

Анчо Калоянов

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

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

(I част)

Легендата за чудото на Свети Георги, който убива Змея, пазител на водите от езерото край някакъв чужд нему град, спасява от гибел обречената за жертва девойка и покръства езически цар заедно с поданиците му, се вмъква в житието на светеца едва през XII век, и то под натиска на фолклорната традиция, знак за което е и липсата на изображения на този негов подвиг в официалните съборни храмове. Обикновено нейните корени се откриват в т. нар. основен мит на първичните митологии, който представя сътворението на света като следствие от двубоя между силите на реда (Змееборца) и силите на хаоса (Змея на дълбините). Тиражиран на различни равнища в съответната етнокултурна традиция, този мит има задължителен календарен вариант, който мотивира обредите в началото на нов годишен цикъл и дава възможност на участващите в тях да изпитат неговата ефективност, да нанесат поправки, наложени от промените в социалното им битие и да го предадат във времето. Самото чудо на Свети Георги обаче значително се отклонява от първоначално заложеното в този мит — то алегорично изобразява победата

на християнството (Георги Победоносец) над езичеството (Змея) в началната епоха на покръстването на народите, поради което става възможно всеки повтарящ се такъв акт да се осмисли чрез легендата. След окончателното налагане на християнството в европейския етнокултурен кръг, чрез което завършва етапът и на неговото конституиране (обща територия, сродни езици и митове, обща религия и култура), фигурата на Свети Георги от XIV век започва да функционира в ново качество – маркира границите на тази общност, формулира претенциите ѝ да налага своя модел на другите и да брани своите при натиск “отвън”. Забележително е, че у нас просияват трима български мъченици в началните векове на османското робство с име Георги (Стари, Нови и Новейши).

В старата българска литература легендата на змееборското чудо на Свети Георги е била усвоена едновременно с възникването ѝ във Византия, доколкото присъства вече в сборника на поп Драгол от XIII в., а след това многократно е преписвана чак до XIX в., съпътствана с многобройни, почти необхватими от изследвачите иконографски изображения и фолклорни творби¹. Появата на успоредна легенда с герой Михаил Воин от Потука по същото време предполага очакването, че актът на присвояването на змееборческия подвиг от българите е не само израз на претенциите на етноцентризм по времето на “великия цар Калоян”, когато византийските летописци обвиняват в прояви на исторически симетризм (на Василий Българоубиеца от края на българската държавност да противопостави себе си като Ромеоубиец при нейното ново начало), но и един значим шрих към “картината за свят” в нашата култура.

На Михаил Воин, чийто празник е на 22 ноември, са посветени Проложно житие (Житие) и Служба, за които се приема, че са дело на търновски книжовници от XIII в. и че са послужили за източници на Похвалното слово (Слово) от Патриарх Евтимий, написано в началото на неговото патриаршестване². Всъщност трите творби не са толкова зависими една от друга и трябва да се разглеждат по-скоро като общо поле, осигурено от култа към него. Приемем ли Житието за първо по време, то видимо Службата не го следва

при осмислянето на змееборческия подвиг, защото “пускането на водите” и “оросяването” (“той повали врага и главата му отсече, водите пусна и всичко ороси”), което отсъства в него, пряко отвежда към календарния вариант на мита за двубоя между Змеебореца и Змея на дълбините³. Едни от измененията и допълненията на Патриарх Евтимий в Словото имат за цел, както и при другите негови похвални слова, да изправят народния характер на Житието (пренасочва войнския подвиг от Рим към Константинопол и кръстоносните походи, намалява размерите на Змея, когото означава със “злонрава”, “лукава” Змия), но други (мълниите и гръмовете, които неочаквано обсипват варварите по време на сражението, и замяната на изпадането в несвяст след двубоя със заспиване преди него), познати от Библията и византийската поема за Дигенис Акрит, същевременно са в съгласие с реалии от българското шаманство. Различията между Житието, Службата и Словото показват, че между XII и XIV век култът към Михаил Воин е твърде жизнен и че той функционира в един богат контекст на етнокултурната традиция, чиито матрици на повествователно ниво се обединяват в цялостна легенда. В нея зад общата рамка за времето, породило нуждата от фигурата на воина от епически тип, готовия сюжет (междуетничен конфликт плюс змееборство) и предопределеността на името Михаил стоят конкретни исторически обстоятелства (събития, личности и топоси) и реконструкцията на тяхната достоверност може да ни разкрие същността на религиозния опит на средновековното българско общество, излъчила успоредния Змееборец.

