с поклони!

Очевидно е, че 11-ти въпрос е първокласен извор за християнизацията на българите от края на IX в. Във времето на двоеверието не само е бил жив споменът за предишните езически божества у новопокръстените, но е имало и такива, които не са приели християнството. Затова при сватба еднакво свои по език, новопокръстените и езичниците в отношенията помежду си се ориентират към общия (отпреди покръстването) религиозен опит, а не към нововъведения. Ето защо смятам, че обичайното цитиране на списъка на божествата от 11-ти въпрос без началото го лишава от датиращите го особености и е неправомерно, водещо до погрешни изводи. В продължението на бележката си, която вече цитирах, Евгени Аничков пише: „Текст этот приведен г. С. Смирновым в его статье “Бабы богомерзкия“ ... Г. С. Смирнов приводит одного целый ряд других текстов этого же вопроса, и о богах там нет речи. Мне представляется, что и тут имена богов когда-то вставлены книжовником совершенно так же, как и в распространенной редакции Слова Христолюбца и даже едва ли не под его влиянием. Чтобы в этом убедиться, достаточно внимательно вчитаться в текст. Действительно. К чему относятся слова „пила и ела“? Пили и ели роду и рожаницам; это мы знаем с полной достоверностью. А Перуну, Хорсу и Мокоши? Параллельного этому

тексту я не знаю. Поэтомu първоначалным текстом надо признать: „ли сплутила еси з бабом богомерьскыя блуды, ли молилася еси вилам, ли роду ли ражаницам ... пила и ела“, что вполне соответствует сродным „вопросам“, приводимым тут г. С. Смирновым. Там, где мною поставлены многоточия, лишь для вящшаго устрашения, под влиянием разобранных нами вставок о богах, прибавлено: „и Перуну и Хорсу и Мокоши“, т.е. все это летописно-поучительное, хорошо знакомое нам, все то же перечисление“ (Аничков 1914: 267–268). Бележката на Евгени Аничков добре илюстрира основния аргумент за присвояването на словата със списъци на божествата – те са староруски, защото имената на божествата са заети от староруските летописи. Всъщност е обратното – авторите на летописите са заели имената на божествата от най-ранните преписи на словата в книгите, донесени от България.

Не е точен Евгени Аничков и в твърдението, че не е познат сходен текст (изповеден въпрос) с имена на божества. До 1914 г. вече е бил публикуван изповедният въпрос, в който се споменава Мокош. Цитиран е от Ал. Веселовски, който го заема от изследването на Е. В. Барсов *Слово о полку Игореве*: „В одном “худом номокаунце” XVI века духовник спрашивает на исповеди женщину: „не ходила ли еси къ Мокошѣ“ (Веселовски, 1889: 293).

За твърде вероятното наличие на списъци на божествата в изповедни въпроси свидетелстват извадките от требници, цитирани от Галковски. От статия от 1877 г. той използва въпроси от требник № 1061, принадлежал на Новгородската Софийска библиотека. Взети са от л. 192–194 (за мъж), л. 195–196 (за жена) и л. 224 (за жена) (Галковски, 1916: 178, 179, 293). Двата чина за изповед на жена имат сходни въпроси, знак за старинност, тъй като първоначално Требникът не е имал строго установен състав и се е характеризирал с повторителност (Шнитер, 2001: 77–78). От Изповедния чин за мъже Галковски цитира следните фрагменти: „Не вѣрвалъ ли еси в сонгъ или в чѣхъ или полазъ или въ птицѣ... въ стрѣбую... или молиста вѣсомгъ ꙗ кладезга, или моленіа идоломгъ ѣлъ или пилъ.“ В първия Изповеден чин за жена някои от въпросите съответстват на седем от въпросите в *Изповедния чин предимно за схимници* (6, 11, 12, 13, 14, 18, 19). Показателни са следните сходства (в скоби посочвам

номера на сходния въпрос в *Изповедния чин предимно за скимници*: „[...] чи сѣтъ въ товѣ потворѣ или вохвованіе (13); Чи наузгы носила еси... (14); „Бѣ стѣпаяю или в ворожію чи вѣрѣшь [...] (18); Не молилась ли еси виламъ и роду [...]“ (11). Вариант на последния въпрос се намира и във втория Изповеден чин за жена: „а с вѣсомъ з бавами чи молилася еси еже естъ роженици“.

По монографията на Алмазов *Тайная исповедь* Николай Глаковски цитира фрагменти от изповедни чинове в други требници на Новгородската Софийска библиотека (Галковски, 1916: 178): „Или молилас еси вилам рекше идолам“ (Требник № 1062); „Яще влѣдивши съ бавами вгомьрзъкъна влѣдѣты кы молишиса виламъ год поста“ (Требник № 1088).

