

Венета Янкова

### ФОЛКЛОРНИТЕ „БИОГРАФИИ“ НА СВЕТЦИТЕ

*Умира... битът, умира религията,  
а съдържанието ѝ се превръща в приказка.*

*В. Проп*

Култът към светците се поддържа от разказите (narratio) на техните деяния и за духовните им подвизи. Религиозно-нравствената оценка, която се съдържа в тях, е необходимо условие за местната канонизация наред с подвижническия живот, извършваните чудеса, нетленността на мощите [Топоров В. Н. 1995:11]. Устната словесна изява на вярата се осъществява в различни жанрови форми: легенди, предания, приказки, паремии, песни. Те са нейна неотменна част, те изграждат представата за светците и светостта в локалния микрокосмос. С тяхна помощ той се запазва цялостен и защитен от разрушение. Фолклорните “биографии” на светците<sup>1</sup> съхраняват и предават спомена за тях, те са притежание на колективната памет.

До IV в. са се празнували само мъченическите памети и вероятно първите жития са посветени на страдалците на Христовата вяра. Евсевий Кесарийски в своята “Църковна история” се позовава на ранни писмени свидетелства за страданията на първохристиянските мъченици [Аничков Е. В. 1910; Шестаков, Д. 1910; Лопарев Хр. 1914; Delehayе I. 1927; Ключевский, В. О. 1959]. Те са приличали на биографични записки или на протоколи от разпит, макар и някои



изследвачи да приемат, че тази близост е целенасочено търсено доказателство за достоверност<sup>2</sup>. По-късно, след утвърждаване на християнството като официална религия, възникват жития за други светителски типове (за отшелници, за апостоли), които са твърде близки до античния биографичен енкомий [Аверинцев С. С. 1976 и 1977; Григорьева Н. И. 1989]. Създава се житиен образец (модел, шаблон) по подобие на биографиите на знаменитите мъже на древна Гърция (Плутарх, Светоний, Ксенофонт, Тацит). Успоредно с “кристализирането” на агиографския канон се създават неканонични и антиканонични жития (“приказни мартирии”)<sup>3</sup>, които се подлагат на църковна санкция [Лопарев Хр. 1914:8].

Устната разказна традиция неизменно предхожда утвърждаването на светителското почитание [Лопарев Хр. 1914:39–92]. За нея можем само да съдим по беглите упоменавания на житиеписците за ползвани от тях устни разкази, слухове и предания. Епископ Леонид пише в Житие на св. Мария Египетска: “Монасите от поколение на поколение предавали устно това предание, преразказвайки го за назидание на всички желаещи... Аз записах това, което е дошло до мен по устен път”<sup>4</sup>. А Лопарев подчертава, че при първоначалното създаване на писмената биография на светеца е важен приносът на местния жител, който е запознат както с устните разкази на манастирските братя, така и с книгата за записване на чудесата, ако такава книга е съществувала [Лопарев Хр. 1914:33].

С известна условност можем да приемем, че шаблонизираната агиографска ситуация “ловци (овчари) откриват случайно отшелник и стават основоположници на култа към него” някога е имала реален житейски прототип. Първите очевидци на необичайните способности (лечение, предсказание) на светителската сила навярно са били и първите създатели и популяризатори на устните разкази за тях. Така например Житие на св. Йоаким Осоговски съхранява разказ за началото на родово почитание към светеца. А изразът *Бъгъсть слухъ по вси земли* може да се разглежда не само като словесен трафарет, но и като сигнал за необходимия и неизбежен етап от почитанието – създаването на устни разкази за светеца.



Текстове от фолклорната “биография” възникват и успоредно с житиеписната традиция. Техен източник могат да бъдат самите жития, химнографските произведения (службите), иконографията. Но са възможни и процеси на независимо самозараждане на сюжети, без пряка връзка с конкретното биографично ядро за светеца, по аналогия на библейски и на фолклорни разкази [Фрай Н. 1993]. Пред прага на новото време (XVIII в.), в ситуация на променени семиологични характеристики на обществото и на жанрова деструкция, житията се вливат в лоното на фолклора и към “низовия” пласт на възрожденската култура<sup>5</sup>.