За реалиите, които ни подава Житието, най-значими са неговите последни редове: “И црѣтвѣщѣ великомѣ црю Калоіѡанѣ, и прѣлвшомѣ Потѣкѣ, прѣнесе стго Михаіла. И слышавѣ патріархѣ Василіе, изыде съ всѣмъ причѣтѣмъ и болѣры на срѣтеніе стго, съ свѣщамы и кадилы. Приемѣше же црѣ Калоіѡанѣ и патріархѣ възнесшѣ стго въ бгоспѣныи цригравѣ Тръншѣвъ, и положихѣ его въ велицѣи патріархи цркве стго възнеѣнна въ рацѣ новѣ. Егоже мѣтвѣми Гѣ Бѣ нашѣ да спобитны црѣтвѣи своемѣ. Ами!” Споменатият патриарх Василий е помазан за примас на Българската църква от кардинал Лъв

на 7 ноември 1204 г., а Калоян, който е коронясан за цар от същия кардинал, но на следващия ден — 8 ноември, умира през 1207 г. при Солун. Най-вероятно мощите на светеца триумфално са били донесени от Потука в Царевград Търнов след битката при Одрин с кръстоносците и превземането на Пловдив. Нескритият възторг на автора на последните редове, който е свидетел на голямото събитие, издава личност, изцяло подкрепяща политиката на своя владетел чрез военни действия и чрез унията да доутвърди правно възстановената българска държава. Избраният от Рим ден за коронясване подсказва, че на цар Калоян се възлага надеждата да бъде приемник на Борис Михаил, който също прибегнал към авторитета на Папата при акта на покръстването, но няма съмнение, че в този случай личният покровител на владетеля ставал Архангел Михаил. Обстоятелствата са изисквали от този присвоил си или получил важна роля свидетел сред тогавашния български политически елит да внесе поправки в легендата (“устни предания” или “записан текст”) за Михаил Воин. Чрез мощите са били осветени и узаконени победите на българското войнство, водено в сраженията от самия цар Калоян, затова и в Житието е отделено особено внимание на безстрашието и неуязвимостта на светеца воин по време на боевете, а също така се подчертава, че той е воювал за защитата на Римския град.

Ако този, нека го наречем **Последен автор** на Житието, имал под ръка записан текст, бил ли е той каноничен или поради мотива за змееборството, присъщ предимно на апокрифите, е бил недостатъчно приемлив и целта на последните редове е да го официализират? Използването на Житието от Патриарх Евтимий доказва, че то не е било скрито (опозиционно) спрямо българската православна църква, но местният характер на култа към Михаил Воин до 1205 г., т. е. в епохата на византийското владичество над Потука, може да бъде следствие не толкова на опозицията *официален* : *народен*, колкото на различията в религиозния опит на българи и гърци. Към това отвежда осъзнато използваната неопределеност при посочване на времето, през което просиява светецът, формулирана от Последния автор чрез “*къ лѣта благочѣстивааго црѣ Михаила*”. За едни от изследвачите предвид

и споменаването на “първородни християни” цар Михаил е княз Борис-Михаил, за други – византийският император Михаил IV Пафлагон (1034 – 1041). За аудиторията от началото на XIII век повече свой е бил един друг цар Михаил (Жаган Михаил от Слънцеград, владетел на българите). Неговото благочестие е здраво обвързано с представата на “златен век”, предшестваш “последните дни”, в историко-апокалиптичните апокрифи на т. нар. Средецка школа от XI – XII век. В тях българите изживявали ужаса на историята и като неин заслужен край, който ще отмени страданията им, но пак в тях била прокарана идеята за богоизбраността им, която се потвърдила чрез успеха на въстанието на Асен и Петър (според Никита Хониаат “бесноватите люде” проповядвали, че “бог е решил да подари свободата им”).

