

Анчо Калоянов

**МИХАИЛ ВОИН ОТ ПОТУКА – БЪЛГАРСКИЯТ ДВОЙНИК НА
ВЕЛИКОМЪЧЕНИК ГЕОРГИ**

**Шаманската версия на основния мит за двубоя между
Змебореца и Змея на дълбините**

II част

Най-впечатляващото отличие на разглежданото змеборско чудо сред останалите в българската етнокултурна традиция (фолклорни, книжовни и иконографски) е в размерите и външния вид на Змея – и се зъмн яви са посрѣдь езера свистаа, и възвышааше са был его Ѡ езера съженен двадесатѣ, опашѣ же его виаци по водѣ и дѣаше лактеи чѣтыридесатѣ, и Ѡврѣзѣ троа Ѹста. Свистящ и триглав, издигнал се сред езерото на 50 метра и с опашка, дълга 28 метра, с която бие водата, Змеят е представен като истинско страшилище. С мерни единици се описва змееподобният Сатана (триглав, с дължина сто лакти) в апокрифа за двубоя между Архангел Михаил и Сатанаил в началното време на Сътворението и предпочитанията към тях в двете творби от XIII в. едва ли са плод на творческо хрумване у техните автори. За Патриарх Евтимий подчертаването на височината на Змея е било вече или неразбираемо, или пък отдадено на един вид фолклорна хипербола, затова в Словото той намалява размерите на 3-4 сажена, но дори при тази “операция” визуалното съпоставяне между един пешак, въоръжен с щит и меч, и 8-10-метровото чудовище е затрудни-

телно, което го принуждава да добави, че то е навело отвисоко своята “многострашна и отвратителна глава”.

Според нас кръгът на езерото и вертикалата на Змея в неговата среда повтарят конфигурацията на “медно гумно” и “златен стожер” сред него. Тя е проекция на звездното небе и неподвижната Полярна звезда (Златен стожер), която има за сезонен заместител Плеядите (Седмостълбци, Стожери), скрита за погледа на непосветените (вещният ѝ еквивалент се смята за заровен в “последното време”, за да бъде възвърнат при новото “начало”¹), която в “отвъд” се разкрива на Михаил Воин. Доколкото става дума за таен модел на света или тайна на “звездната небесна книга”, актът на откровението предполага отвоюване на неговия пазител и има известно за двамата участници условие – или Виделият, или Пазителят заплащат с живота си, което придава смисъл на двубоя като изпитание при посвещение. Ритуалният характер на деянието осигурява “временност” на смъртта, но вече вместена в епическата концепция за света, тя бива отказана на Михаил Воин, който постига безсмъртието чрез статута си на светец, воюващ за християнската вяра, и това е единствената интерпретация, която може да има подвигът му в българското общество от XI – XII век. Може да се каже, че ако ядрото на легендата в Житието е останало непроменено, то осмислянето ѝ вече не съответствало на шаманската природа на чудото.

Отъждествяването на “езеро” с “гумно” и на Змея със “стожер” се подкрепя от особеното внимание във фолклорната култура към сходни природни феномени (езеро и стърчаща в средата му скала), които се сакрализират (Поповото езеро в Пирин и езерото край Чепигово)², а още по-пряко отвежда към семантичното им тъждество сравнението на змия с гумно и с топола в песен от Велешко (Верк., 315), която при това е със змееборчески сюжет – “кога се змия исправи,/ колко две танки тополи,/ кога се колачъ виеше,/ колкото две гумна широки”.

Българският двойник на великомъченик Георги понася ущърб при двубоя си със Змея въ деснѣж ланитѣ и въ левѣж рѣжж ѣ ранѣ емоу сътвори. И в тази подробност Житието си

схожда с апокрифа за двубоя между Архангел Михаил и Сатанаил, в който след битката “воинът” е с “посърнало и озноено лице”. В Службата има детайли, които не се срещат в Житието. Въпреки твърдението, че Михаил Воин е останал некръднѣмъ, за да се подчертае защитеността му от силата на кръста, още в следващия тропар се казва, че неговият образъ е люто наранен от ноктите на Змея, а следите от тях като белег за съприкосновението му с него са се превърнали въ знаменіе и дават възможност на богомолците да се гордеят с дивния вид на мощите – *хвала са твоимъ дивнымъ видѣніемъ*. Придобитото чрез белега на лицето знамение се оценява по чест наравно с победата в двубоя със Змея, чрез който именно светецът е станал достоен за двойна чест – *двоечъстаго змиа мръз'ка сътворь*.