Фолклорните “биографии” на светците, макар и в определени периоди от съществуването си да се успоредяват с писмените, са много по-протяжни във времето от тях, а според своите носители – по-всеобхватни, достъпни, мобилни, вариативни – по-богати на мотиви и сюжети. За съжаление за фолклорните “биографии” можем да съдим само по съхраненото в писания текст. И макар понякога той да е “потенциално устен”, останалото никак не е достатъчно за пълна реконструкция. Фолклорните записи от XIX – XX в. разкриват късно състояние на процесите при наличие на писмена традиция. Те регистрират битието на разказите като изява на духовна и културна идентичност. Така фолклорните “биографии” се превръщат в най-трайния словесен аспект на светителския култ. В тази им характеристика има известен парадокс, защото те се запазват в нетрайността и вариативността на устното препредаване и в социалната си мобилност. Причината за това се дължи на надхвърлянето на тясно религиозната им обвързаност и преминаването им в сферата на народната вяра и на фолклорната култура.

Тук ще бъдат разгледани няколко жанрови разновидности: приказките, легендите и преданията за светци. Обширността на проблема налага известни ограничения. Предпочитанията ми са към идейно-тематичния кръг на аскетичната идея. Но като се има предвид, че аскетизмът е нравственият идеал на средновековието, можем да си обясним присъствието на “отшелническата топка” във фолклорната наративност. Тя е основата за създаване на представа за святост



във фолклорното съзнание. Целта е да се провери как функционира аскетическият светителски тип във фолклорен наративен контекст, променя ли се, кое е трайното, инвариантното в него, има ли специфики в жанрово различни среди, как се отнасят един към друг устният текст и изходният писмен текст.

## 1. ЖИТИЕ И ПРИКАЗКА

Доста отдавна близостта на житията с езическото наследство и с приказките<sup>6</sup> е привлякла изследваческото внимание [Wirth A. 1892; Usener H. 1907; Шестаков Д. 1910; Delehave I. 1927; Полякова В. 1972]. Тя се дължи на естествените процеси на заимстване и трансформация на наследения езически наративен фонд (митове, сюжети, мотиви, персонажи, ситуации), от който се създава християнската традиция. Пресемантизацията на ценностите засяга официалната идеология и ритуално-празничната система и близко свързаните с тях културни форми, без да е в състояние да обхване онази част от тях, която обслужва бита. Местните сказания за светците от раннохристиянската епоха са конгломерат от архаични езически наслоения и християнски акценти. Зад християнското смирение на героите от византийската агиография днес се откриват популярни приказни персонажи: св. Филарет Милостиви и “щастливият глупак”<sup>7</sup>, Алексий човек божи и завърналият се син<sup>8</sup>, юродивата монахиня, св. Ирина и Пепеляшка<sup>9</sup>. Житията разработват в християнизирани варианти някои разпространени приказни мотиви<sup>10</sup>: “търсене на края на света” (Жития на Макарий Римски), “затваряне на царска дъщеря в кула” (Житие на св. Ирина), “невярна жена” (Житие на св. Павел Препрости), “девојка-юнак” (Житие на св. Пелагия), “вълшебна трапеца” (Житие на: св. Филарет Милостиви, св. Йоан Мълчаливи, св. Кирил-Философ, св. Иван Рилски), “слуга на демона” (Слово за св. Василий).<sup>11</sup>

Ще посоча само част от въпросите на богатата и сложна проблематика: 1. Приказните мотиви, проникнали в житията (преди създаване на житието и в процеса на разпространението му). 2. Развитието на фолклорни мотиви при посредничеството



на библейски (евангелски) източници. 3. Типологически близки образи, развиващи се успоредно: праведникът, мъдрецът. 4. Трансформирането на житието в приказна проза. На някои от тях ще се опитам да отговоря на следващите страници.

### 1.1. “Ашкетията”

Подтикът към разглеждането на този проблем е приказката “Дедо Госпо, Ашкетията и един сиромаш” (от Леринско, Македония; СБНУ, VIII:173–174; БФП 751С\*)<sup>12</sup>.

В нея се разказва за времето “... още коа шетал по земи дедо Госпо су свети Петар”. Тогава живял много беден човек, каменар, по име Петре Петрегале. Един ден при него дошъл един сиромаш и го помолил да го подслони. Петре го приел и разделил с него малкото хляб, който имал. “Тои човъек не бил прос човъек, а некой ашкетиа, за туа, щом заспал сиромаш човъек, ашкетията фатил да се моле на Госпу така: “Господи, помилвай го тои човъек; коуку е арен – пак сиромаш; даи му имане да не се мъче су тииа дечина!” Господ изпратил ангел, “ашкетията” го убедил, че сиромашът също може да бъде богат, и на часа това станало. Скоро обаче “ашкетията” разбрал грешката си и отново помолил ангела и Господ да възвърнат предишното положение. “Госпо послушал повторно молбата на Ангелу и на ашкетията... Петрегале станал пак каменар, као и по напре...”<sup>13</sup>