Чрез името си конкретните исторически владетели попадат в клишето на последния цар победител Михаил, легендата за когото според някои изследвачи възниква във византийската литература във връзка с император Михаил III (842 – 867), кръстник на княз Борис Михаил, но според нас то е в много по-активен диалог с фрагмента от Апокалипсиса за победния двубой на Архангел Михаил със Змея в “последните дни”, и тъкмо поради него светският владетел от легендата получава своята легитимност на последен цар победител. В собственото етнокултурно пространство през XI – XII век краят на българското царство се описвал квазиисторично с клишетата на сбъднати пророчества за “последните дни”, затова и времето, предшествашо XIII век, е могло да бъде отбелязано като “години на благочестивия цар Михаил”.

Името **Михаилъ** на примикюра змееборец повторило по същите причини и името на царя, и името на небесния архистратиг, опълчил се срещу Змея, но утвърждаването му за име на общобългарски светец след 1205 г. в значителна мяра ще да е било подпомогнато и от избора на деня на Архангел Михаил (8 ноември) за коронясването на цар Калоян. В подкрепа на тезата, че легендата за Михаил Воин е дело на високата (писмената) традиция, а не на фолклорната, е изводът на Ив. Гошев за самостоятелност на Библията като извор за иконографския тип змееборци⁴.

Ако “в годината на благочестивия цар Михаил” можем да открием една осъзнавана фикционалност при определяне на времето, която позволявала на Последния автор да го присвои за целите си – историята на Михаил Воин, родом българин, като част от собствената българска история, то град Пътѝка, откъдето са взети мощите, е фактически съществуващ. За Патриарх Евтимий той е “село, наричано Потука” в “така наричаната обикновено Романия”. Името му се среща в описания на военни действия между българи и византийци в началните години от царуването на Михаил III Шишман⁵. “Потука, градче, разрушено, както изглежда, от някаква война” е определено за среща между император Андроник и Воисил и очевидно местоположението му е имало стратегически качества, а тъй като е около Пловдив и по посока на Сливен, можем да предположим, че е било в близост до споменаваното у Анна Комнина богомилско селище Белятово, където в сражение срещу манихееца Травъл и неговите съюзници загива Григорий Бакуриани. В това средище на дуалисти напълно естествено е могъл да се утвърди култът към Михаил Воин, а съответно и да възникне в първоначалния си вид легендата за него не само като израз на различен от официалния религиозен опит (в съгласие с апокрифа за двубоя между Архангел Михаил и Сатаната в началното време, отнасян от изследвачите към “по-общия тип богомилски съчинения”)⁶, но и като предизвикан отговор, доколкото Григорий Бакуриани е имал за покровител змеебореца Свети Георги⁷.

Римският градъ според Кл. Иванова е някой от градовете на Италийския катепанат. Тя първа ориентира легендарните подвизи на Михаил Воин в западна посока, приемайки, че той е някой местен феодал на византийска служба и начело на дружина “свободни войници” се е сражавал на страната на византийците. В Южна Италия и Сицилия до XI в. Византия отстоява своите територии срещу арабските нашествия и норманите. С оглед на тая теза ще привлечем данните за трима управители на византийска Италия, чиято българска принадлежност напоследък е убедително обоснована⁸: Василий Боян, смятан за най-славния катепан на Италия, който е

воювал успешно срещу разбунтувалите се лангобарди и нашествието на норманите в периода между 1017 и 1026 г.; Христофор Българина, вероятно първоначално помощник на Василий Боян, а през 1028 г. катепан на Лонгобардия (или на Италия и Калабрия), който е отзован след някаква несполука (преди това същият е бил катепан на Солун и България и в Солун е построил църква “Св. Богородица”); третия, познат под името Боян и вероятно с титлата севаст, син на Василий Боян, е катепан на византийска Италия през 1041 г., когато въпреки качествата си на командир и произнесената бляскава реч загубил битката с норманите, бил пленен от тях, а след това откупен.