Гордост за участниците в полагаането на мощите, дивният вид на Михаил Воин ще да е имал и зримата си подкрепа в някакви техни външни особености – следи от рани, получени при битки в отвѣдморската експедиция с чуждоземци, но може да става дума и за белези по рождение, които са определили и светостта на детето преди избора му за примикюр, а това отново ни подсеща за реалии в шаманската институция. В приведеното вече вярване за змея човек, който насън се бори с халите, външният му вид се представя в някои случаи чрез несъразмерно голяма глава и очи (СбНУ, 12, с. 160, Велес). Лявата ръка, за която споменават Житието и Словото, е белязана от Змея заради връзката на лявата посока с “отвѣд”. Тази представа е запазена в широко разпространените “леви басни”, чиито персонажи са леворъки целители, а по археологически път е документирана в средновековен некропол от Русенско, в който е разкрито специфично погребение на млада жена³. Вероятно тя е била шаманка – китката на дясната ръка и ходилото на десния крак са били предварително отстранени (липсват в гроба), ще рече, че на мъртвата е зададена само посока към “отвѣд”. Изглежда, важен атрибут в лечителските ѝ практики е била лява ръка заедно с плешката на мъж, която е поставена отдясно.

Изключително е богат наборът от болести и страдания, които Михаил Воин изцерява чрез мощите си според Служ-

бата – ѿ недагъ многъ, дшев'нымъ и телеснымъ; слѣпнымъ даши свѣтъ, врѣдожнимъ исцѣление, лежжцимъ абѣе въ блготеченіе блгати, и бесноущимъ сѧ избавление болецихъ главож. Сред страдащите от главобол и на лежащите, на които светецът скоро се притичва с благодатта си, е бил и самият цар Калоян. Описаните от съвременните му византийски хронисти изблици на умопомрачителен гняв са имали физиологична природа, както може да се съди по белега от рана върху тилната част на неговия череп, получена на младини от удара на бойна брадва⁴. Този факт разкрива една от подбудите, наред с името на светеца и военските му добродетели, за желанието му лично заедно с патриарх Василий да внесе на ръце мощите в собствената си столица.

След победата на Змея в Тираиското място Михаил Воин продължава пътя към дома си и проживял мало дѣни, преминал в небесното царство знаменіа же и чюдеса многаа творѧ (в Службата заради подвига той получава награда от Бга ибнаго, предал дух на ангела божи). Датата на успението на Михаил Воин е на 22 ноември и мало дѣни правят допустимо и логично предположението, че в Житието подвигът е прикремен календарно към деня на Архангел Михаил – както името Михаил задължава неговия носител да следва своя покровител Архангел Михаил в змееборческия подвиг, така и Архангеловден, 8 ноември, е денят за извършването му. В нощта на този ден пътуването на неговата душа, отделила се от тялото по време на двубоя, е по вертикалата, астрономически осигурена от върховото положение на съзвездието Плеяди, което тъкмо през X – XI в. в среднощ е заставало на меридиана на наблюдателя, равнозначно на мястото на двубоя⁵. Съпадението на кулминационния ден на кръговрата на Плеядите с Архангеловден през X – XI в. предлага една допълнителна възможност за уточняване на времето, през което възниква култът към Михаил Воин, но то прави още по-убедително тълкуванието на конфигурацията “езеро” и сред него – стърчащ 20 сажена Змей като илюстрация на мигновено разкрилата се тайна на космическия ритъм и снемането ѝ чрез нея на Земята на “медното гумно” и “златния стожер”.