Езикът на фрагментите от требниците на Новгородската Софийска библиотека притежава сходни черти с езика на *Изповедния чин предимно за скимници*, а присъствието на **ВИЛИ** свидетелства, че протографите на изповедните чинове в тях са донесени от Балканите, където тези митични същества са добре документирани във фолклорната култура на българи и на сърби. Названието **ВИЛИ** не е познато във фолклорната митология на източно-славянските народи (украини, белоруси и руси). Този факт е известен отдавна на изследвачите на славянската митология, но никога не е бил отчитан при определянето на етничната принадлежност на словата, в които с малки изключения при изреждането на имената от божествата се споменават и вилите. Откровено присвоителна, стратегията и на съвремените руски изследвачи на славянската митология не предполага научен диалог, но наше задължение е да върнем в етнокултурната ни памет онези творби със списъци на божествата, които имат старобългарско потекло. Всъщност тези т. нар. списъци с имената на божествата представят старобългарския езически пантеон, засвидетелстван във времето на двоеверието (до началото на Х в.) и в *Чинъ покаянія, паче же и скимницамъ*.

БЕЛЕЖКИ

¹ *Чинъ покаянія, паче же и скимницамъ* е поместен в гл. 103, ч. 1 от Устава на преподобния Сава, който се намира в ръкопис от XVI в. на Имп. Публ.

библиотека № 100. Публикуван е от М. И. Горчаков в приложението към неговата рецензия за труда на А. Павлов *Номоканон при Большом Требнике* (Горчаков, 1974: 135–136). Издателят не е номерирал въпросите, но ги е отделил с нов ред (общо 23). По-нататък в изложението мястото на новия ред в поредицата ще бъде означавано с полагащия му се номер сред 23-те въпроса.

² Евгени Аничков цитира 11-тия изповеден въпрос не по първата публикация от 1874 г., а по статия на Смирнов от 1909 г. (Аничков, 1914: 267), а Николай Галковски – по Горчаков (Галковски, 1916: 177), но и двамата го привеждат без началото „И со сватѣ^а ци вѣла еси“ и с адаптирано изписване на името Хърс (Хѣрьсѣ) от публикацията на Горчаков – при Галковски е Хурсу, а при Аничков вече е русифицираната форма Хорсу. По цитата от Смирнов – без началото и с изписването „Хорьсу“ – е цитиран 11-тият изповеден въпрос и от В. В. Иванов и В. Н. Топоров (Иванов, Топоров, 1965: 19).

³ Отнемането на краските от очите на светците е лечителска практика за слепота, пагубните резултати от която са оставили следи върху стенописите на множество до възрожденски църкви. Най-известен е примерът с ктиторския портрет на цар Иван Александър от Бачковския манастир.

⁴ *Заповедите на киевския митрополит Георги* са компилация от две послания на охридския архиепископ Леонт (1043–1056). Първото е до подчинения му митрополит на Киев от средата на XI в. и в него тамошните пастири са обвинени в небрежно отношение към тайнството изповед: „то ко есть велико дѣло а неисправлено в рѣскои земли• тоа вѣга дѣла исправити• ариереи стли лино людїи оумираеть в васѣ бес причащенїа стыхъ тиннъ• вѣ вашѣ^а ненаказанїи• и небреженїи и лѣности и пїаньствѣк. Веднага следва второ обвинение: а се вѣдомо вѣи вѣди• без венчуаниа жонѣ не поимати никомѣже• ни вѣгѣ^а ни оубогоу нї нищѣ• ни работѣ без венчуанїа ко женитва безъзаконна е“ (Тихонравов, 1863: 293).

⁵ Началото на битието на изповядващата се жена е отбелязано с въпроса за разтлението на девството (1), следващите три въпроса са за греховната похот (2, 3, 4), възможните грехове при реализацията ѝ като майка се изчерпват с два въпроса (5, 6). Постигнала полагащия ѝ се социален статут на жена майка, изповядваната се е сдобила с възможността за активна позиция спрямо своето окръжение, изразена във въпросите дали е нанесла побой на някого (7), дали не е осквернила мъжкото пространство (8) и дали не е имала предизвикателно поведение (9, 10). Тъкмо след питанията за действия, изхождащи от свободната воля на изповядваната, идва въпросът за отстъпничеството от вярата (11), който заедно със следващите три (12, 13, 14) третира нарушенията на първите две от Десетте

Божии заповеди. С по един въпрос се засяга престъпването на осмата (15), на четвъртата (16) и на деветата от Десетте Божии заповеди (22). Шестата от Десетте Божии заповеди е засеганата в предишни въпроси: „уморявала ли си нерекръстено дете или си задушавала отроче“ (5); „бидейки девица или вдовица, дете удавила ли си или си убила“ (13). Връщането към престъпването на тази заповед при въпроса за пиенето на билки за прекъсване на бременност показва, че става дума за отказ от раждане на деца (19). Вече старица, изповядващата се е била третираната като потенциална магьосница и светотатница (17, 20, 21, 22).