Героят, който се застъпва пред Господ за бедняка, е “ашкетията”, аскетът<sup>14</sup>. В други приказки той се появява като: отшелник (в легендарните приказки), постник (във вълшебните приказки), а понякога – като обобщаващото “светец”. Външно той прилича на обикновен човек, сиромаш, затова и го изгонва пазачът на богаташкия дом на Петре. Основната му функция според приказката е да изрази идеята за социална справедливост. Благодарността си за проявеното гостоприемство той осъществява, като предизвиква чрез молитва Божията помощ. “Ашкетията” е сред хората, общува с тях, споделя с тях тежестите на земното битие, но той притежава способности ако не пряко, то – чрез по-висши сили – да причини промяната му (съгласно идеала за справедливост).



“Ашкетията” е надарен със способността да общува както с обикновения човек, така и с Бога и нещо повече – да влияе на хода на събитията. В посредническата му роля между човека и Бога той е поставен на по-ниско равнище от ангела, който е на небето и е по-близо до Бога. Но той изразява определена нравствена повеля, явява се неин коректив. В микрокосмоса на приказничния свят на “ашкетията” е отредено място близо до човека, но с отправеност “навън” и “нагоре”.

Можем да разглеждаме като приказнични хипостазии на отшелника: постника (пустник), пустинника, калугера, просяка. Срв.: “Едно време си бил еден ашкетия (постник, пустник)... Водейнчарот, кога видел калугерското високоумие...” (Шапкарев № 86); “От тамо търнал по планина и се сторил ашкетия и просяк – просел леб, та се ранел” (Шапкарев № 91). Както обобщава изследването на К. Михайлова, социалната роля на просяка във фолклорната култура е да бъде медиатор в обреди на преход [Михайлова К. 1995:27–39]. В отличие от него “ашкетията” остава преди всичко в полето на наративността като обобщен израз и персонификация на посредничеството с Бога. Чии функции поема приказничният образ на “ашкетията”? Към отговора ни насочва В. Проп, според когото “приказката е звено в развитието на образа на помощника – от шаманизма до култа към прадедите, до ангелите-хранители и християнските светци” [Проп В. 1995:181–187].

За отшелник (“ашкетия”) се говори в легендарните приказки, обединени около мотивите: “Кой е по-праведен”: \*756 D\*\*, \*827 A\*, \*840 B\* и “Божие правосъдие”: 759, \*759 D\*.<sup>15</sup> В първата група приказки по молба на отшелника Господ му посочва кой е по-праведен от него: кметът (цар Константин), който се грижи за бедните си съселяни (\*756 D\*\*), и бедна вдовица, която работи дори и в празник, за да изхрани децата си (\*827 A\*). Отшелникът се явява мярка за праведност: човек отива при него, за да го пита защо Господ допуска толкова неправди на земята (\*759 E\*); той може да носи мляко (вода) в торба, без тя да протече (\*826\*). Отшелникът учи хората как трябва да се молят (827), да спазват църковните празници и да не работят тогава (\*827 A\*). Според



легендарните приказки отшелникът персонафицира праведността и християнския морал, който той е определен да проповядва, да защитава и да санкционира за нарушението му.

Функционалните еквиваленти на отшелника в различните приказнични варианти са: св. Илия, човекът (\*759 D\*), овчарят (\*826\*). Самият факт на функционалното заместване означава допускане на алтернативност в първоначалното разбиране за статуса на героя<sup>16</sup> с тенденция към типологизирането му. Изолацията от света и говоренето в приказката са равностойни на праведност (\*840 B\*; \*826\*). Праведници според приказките са: овчарят (826, 827), старецът-просяк и мъдрец<sup>17</sup> (СбНУ VIII:202), праведният кум (СбНУ III 1890), праведната вдовица (\*827 A\*), праведната невеста (СбНУ VIII:197–200) и пр., като постепенно чрез видовото си многообразие персонажите се придвижват от сферата на далечното, другото и особеното, неусвоеното, лиминалното – граничещото със сакралното (овчар, просяк, кум) – към близкото, познатото, усвоеното, бита (вдовицата, невестата).

Ако праведността на “ашкетията” е априорно зададена, останалите праведници трябва да се докажат като такива чрез “необичайни” (според оценката на “другите”) способности: да задържат вода в торба или – жарава в ръка/ кърпа (\*826\*); да преминат вода като по сухо (827); с тояжката си да предизвикат извиране на вода и да палят кандилото си с вода (826). Фолклоризирана версия на необичайните възможности на праведника представя приказката за праведния овчар (воденичар), който при първото си отиване в църква вижда човешките грехове като самари по гърбовете на хората (826). Този контакт с човешката греховност му струва и загуба на необичайната дарба. А според приказка от Прилеп (СбНУ III 1890) светостта се удостоверява по епически маниер: героят хвърля към небето камък, голям колкото купа сено.