Очевидно в Службата се има предвид друг ден от календара, в който Михаил Воин извършва змееборството. Той не може да бъде Архангеловден, тъй като чрез посичането на Змея Змееборецът измолва опрощение за отключването на водите и заради тази важна мисия той се е родил (пльтиж приде) и оудел'нию възбранника, врага низложи, главы его ѿсѣче, водж изнига, вьса шьроси. Както споменатата в следващия тропар "сладка вода за хората" (водж благж чкомь источи), така и "оросяването", отвеждат към небесните (дъждовните) води, чието отпускане обикновено се прикрепва в празничния календар към пролетта, а предвид голямата роля на росата в гергьовденския обреден комплекс чудото в Службата съвпада по време с чудото на Свети Георги в неговата фолклорна версия. Веднага трябва да кажем, че цитираният по-горе фрагмент от Службата е най-точното съответствие в цялата българска етнокултурна традиция (професионална и фолклорна) на ядрото на основния мит за двубоя между Змееборца и Змея на Дълбините, доколкото единствено тук пряко следствие от победата е отпускането на небесните води. Ще забележим още, че в Службата Михаил Воин е изобразен при двубоя като конник с копие и меч, което го приближава до иконографията на Свети Георги Змееборец – и копие ствое възать, и мечь в рѣцѣ свое и скорою твърдостиж и конем же къ звѣреви притече и възъвиже ржкж твож и главы его яко доблестъвно ѿсѣче.

Доколкото Службата първоначално е била предназначена за Възкресение, а и пряко в нея се казва, че Михаил Воин се е запътил да повали Врага със закрилата на Светия Дух (и спасената девица е като спасената душа), то със сигурност може да се твърди, че денят на подвига календарно се е прикрепвал към подвижните великденски празници между Възкресение и Свети Дух. При късните дати за Великден той може да съвпадне с Гергьовден, а при ранните Свети Дух се оказва в първата половина на май, но и в двата случая двубоят може да бъде мотивиран астрономически също с кръговрата на Плеядите (с хелиакическият им залез или с техния надир, невидим, но симетрично разположен спрямо Архангеловден шест месеца по-рано, т. е. 8–9 май). На 9

май е денят на пророк Исаия, а след XI в. – и Летен Никулден, към който се ориентира един сложен обреден комплекс за измолване на дъжд, отчасти описан в песента за двубоя между Никола и Хала Семендра⁶.

С други думи, Службата и Житието познават два различни дни от календара, в които Михаил Воин се възправя в битка срещу Змея. Подсказаната симетрия в него с оглед на змееборството намира своите аргументи във факти от високата традиция, които не са задоволително обяснени и остават необясними извън предполагаемия модел за свят в българското общество през XI – XII в., според който пространствено-времевият континуум е бил с двоен “пробив” в годишния цикъл, осигурен от кръговрата на Плеядите. Става дума за созополската икона от XII в., в която светци змееборци са Свети Георги и Свети Димитър⁷, за един фрагмент от Беседата на тримата светители – “два ангела громная естъ: елленскій старец Перунъ и Хорсъ Жидовинъ”⁸ и за иконографията на Брадатия и Безбрадия от Сандъка от Терачина⁹.

В иконата от Созопол двамата светци, чиито дни са плеядно ориентирани в календара и поделят годината на почти равни половини (зима и лято), са конници, които имат различни противници: Свети Георги (на преден план) убива крокодил, а Свети Димитър – змия. Видимо е желанието на иконописеца да подчертае разликата в тяхното разположение по хоризонталата и по вертикалата, съответстващо на мястото на Плеядите на Гергьовден до линията на хоризонта при залез слънце, и на Димитровден – високо към средата на нощното небе: крокодилът се поддава или по-скоро потъва във водата, докато змията стремително се издига нагоре, увита около ствола на дърво. Някои елементи от иконографията на двамата светци показват видими сходства с двата варианта на змееборческия подвиг на Михаил Воин, представени от Службата и от Житието. В Службата Михаил Воин е конник, въоръжен с меч и копие, с които отсича главите и пронизва противника си, при това се загатва, че тъкмо главите е погубил във водата – **въ водах змиемъ главы сътеры**, а в Житието той е пешак с меч и щит