Историческите податки позволяват заключението, че Римски град не е само клише, доколкото Рим се среща и в “биографията” на Каган Михаил от историко-апокалиптичните апокрифи от XI – XII век, но по-сигурна опора при реконструкцията на легендата ни предлага статутът на Михаил Воин примкиръ надъ вон волными. Български военни единици във византийската войска трайно се появяват едва през втората половина на XI в. като част от етниците⁹. Те били използвани предимно в Мала Азия и Южна Италия, където през 1032 г. са се водили усилен боеве срещу арабите в целия Катепанат, а се допуска “съществуването на самостоятелен корпус от българи към 1027 г., воювали наред с други етници в Сицилия и Южна Италия”. През XI в. етниците вече са били напълно самостоятелни формирования, съставени от войници от една народност и командвани от техен сънародник с титлата етнарх или велик примкиръ, какъвто е бил българинът Борил по времето на Никифор III Вотаниат (1078 – 1081). Същевременно извън рамките на етниците съществуват и други форми на военна организация на българите в империята в случаите, когато са набирани от население, обитаващо постоянно нейната територия.

За примкиръ над свободни войници Михаил Воин е избран на 25-годишна възраст по чинъ воинскомъ, т. е. според “военния ред”, със сигурност български по модела си, тъй като и етниците са суверенни във вътрешната си уредба, защото тяхното предимство е в етнично осигурената солидарност

в критични ситуации по време на сражения. В такъв случай светостта на юношата — из младенства своето чисто поживъ житиѣ... и всѣкимъ добродѣтелима украшенъ, колкото и да е следствие от подобни клишета в агиографската литература, съответства на програмираната от традицията подготовка за водач на войни, за която той по рождение е призван според израза в Житието егоже нарекошж рѣдителие его и нни мнѣши стое дѣла. Зад “мнозина други” трябва да се разбира традицията на общност, в която водачът на войни има специален статут. Освен че се унаследява, за което свидетелства потеклото на Михаил Воин не нѣкако ѿ нижнихъ, ѿ всѣчѣстна и блѣвѣрна рода сѣи, той изисква препотвърждаването от нни мнѣши, а не само от родителите, и различно (“свято”) поведение до избора. Очевидно се среща с християнизираната форма на този статут, който по наследство се е предавал след покръстването на българите през IX в., и затова родителите му са прѣвѣ ѿ прѣворѣднихъ хрѣтианъ, но той е още по-стар по потекло, от епохата на езичеството, и отвежда към институцията на колобрите, религиозните водачи от шамански тип по време на война¹⁰. Патриарх Евтимий в Словото заменя примкир с воквода и реалии от българския фолклор (коледни песни, хайдушка епика и балади) показват избора на воевода като сложна процедура в сакралната сфера, отглас от неговите някогашни жречески функции.

Още по-значима за установяване на сакралните функции на този персонаж през средновековието и титлата ван, с която се заменя “воевода” в коледните песни предимно от Софийско и Северозападна България. Преводът, направен в един ограничен ареал на фолклорната традиция, има своето основание в особената роля на Средецкия комитат, чийто управител и неговите синове Комитопулите оглавили борбата срещу Византия след падането на Преслав през 971 г. Те притежавали авторитета на съвладетеля от типа Боян, който според сведението на Лиудпранди е брат на официалния владетел цар Петър и жрец от шамански тип. Фамилното или лично име Боян за двама катепани българи (баща и син) на Италия през XI в., за които изрично се знае, че са участвали във военни действия, може както при фамилното име Кавхан във

византийските извори за същия период да е произлязла от названието за административна длъжност.

С оглед на поставената цел да възстановим цялостната легенда за Михаил Воин от Потука пътем ще се спрем на връзката между титлата бан и името Боян. За личното име Боян се предполага и връзка с монг. *bajan* 'богат' – от тази дума се извежда и споменатата през X в. у Константин Багренородни титла *Βοεανος* 'господар', запазена под формата бан за областен управител на Балканите през средновековието¹¹. Названието на областта Банат подсказва, че тя е принадлежала на управителите на гранични територии, присъединени към българската държава през VIII – IX в. Бановите са имали статут, подобен на акритите във Византия през същата епоха, загатнат в една песен на буенец, записана в с. Аспарухово, Варненско (ДЮДК, 65), което е разположено на един от важните проходи в Източния Балкан, а в землището му има граничен окоп Пряградата: "Банко книга дофтаса, (да иде Банко на сефер, / покрайнини да варди,) покрайнини, вратници...". Тя е вариант на баладата "Мома войник" (вж. СБНУ, 60-2, с. 698 – 700), която има общоетнично разпространение, позната е и на останалите балкански народи, но за нас от значение е фактът, че личното име Банко за бащата на момата войник се среща в записи от селища около гранични окопи, планински проходи и стари култови средища. Във фолклорната традиция са запазени значенията на титлата бан и личното име Бояна, които отвеждат към общото им семантично поле отпреди X в. Религиозното предназначение на златните съдове от Наги Сент Миклош в Банат свидетелства, че техният собственик е господар от типа *Βοεανος*, който освен обичайните административни е имал и функциите на колобър, тъй като постоянният контакт с чуждото етнично землище е означавал и непрекъснато състояние на война.