⁶ В публикувания от Горчаков текст стои неясното „девърчнем“ – Или с деверем” ли с деврчнем. Доколкото в Речника на Найден Геров лексемата „деверичница“ означава „жена, която придружава девер и му помага в работата му“ (Геров, 1975: 388), то е напълно възможно в един по-ранен стадий на българската фолклорна сватба да е имало и „деверичник“ със същата обредна роля.

ЛИТЕРАТУРА

Аничков, Е. 1914: Язычество и Древняя Русь. СПб.

Anichkov, E. 1914: Yazchestvo i Drevnyaya Rusy. SPb.

Бенешевич, В. 1987: Древнеславянская кормчая XIV титулов без толкования. Т. 2. С.

Beneshevich, V. 1987: Drevneslavyanskaya kormchaya HIV titulov bez tolkovaniya. T. 2. S.

Веселовский, А. 1889: Разыскания в области русского духовного стиха (XI–XVII в.). СПб.

Veselovskiy, A. 1889: Razskaniya v oblasti russkogo duhovnogo stiha (XI–XVII v.). SPb.

Галковский, Н. 1916: Борьба христианства с остатками язычества в Древней Руси. Т. 1. Харьков.

Galkovskiy, N. 1916: Boryba hristianstva s ostatkami yazichestva v Drevney Rusi. T. 1. Harykov.

Геров, Н. 1975: Речник на българския език. Т. 1. С.

Gerov, N. 1975: Rechnik na balgarskiya ezik. T. 1. S.

Горчаков, М. 1974: [Рец. за] Павлов, А. Номоканон при Большом Требнике, изданный вместе с Греческим подлинником, до сих пор неизвестным, и с примечаниями издателя. Одесса, 1872. – В: Отчет о 16-ом присуждении награды гр. Уварова. СПб., 67–185.

Gorchakov, M. 1974: [Rets. za] Pavlov, A. Nomokanon pri Bolyshom Trebnike, izdannyy vmeste s Grecheskim podlinnikom, do sih por neizvestnm, i s primechaniyami izdatelya. Odessa, 1872. – V: Otchet o 16-om prisuzhdenii nagradd gr. Uvarova. SPb., 67–185.

Иванов, В., В. Топоров 1965: Славянские языковые моделирующие семиотические системы (Древний период). М.

Ivanov, V., V. Toporov 1965: Slavyanskije yazkove modeliruyushtie semio ticheskie sistem (Drevniy period). М.

Калоянов, А. 2007: Славянската православна цивилизация. Началото: 28 март 894 г., Плиска. Велико Търново.

Kaloyanov, A. 2007: Slavyanskata pravoslavna tsivilizatsiya. Nachaloto: 28 mart 894 g., Pliska. Veliko Tarnovo.

Калоянов, А., Т. Моллов 2006: Даже не соша книги ты на Царю градуо в Слово на Тълкувателя. – В: Българска филологическа медиевистика. Сборник научни изследвания в чест на проф. дфн Иван Харалампиев. Велико Търново. 357–375.

Kaloyanov, A., T. Mollov 2006: Dazhe nesosha knig t na Tsaryu gradoy v Slovo na Talkuvatelya. – V: Balgarska filologicheska medievistika. Sbornik nauchni izsledvaniya v chest na prof. dfn Ivan Haralampiev. Veliko Tarnovo. 357–375.

Ковачев, Й. 1914: Народна астрономия и метеорология. – В: Сборник за народни умотворения и народопис. Т. 30. С., 1–85.

Kovachev, Y. 1914: Narodna astronomiya i meteorologiya. – V: Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis. T. 30. S., 1–85.

Славова, Т. 1999: Глаголическата традиция и преславската книжнина. – Старобългаристика. XXIII, № 1, 35–46.

Slavova, T. 1999: Glagolicheskata traditsiya i preslavskata knizhnina. – Starobalgaristika. XXIII, № 1, 35–46.

Спасова, М. 2007: Сказание за железния кръст (превод). – В: Калоянов, А., М. Спасова, Т. Моллов. „Сказание за железния кръст” и епохата на цар Симеон. Велико Търново, 191–211.

Spasova, M. 2007: Skazanie za zhelezniya krast (prevod). – V: Kaloyanov, A., M. Spasova, T. Mollov. „Skazanie za zhelezniya krast” i ephata na tsar Simeon. Veliko Tarnovo, 191–211.

Тихонравов, Н. 1863: Памятники отреченной русской литературы. Т. 2. М.

Tihonravov, N. 1863: Pamyatniki otrachennoy russkoy literatur. T. 2. M.

Шнитер, М. 2001: Молитва и магия. С.

Shniter, M. 2001: Molitva i magiya. S.