и Змеят високо е издигнал шия. Правеното разграничение между “хоризонталния” и “вертикалния” змей поражда разликите в начина на оставяне на следи знамения чрез нокти (в Службата) и чрез опашката (в Житието), което означава, че в първия случай той е четириног (гущероподобен). Ако зад Хала Семендра в споменатата вече песен стои саламандър (дъждовник), то присъща ще се окаже и на българската митопоетична традиция животинската хипостаза на бог Перун – крокодилът, документиран в Летописец вкратце от края на XVII век¹⁰. Ако вземем предвид изказаното вече мнение, че в годишния кръговрат на Плеядите “началото” се ориентира към зенита им, а “краят” – към надира, то става напълно обяснимо назоваването на Перун като “старец”. Обвързан с обреда за дъжд Пеперуда, “старецът Перун” е Старо Харо в споменатата песен от Ракитово, Пещерско, в която “перуновите” му черти са добре изявени – гибелта на момата на брега на река е мотивирана с идването на тъмни облаци и текването на буйна мътна вода. Вариантите на тази песен, която според нас представлява отглас от старинни обредни практики за измолване на дъжд с мнимо или същинско жертвоприношение на девица, оброчвана за бога дъждодавец, произхождат предимно от краища, прилежащи към Пирин и Рило-Родопския масив. Някъде тук, вероятно недалече от Перушица и някакво култово средище на бог Перун, трябва да бъде локализирано местообиталището на старобългарския книжовник, чието дело е вставката в “Беседа на тримата светители”.

Най-вече в Северозападните Родопи обичаят Пеперуда е на Летен Никулден, 9 май, когато е надирът на Плеядите. Доколкото той е бил предназначен за “стареца Перун”, то за другия от двата ангела на мълнията – Хърс Жидовин, остава денят на техния зенит на 8 ноември, Архангеловден. Това езическо божество у българите, чието име срещаме и в апокрифа “Ходене на Богородица по мъките” заедно с имената на Троян, Велес и Перун, е малко познато и с неясни функции. Няма задоволително обяснение и за епитета “жидовин”, но в контекста на фрагмент от фолклорната версия на мита за Сътворението, според който хората от първото поко-

ление на човешкия род били несъразмерно високи, наречени “житове”, “жидовци” (СБНУ, 2, с. 164; СБНУ, 3, с. 202), можем да приемем значението “висок” (“изправен”) в противовес на “старец” (“прегърбен”).

С оглед на двата календарни варианта на “иконографията” на чудото на Михаил Воин можем да реконструираме и два варианта на Змея – Стар Змей (Перун) и Млад Змей (Хърс), “хоризонтален” (гущероподобен – крокодил, дъждовник) и “вертикален” (змиеподобен), които, астрономически мотивирани от Плеядите, са били и техни персонификации. Те се потвърждават и от цитираната вече легенда за формирането на релефа на изхода на котловината Чепино при гибелта на чудовището – на изток от пролома е ридът Каркария, а на запад височината Милеви скали. Най-пълно са разгърнати двата варианта на Змеебореча в иконографиите на Брадатия и Безбрадия от Сандъка от Терачина, чиито сцени определено следват четиритактовия ритъм от кръговрата на Плеядите. Изглежда, изобразителният текст на този изключително труден за разчитане поради уникалността си паметник описва най-пълно основния мит от езическата епоха, но на него ще се спрем отделно.

Основният мит за двубоя между Змеебореча и Змея на Дълбините до покръстването е имал календарен вариант в два такта, които били следствие от значителната роля на Плеядите във вертикално подредената Вселена на българското шаманство. Преходът от зима към лято и обратно е осигуряван от същинско или мнимо жертвоприношение на девиси, ритуални субститути на “съпругите” на боговете Перун и Хърс, които при християнизацията били снизени до “старец Перун” и “Хърс Жидовин”, а впоследствие и до демонизирани чудовища (Стар Змей и Млад Змей). Новата употреба на основния мит след приемането на християнството наложила в сакралната сфера на високата култура алегоричното претълкуване на двубоя като двубой между езичество и християнство.