Титлата бан не е документирана в писмените извори за българската история до XV век¹². Предимно по предания тя е известна в един ограничен ареал (София, Велинград, Баткун, Банско), отчасти включен в онази територия между Солун, Мосинопол и Пловдив, в която се появяват самостоятелни български военни формирования между X и XIV век. Ве-

роятните им исторически корени са в акта на присъединяване на областта на смоляните (една от Славиниите) през 837 г. като един вид “банство”, от което са могли да бъдат набирани военни контингенти, сражаващи се за Византия още в края на X в., доколкото то е оставало встрани от местата на кръвопролитните сблъсъци между българи и гърци до 1018 г.

Топосът **Тиранско мѣсто** от **Житието (Земла Тирагинскяж** в **Службата**) е добре познат на Патриарх Евтимий, който го отбелязва като “тъй наричаното обикновено Тирайско място”, т. е. както и Потука е съществуващо, и пак според него то се намира между границата на собствената страна на Михаил Воин и неговия дом, до който го придружават само част от неговите конници. Завръщането към дома след победната битка отвъд морето е могло да стане през Солун, който не е само градът на Христофор Българина, но около него се появява първата самостоятелна българска военна част в армията на Византия още в края на X век. В такъв случай пътят към Потука е през Родопите, през които ще да е минал и цар Калоян през 1205 г. – през юни той превзел Солун и после се отправил към Пловдив, повикан от българите “попеликани” в него. Косвено доказателство за наличието на подобен път е сведението за отцепника Радослав, който през 1300 г. се отправил от Солун към Крън начело на български корпус. В Северозападните Родопи и прилежащите им покрайнини са запазени почти всички известни ни топоними от “бан”. Бан Вельова баня в Каменица (дн. Велинград), град Банско, Банска могила в с. Аликоново (дн. Капитан Димитриево).

Географската особеност на краището Чепино, неговата топонимия и фолклорът на селищата от котловината дават възможност да се локализира **Тиранско мѣсто** именно тук¹³. Доводите за подобно категорично разпознаване са няколко и изискват по-подробно излагане. Първо, не е сигурно възприетото мнение, че град Потука е родно място на Михаил Воин. От този град са взети мощите след превземането му от цар Калоян и Последният автор на **Житието**, следван от Патриарх Евтимий, го определя като такова поради загубеното в течение на времето истинско име. Ако следваме логиката на клишето за епически сюжет – воински подвиг (на и отвъд границата

на своето землище) и змееборство (в неговия център – дома на Змеебореца), тук някъде в Северозападните Родопи ще е своеобразното банство на воеводата Михаил. Именно отсъствието на героя при отвъдморската експедиция се е оказало в ущърб на съществуващия ред и е дало възможност на чудовището да се появи и да го наруши. Второ, две реалии от чудото на Михаил Воин със Змея – чудовището и девойката жертва, във фолклора на Чепино са единствени спрямо своите варианти от други краища. В три варианта е записана легендата за някогашно езеро в Чепинската котловина, което е било обитавано от чудовище (“ламя”, “морско животно, което се наричало ламя”, “исполински воден звяр, който приличал на кит”), всекидневно изяждащо по човек, но когато дошло ред до годеницата на овчар, той с хитрост го погубил¹⁴. В предсмъртните си мъки чудовището пробило път между планините Каркария и Милеви скали, водата заедно с него изтекла в полето, а мястото, където издъхнало и станало плячка на псета, се нарекло Песе поле. За Стара река, която протича през котловината и пролома, Иречек дочул и името Василя и вероятно то, предвид легендата, е свързано с названието за царския змей Василиск, а фрагментът от Словото за превръщането на Змията след умъртвяването ѝ в “сладка храна за птици и червеи” очевидно кореспондира с фолклорната легенда за чудовището от езерото в Чепино. От Ракитово, едно от селата в котловината, за което Иречек бележи, че единствено е носило и името Чепино, е записан вариант на песента “Мома, дадена на Старо Харо” (СбНУ, 39, В. Ст., 663), който представлява описание на старинни практики в обред за дъжд от типа Пеперуда, предвиждащ и жертвоприношение на девойка на брега на река.