Легендата за Михаил Воин, възникнала през X – XI в. според датировката по кръговрата на Плеядите, осигурила “общото поле” на Житието, Службата и Словото, чрез които

в официалния религиозен опит бил обслужван култът към него. Редица реалии в тях или са присъщи и за шаманския мироглед, или дори пряко отвеждат към него. Следвайки Богдан Богданов при опита му да осмисли многобройните фрагменти за образа на Орфей¹¹, бихме могли да кажем, че на никоя друга основа образът на Михаил Воин не изглежда тъй единен и логично последователен освен на основата на образа на Велик Шаман, прередактиран в среда, чийто основен религиозен опит е православно християнство, но етнозащитно употребен през епохата на византийското владичество през XI – XII в., когато възниква императивно нуждата от самоописание на собствената картина за свят. Докато Свети Георги чрез подвига и рицарската си постъпка налага християнството над езичници, неговият български двойник Михаил Воин е само спасител на своите от Змея – жителите на града не са езичници, а християни, принудени да дават човешка жертва на чудовището, и след като то бива победено, сами излизат “със свещи и кадила да посрещнат светеца, като славеха бога”. Отсъствието на агресивност, както и скорошната смърт след победния двубой се дължат на използваното домашно градиво, сред което се разпознават реалии от българското шаманство.

Явлението, което наричаме българско шаманство, отречено след покръстването и изтикано в периферията на социалния живот, възвръща позиции и престиж в обновен християнизиран облик през XI – XII в., за да се противопостави на опитите на Византия да заличи българското етнокултурно пространство на Балканите. В нашата историография този процес на етнична консолидация с прояви на месианизъм е все още малко изследван от етнологички позиции. Наличието на двамата светци змееборци в старата българска литература и отказът на “виза” за името Михаил във фолклорната митология, богатата откъм имена на Змееборца и с видими предпочитания към Свети Георги, показва, че именно високата (професионалната, книжовната) традиция е била главният субект в двувековната борба за отстояване на етнокултурната идентичност. Българското шаманство също не е принадлежало на фолклорната подсистема на культу-

рата, защото на предизвикателствата от епохата на чуждо владичество то отговорило с книжовни паметници, повело политически двубой – Василий Врач предявил иска на българите пред самия император Алексий Комнин, идеологически мотивирало борбата срещу Византия и предварително обявило победата при въстанието на Асен и Петър¹². А това предполага, че тъкмо през този период то отново е било институционализирано – налагащо концепции, изискващо следването им и съзнателно търсещо себе си чрез разграничаването на другите, не-своите, както в случая с новата употреба на основния мит чрез култа към Михаил Воин, съпоставим с култа към Свети Георги в едно и също време (ако се окаже, че легендата за Михаил Воин е по-рано създадената, то следва малко неочакваният извод, че в наложената борба за отстояване на етническата идентичност българското шаманство е произвело значения, които са се оказали значими и извън Балканите, въпреки че в пределите на Европа от началото на второто хилядолетие религиозният опит, който го е породил, бил вече непродуктивен).

От друга страна, времето на възникването на култа към Михаил Воин съвпада с появата на епически творби в европейския етнокултурен кръг със забележимо присъствие на змееборческия мотив (Беовулф, Старата Еда, византийската поема за Дигенис Акрит). Независимо дали е странстващ (заемка) в процеса на акултурацията, или е свой възприемник на основния мит в съответната традиция, той показва устойчива връзка с героичното воинско начало, характерно за епохата на кръстоносните походи, които са мотивирани като религиозни войни и са поставени под закрилата на “идеалния рицар” Свети Георги Победоносец.