Третият довод носи в известен смисъл случаен характер и затова може да бъде използван в контекста на предишните два. Пак Иречек ни е оставил описание на едно свое впечатление от първия си досег с термалния извор Влас (Власа, Власица), който е до село Каменица и недалеч от Бан Вельова баня: “Преди да влезем в селото (Каменица), ме изненада особено природно зрелище. В една малка котловина близо до оброчището Свети Влас се намира свършено отворен, от

човешка ръка съвсем непокътнат извор с необикновено висока температура, който особено в по-хладно време отдалеч дими между буйната планинска трева...". При сетнешните измервания от началото на века температурата (78° C) се определя като "най-високата температура от всички досега известни не само чепински термални извори, но и в цялото царство" (СбНУ, 26, с. 64), а направеният опит потвърждава мълвата сред местното население, че във водата на Влася може да се свари яйце за 3–10 минути. Реалии от Житието съответстват на "природното зрелище" и на високата температура на извора, при която ястието може да загори – дымъ при езерѣ и прикадишж сѧ ястїа, а те са сред видимите различия в сходната ситуация при чудото на Свети Георги.

На спасената дѣвица край езерото Житието отделя значително по-скромно място в сравнение с чудото на Свети Георги. На въпроса на Михаил Воин как е дошла на това място, тя отвръща, че градът е имал обичай да дава своите деца за храна на Змея, а след като го побеждава и гражданите излизат, за да го посрещнат със свещи и кандила, я предава на родителите ѝ (в Словото тя признава на слугата, че баща ѝ сам я довел, тъй като е дошъл неговият ред). В Службата само е споменато, че светецът е избавил девицата от мъченията на Врага (Змея), и това дава основание на богомолците да отправят към него зов да се моли на Бога за избавление от угрозите на враговете и за спасение на душите им, т. е. избавената девица е един вид спасената душа.

За разлика от Свети Георги неговият български двойник Михаил Воин се придружава от рабъ, който очевидно стеснява периметъра на действието на девицата по време на подвига или дори я заменя функционално. В Словото слугата е само един, докато в Житието те са множество – раби. Един от тях е слугата-готвач и навярно не е тъждествен с тоя, който е наречен "най-добър" сред останалите, отказали да го придружат в битката. Но и за най-добрия свой слуга Михаил Воин определя свидетелска роля, защото му заповядва да се оттегли с коня и да стои далече. Останал сам на мястото на двубоя, Змееборецът паде ницъ на земи и помоли сѧ Богъ. Това е клише, тъй като по същия начин е описана молитвената

поза в критичния момент на битката с агаряните и етиопците, но то не се среща в Словото на Патриарх Евтимий може би защото в него той е съзрял нещо, което не е в съгласие в ортопраксията. Според нас молитвата към Бога на падналия ничком на земята Михаил Воин е вторична мотивация на “заспиването”, което вече не е било разбираемо (или пък неприемливо при официализирането на култа към него). “Заспиването” е присъщо на фолклорната версия на чудото на Свети Георги, среща се в едно полуапокрифно житие на Теодор Тирон, с когото Патриарх Евтимий сравнява Михаил Воин, и в поемата на Дигенис Акрит (може би поради тая причина “сънят” получава виза в Словото, но с него е означено по-скоро състоянието на покой на неподозиращ предстоящото изпитание светец). На “заспиването” в змееборческия сюжет е отделяно специално внимание, тъй като се приема, че то има ключово значение за разкриване на изходната основа на семантиката му¹⁵. В подкрепа на тезата ни, че чрез падането ничком се преосмисля заспиването, е и повторението на легналото положение на Змеебореца след битката, когато е повален от удара на опашката на вече посечения Змей. Това състояние вече е означено като “оставане без душа” – и малко бездъшествовава, паки скоро въста.