“Биографията” на епическите герои Беовулф, Сигурд, Дигенис Акрит е същата, каквато е и на Михаил Воин – подвизи на бойното поле и змееборческо чудо. Епосът сменя от мита двубоя между Космос и Хаос в междуетнични колизии (свои срещу варвари или иноверци) и чрез него етносът самоописва себе си сред другите в етносферата, което при липса на собствена държавност го прави още по-потребен. Именно той е осигурил сюжетното клише “войнски подвиг

плюс змееборчество” за легендарната биография на Михаил Воин, но тя се е превърнала в житие на светец чрез реалии в тогавашния религиозен свят на българите. Цезаропапизмът при православието узаконява етничните варианти на мартиролога и времето след разгрома на българите в петдесетгодишната война с Византия все по-настоятелно изисквало свои, а не византийски светци воители за застъпници пред Бога.

С градиво от домашната традиция – историята на един прочут български военачалник, подобен на Василий Боян или Борил, осмислена чрез клишета за вълшебствата на колобритите и подвизите на велики шамани, смътните предания за които навярно с охота били възкресени, била изградена в общи черти легендата за Михаил Воин от Потука. Че това е било извършено в лоното на високата култура по политически съображения, проличава по бързината, с която култът бил възприет от наскоро сдобилия се с корона владетел на възстановената собствена държава.

Етноцентризмът на българския интелектуален елит е забележим в създадената през XIII век литература: загадъчният Драган, “направил първия в славянското средновековие опит да състави празничен миней, да издири и обедини в една книга репертоара на старобългарската химнография”¹³; “силно изявеният патриотизъм” в преправката на “За буквите” от Черноризец Храбър, включена в Берлинския сборник¹⁴, появата на старобългарските названия на месеците в ръкописите на Презвитер Драгия и поп Йоан Банишки – “свидетелство на сравнително високата народна култура в България, която дава отпор на иноезичната, на чуждото проникване изобщо”¹⁵. Негов най-кратък израз е клишето “родом българин” в проложните жития на Иван Рилски, Михаил Воин, патриарх Йоаким и в краткото житие на Константин-Кирил. Очевидно става дума за съзнателно следвана стратегия, в съгласие с която наследството от предходните два века е било подборно официализирано, при това първите две десетилетия, преминали под знака на голямата цел, за която Асен и Петър прибегнали до пророци от шамански тип, се отличавали със значителна веротърпимост. Търсенето

на обновена идентичност, когато етносът вече разполага със своя държавност, налага и по-особената позиция на един от основополагащите ѝ белези особено през средновековието – конфесионалния. Цар Калоян не само приема унията с Рим, но и в лицето на “попеликаните” от Пловдив вижда сънародници, които са и сред най-последователните застъпници на провежданата от него политика за обединението на всички българи в една държава. Няма съмнение, че те са наследници на същите българи, които вдигат павликянското въстание в Пловдив през 1084 – 1086 г., при което сподвижниците на Травъл заседнали в Белятово¹⁶ и правели “всекидневни набези, достигайки чак до своя град Филипопол”. Това ни кара да мислим, че между двете събития – превземането на Пловдив с помощта на тамошните българи павликяни, които сами повикали цар Калоян, и пренасянето на мощите на Михаил Воин от Потука има пряка връзка. Актът на официализирането им чрез присъствието в патриаршеската църква е имал политически характер, знак за приобщаване – всички са свои, щом са българи.

Направеното предположение, че първоначално култът към Михаил Воин се е утвърдил в павликянска среда (именно пловдивските павликяни са били известни със своята войнственост) улеснява локализирането на Потука в района на Белятово, а като следствие – и възможността по фолклорен път легендата за него да бъде отнесена на север от скитското племе, повикано от Травъл и завърнало се след това в своите местообиталища, където послужила за основа на билината за Михаил Потукович¹⁷.