В случая падането ничком на земята и повалянето в несвят рамкират времето на подвига, а отдалечаването на слугата и на коня от мястото, отчуждаването им от него и присвояването му единствено от светеца (в този момент девицата е извън полезрението на автора на Житието) издават наличието на опасно за другите (неподготвените) и специално предназначено за него пространство, в което двубоят протича почти мигновено. Ускореното време и статичното положение на Змеебореца – след молитвата той става, Змеят се появява и бива посечен от него, както и споменаването на трите му “призрачни глави” (видими само за посветения), са знак, че Михаил Воин е преминал в “отвъд”, и то по вертикалата, чрез което и ликвидира парадоксалната разлика в “този свят” между себе си, пешака, и стърчащите на 20 сажена три глави на Змея. Вярването, което е най-характерната черта на живите шамански традиции в Евразия, че във върховия

момент на свещенослуженето душата на шамана се отделя от тялото му и пътува в отвъдните светове, и то предимно по вертикалата, в Житието е кодирано чрез **паде ницъ и мало въздушъствавагъ**. На повествователно равнище, а и с оглед на официализирането на текста, “заспиването” е разложено на два такта, времето между тях е предназначено за пътуването в отвъдния свят, чиято цел е двубоят със Змея. При такова осмисляне на сцената с двубоя ролята на Слугата се оказва роля на помощника на шамана в сеанса, който служи за връзка между него и “този свят”, в който той остава, за да бди за тялото на “пътника” и за да осигури завръщането му.

В най-чист вид функцията на “заспиването” е фиксирана във вярването, че змеят човек се бори с халите насън и тогава душата му се отделя, отива в облаците, а в това време тялото му не бива да се мести или докосва (Шапк., IV, с. 435; СбНУ, 9, с. 126, Софийско – “когато змеят фърка, заспива (?), излезе му мощта (стане като заспал) и се бие с халите”), загатната е и при двубоя между Господ и Дявола във фолклорната версия на мита за Сътворението (СбНУ, 30, с. 49) и вече като неразбираема (алогична) е съхранена в сюжета на коледната песен “Слънце и Юнак”¹⁶. Това ни дава и най-сигурното основание да видим в описанието на чудото на Михаил Воин със Змея матрици от българското шаманство.

(Следва)

БЕЛЕЖКИ

¹ Взаимодействието между двете сфери на културата – официалната (професионалната) и фолклорната (непрофесионалната) при изясняване на потеклото и същността на змеборческото чудо на Свети Георги е обект на научен интерес от век и половина насам и само у нас от последно време можем да посочим три изследвания с приносен характер: Е. Теодоров. Древнотракийско наследство в българския фолклор. С., 1972, с. 205–252; Р. Иванова. Епос, обред, мит. С., 1992, с. 68–76; М. Беновска-Събкова. Змеят в българския фолклор. С., 1992, с. 63–94. В интересувания ни аспект най-голямо внимание му е отделено от М. Беновска-Събкова. Направените от нея наблюдения и изводи се

използват в нашето изложение, без да бъдат винаги специално уговорени.

² Последното издание на Житието (Стара българска литература. Т. IV. С., 1986, с. 219–220) е в превод на **Кл. Иванова**, направен по публикувания от Йордан Иванов препис от XIV в. (по този препис са и приведените и нас цитати от Житието). Службата е известна по три преписа – от Драгановия миней, Ленинградския миней и Синайския миней. Текстът на Синайския миней заедно с разночетенията по другите два преписа е обнародван от **Кл. Иванова** (Изв. на Института за бълг. език. кн. XXIII. С., 1973, с. 229–236). **Ст. Кожухаров** пръв прави превод на Службата по преписа от Драгановия миней (Българската литература през XIII век. С., 1987, с. 94–97; пак там, с. 55–57, е повторено изданието на Житието от **Кл. Иванова**). Последното издание на Словото (Стара българска литература. Т. II. С., 1982, с. 162–171) е от **Л. Грашева** по превод на **В. Сл. Киселков**. Освен коментарите и бележките на **Кл. Иванова**, **Ст. Кожухаров** и **Л. Грашева** към тези издания на Житието, Службата и Словото за целта на нашето изложение сме използвали текстологичните наблюдения и изводите, направени от **Кл. Иванова** в две нейни студии, в които пряко се засяга интересуващата ни тема: *Неизвестни служби на Иван Рилски и Михаил Воин.* – Изв. на Института за бълг. език, кн. XXII. С., 1973, с. 211–236; *Литературни наблюдения върху две похвални слова на Евтимий Търновски.* – Старобългарска литература. кн. 14. С., 1983, с. 10–36. От нея заемаме определението на Михаил Воин от Потука като “български двойник на великомъченик Георги”.