Религиозният дуализъм на българските павликяни обикновено се свързва с богомилството. В тяхната среда осъзнато могат да се опазят повече реалии от шаманство, ако самото павликянство на пловдивските българи не е всъщност шаманство под това име. Дуализмът, който изповядват, прави логични връзките между фрагменти от Житието и апокрифа за двубоя между Архангел Михаил и Сатанаил, а също така и определянето на Бога като “небесен” в Службата¹⁸. Кл. Иванова обръща специално внимание на факта, че първоначално Службата е била предназначена за

Възкресение, нещо твърде необичайно в ортопраксията, което може да има своето обяснение в обстоятелството, че доколкото тя е създадена при полагане на мощите, то вероятно те са донесени на този голям християнски празник. Но дори това да е така, Великден е бил избран заради органично присъстващите реалии от Великденските празници в Службата и в култа към Михаил Воин, които са следствие от двата такта на змеборческия подвиг в домашната календарна традиция. И ако тя първоначално е била предназначена за Възкресение, а после – отместена към деня на неговото успение на 22 ноември, защото е била осъзната неправомерността на избора (и все пак “възкресенските” мотиви били съхранени), не може ли да се допусне, че тя и нейният ден са били “донесени” заедно с мощите. За павликяните като дуалисти е било естествено едно такова почитане на Михаил Воин на Възкресение не само поради отчетливо съхранените реалии от българското шаманство и неговия календар, но и защото според Евтимий Зиигавин еретиците отъждествявали Христос с Архангел Михаил¹⁹, което би проправило за снизения му двойник Михаил Воин място в големия празник. Видимо еретическа по характера си, службата за Михаил Воин на Възкресение е била политическа отстъпка (наложена от Владетеля и приета от Патриарха) на павликяните от Пловдив в името на голямата цел – обединението на всички българи под скиптъра на цар Калоян. А вече Съборът, свикан от цар Борил през 1211 г., вероятно чрез споразумение отменил тази отстъпка, но вече официализираният култ към Михаил Воин бил запазен.

БЕЛЕЖКИ

¹ Т. Моллов. Мит – епос – история в старобългарските историко-апокалиптични текстове (XI – XIII век). Кандидатска дисертация. В. Търново, 1997 (машинопис), с. 217–223.

² Поповото езеро (Папазгьол) в Пирин е “съвсем кръгло и по средата му се намирало едно малко скалисто островче, високо

от 4–5 човешки ръста и покрито с разни билки. Населението и за това островче вярва, че имало в себе си някакво чудовищно животно, и се страхува наблизко до него да замръкне” (СБНУ, 3, с. 337); по сходен начин е описано езерото край Чепигово до Прилеп – “от десната страна на селото има едно езерце около петшестотин аршини и во среде езерото има висока тумба, около 30–40 аршини висока; на тумбата има едно рамно место, колку едно гумно, и тоа место се вика Бакарно гумно.” (БНПП, 7, с. 106–107). Според преданието под това Бакарно гумно е имало скрит манастир, покровителстван от Свети Никола.

³ Д. Станчев. Прабългарски компоненти в погребалния обред и инвентара на ранносредновековните некрополи от Русенско. – В: Проблеми на прабългарската история и култура. С., 1989, с. 243–244.

⁴ Й. Андреев. Българските ханове и царе VII – XIV век. С., 1988, с. 124: “При опишването на вътрешната част на черепа се докосваше един ръб, който е притискал силно мозъка на цар Калоян – антрополозите бяха единодушни, че понякога този натиск е предизвиквал жестоки болки, които са могли да доведат и до умопомрачение”.

⁵ А. Калоянов. Коледната песен “Слънце и юнак” – семантика и астрономическа основа. – Български фолклор, 1996, кн. 1–2, с. 13–15. Ще отбележим, че при христианизацията на разглежданата коледна песен името на юнака във вариантите от южните краища е Дамян, Филип и Михаил.

⁶ Т. Моллов. Българският “Пророк Исаия” от XI век. (Фолклорно-митологичните основания за избора). – Български фолклор, 1996, кн. 1–2, с. 21–36. За нашата цел е важно твърдението на Т. Моллов, че новогодишният комплекс в митологията, ориентирана по кръговрата на Плеядите, е “календарно “удвоен” (според значимите им положения на нощното небе), като двете му проекции носят специфични семантични доминанти: ноемврийският преход акцентира повече върху “Началото”, а майският – върху “Края”.