³ По този въпрос вж. **В. В. Иванов**, **В. Н. Топоров**. *Исследования в области славянских древностей.* М., 1974. При декларираното предимство на митопоетичната традиция на другите южни славяни спрямо българската в съхранението на сюжети, свързани с реконструирания мит за двубоя между Бога на Бурята и неговия противник – “в Болгарии и особенно у других южных славян” (с. 117), прави впечатление използването на примери именно от нашия фолклор за разкриване на архаичната основа в образа на Свети Георги (с. 200–202).

⁴ **Ив. Гошев**. Един средновековен барелеф от Созопол. Принос към иконографията на драконопобедителите конници св. Георги и св. Димитър във византийското изкуство. С., 1929, с. 28–30. По-конкретно той има предвид двубоя в Апокалипсиса между Архангел Михаил и Сатаната, “големият дракон, старинната змия, наречена Дявол”.

⁵ ГИБИ, X, с. 225. Император Андроник III решил да изостави обсадата на Пловдив и да се отправи срещу Михаил Шишман – “заповяда на деспота на мизите Войсил, който беше наблизил, да се върне

в земите си и като приготви войската и себе си за сражение, на третия ден да дойде в Пог ука – градче, разрушено, както изглежда, от някаква война (то отстоеше на един ден път от мястото, където се беше разположил на лагер Михаил)”.

⁶ **А. Милтенова.** Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил. – Старобълг. лит., 9, 1981, 98–113. Вж. и нейния коментар към изданието му в “Българска литература и книжнина през XIII век”, с. 251–252.

⁷ За предполагаемата първичност на Грузия при възникването на типа “св. Георги – конник воин” и “змееборец” вж. у **М. Беновска-Събкова.** Цит. съч., с. 69, а в Типика на Бачковския манастир “Св. Богородица”, основан от Григорий Бакуриани, се споменават като дарения два скита с патрон св. Георги – “Св. Георги”, който се намира нагоре, а също и “Св. Георги”, който е близо до селото (до Станимака), както и манастир във от крепостта Мосинопол, “въздигнат на името и в чест на св. Георги на планината Папикий”.

⁸ **Ив. Божилов.** Българите във Византийската империя. С., 1995, с. 262–264, 273–276.

⁹ Специално внимание на този проблем е отделено у **Ив. Божилов,** Пос. съч., с. 108–115.

¹⁰ **В. Бешевлиев.** Първобългарите. С., 1981, с. 52, 83–84, както и бел. 224 на с. 97.

¹¹ Вж. **Български етимологичен речник.** Т. 1. С., 1971, с. 30, 71.

¹² **Ал. Арнаудов.** Титлата “бан” в българските народни песни. – В: Изв. на ист. музей в Кюстендил. Т. IV. С., 1996, с. 161–170.

¹³ **К. Иречек.** Пътувания по България. С., 1974, с. 523–540; **Хр. П. Константинов.** Чепино (едно българско краище в северозападните разклонения на Родопските планини). – В: СбНУ, 3, с. 355–380.

¹⁴ БНТ. Т. 11. С., 1963, с. 212–213; БНПП, Т. 7. С., 1983, с. 121.

¹⁵ **М. Беновска-Събкова.** Пос. съч., с. 79–85.

¹⁶ **А. Калоянов.** Коледната песен “Слънце и юнак” – семантика и астрономическа основа. – Български фолклор, 1996, кн. 1–2, с. 16.