⁷ Ив. Гошев. Един средновековен барелеф от Созопол. Принос към иконографията на драконопобедителите конници св. Георги и св. Димитър във византийското изкуство. С., 1929, За созополската икона и нейната датировка отпреди XIII в. вж. Ат. Божков. Българската икона. С., 1984, с. 334–335.

⁸ Цит. по В. В. Иванов, В. Н. Топоров. Славянские языковые моделирующие системы. М., 1965, с. 10.

⁹ **Н. Мавродинов.** Старобългарското изкуство. С., 1959, с. 75; **Д. Овчаров.** Български средновековни рисунки-графити. С., 1982, с. 74, където в рогатата корона на Безбрадия в долния фриз авторът съзира реалии от българското шаманство; **В. Ангелов.** Българска монументална дърворезба (XIV – XX в.). С., 1992, с. 9. **В. Ангелов** приема интерпретацията на Овчаров и допълва разчитането на семантиката, направено у Н. Мавродинов. Според нас сцените, организирани на две равнища по вертикалата и по четири двойки на всяко едно от тях, издават присъствието на четиритактов плеяден календар, по който се мотивират вариантите на змеборческия подвиг на Брататия и Безбрадия.

¹⁰ Мазуринский летописец. – В: Полное собрание русских летописей. Т. 31. М., 1968, с. 12.

¹¹ **Б. Богданов.** Орфей и древната митология на Балканите. С., 1991, с. 83.

¹² **Вж. А. Калоянов.** Българското шаманство. С., 1995, с. 99–115, 183–193. Заявената тук теза е все още недостатъчно аргументирана, но правомерността ѝ произтича от следното наблюдение за явлението, което наричаме българско шаманство – ако на поп Йеремя се приписва, както и на Боян по същото време (втората половина на X в.), чуждост чрез наративи за пребиваване сред навите на “хорото” на Плеядите и за превръщания във вълк, чиято семантика отвежда към шаманството, то Василий Врач използва шаманска техника за постигане на екстаз и недосегаемост при изгарянето му в Константинопол през 1111 г. Възвръщането на позициите на българското шаманство е възможно именно поради защитното реархаизиране на цялата етническа култура в периода на чуждо владичество.

¹³ **Ст. Кожухаров.** Българската литература през XIII век. – В: Българската литература и книжнина през XIII век. С., 1987, с. 29.

¹⁴ **Ем. Георгиев.** Литературата на Втората българска държава. С., 1977, с. 232.

¹⁵ Пак там, с. 93–95, 99–101.

¹⁶ Белятово се локализира при дн. село Розовец, Пловдивско, разположено в южното начало на прохода Свети Никола в Сърнена гора – вж. **Д. Ангелов, Б. Чолпанов.** Българска военна история. От втората четвърт на X до втората половина на XV в. С., 1989, с. 63. Пак там, с. 133–134, е изказано и последното ни известно предположение за местонахождението на Потука, което според авторите е около дн. село Енина, Казанлъшко.

¹⁷ Чудото на Михаил Воин от Потука със Змея има още една, фолклорна епическа версия, позната от руската билина “Михайло Потык”, вж. Аникин. Русский богатырский эпос. М., 1964, с. 40–48, който приема за несъмнена връзката между нея и Житието.

¹⁸ На уникалността на този епитет ми обърна внимание Мария Спасова, за което ѝ изказвам своята признателност. Той се среща само в преписа от Синайския миней и не е познат по други творби на старобългарската литература.

¹⁹ Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, с. 75. Ако във фолклорната култура павликянството е оставило сигурни следи чрез името Павел за майстора в баладата “Вградена невеста” (вж. Л. Парпулова-Грибъл. Към реконструкцията на отношенията между фолклор и религия на Балканите през средните векове (Въз основа на баладата “Вградена невеста”). – Българска етнография, 1989, № 3–4, с. 28–37), то шаманските реалии в песенните сюжети с персонаж Павел показват и една друга страна, досега останала без внимание, от същността на религиозния опит на българските павликяни.