Във вълшебните приказки се среща постникът/пустинникът, който отглежда чудесните деца (707, \*707 C). Тук постничеството е знак за изолираност, добродетелност, избраничество и се превръща в характерологична черта на



някои приказнични персонажи, напр. Мария Постница (СБНУ III, 1890: 172–175; БФП 706). Основната функция на постника/ пустинника не е морализаторска, както е в легендарните приказки, а на добрия помощник. Ролята на помощници в приказките изпълняват също: Богородицата (БФП 706; Шестаков Д. 1910:48), Ангелът (СБНУ VIII:178), други светци (св. Йован; св. Петър). Съпоставката установява близка зависимост на легендарните приказки (по отношение на функциите на отшелника) от регламентираното в християнската монашеска традиция, отколкото – на вълшебните приказки. Ако за легендарните приказки “ашкетията” е генетически присъщ, то във вълшебните приказки (като по-древни) той е допълнително внесен и поема част от функциите на помощника. Всъщност наблюдава се известно разслояване (“дифузия”) на помощническата роля на “ашкетията” между двата вида разглеждани от нас приказки, вероятно поради “разграждането” на функцията на помощника при откъсването му от обряда и закрепването му на наративно ниво в приказката [Проп В. 1995:181–182; Мутафов В. 1989:216]<sup>18</sup>.

Запазеният късен фолклорен материал илюстрира тенденции към разпадане на първоначалните функции на “ашкетията” като приказничен персонаж. Накратко за отделните етапи и посоки на тези тенденции: *Фолклоризация*: Тя се илюстрира чрез образа на светеца-овчар. Под влияние на традиционни представи, отнасящи се към митологемата за Бога овчар и пастир<sup>19</sup>, аскетът (свещецът) се пресемантизира в овчар (пастир, козар). Напр. св. Иван Рилски, св. Георги<sup>20</sup>, св. Спиридон<sup>21</sup>. Така се извършва възвръщане към архетипите на друго ниво при друга идеологическа ситуация: Бог овчар – Светец – Светец овчар. *Десакрализация*: В приказки, разгръщащи сюжета за невъзможността светецът (дори Господ) да предотврати предначертаното от съдбата. Например: \*943 В2; СБНУ VIII:178, 189, 190. Тук доминира народният възглед за предопределеността на индивидуалната човешка съдба от: орисията, орисниците, наречниците [Арнаудов М. 1969, 2:614–620]. *Деградация*: В приказки за грешния постник. В тях се разработва християнският постулат за праведността на покаянието. Например: Житие на Яков Черноризец; БФП



\*840 В\*. Тук ролята на отшелника е на нравствен антипод на искрено каещия се грешник (хайдутин). А приказките от типа \*826\* утвърждават поука за нетрайността на праведността и силата на изкушенията. *Битовизиране на светостта*: В битови приказки, където светостта се третира в услуга на ежедневните потребности на хората. Светецът се персонафицира в иконата си. Например: БФП \*849\*\*, \*849\*\*\*\*.

Можем да обобщим, че в приказничния “ашкетия” се християнизира идеята за помощника. Тя се развива по посока на идеята за праведност и социална справедливост, като поема и изразява обобщената представа за святост.

### 1.2. От житие към приказка:

Дотук бяха разгледани аспекти на взаимоотношенията между два жанра – фолклорен и нефолклорен – в процесите на жанровия генезис и на формирането и функционирането на типовете персонажи. Показателна тенденция за жанровия развой се наблюдава при битуването на житийния текст във фолклорна среда, при което той се трансформира в приказка<sup>22</sup>. Такъв е случаят с “Царският син посветен” (Шапкарев № 91), която е приказнична модификация на популярното житие на Алексей, човек божи [Адрианова-Перетц В. 1917]<sup>23</sup>. Сравнението им ще илюстрира жанровата специфика и възможностите за взаимна заменимост. Ще припомня само, че и двата жанра са от конвенционален тип, в тях доминира външната (external) гледна точка; и житието, и приказката изживяват апогея си през епохата на средновековието<sup>24</sup>.

Приказката запазва повествователната структура на житийния текст в най-общи линии. Алексей тук е безимен и получава обичайната характеристика на приказничния персонаж като царски син (според житието той е от благородническо потекло и се ползва с благоразположението на римските царе Хонорий и Аркадий). В приказката са оставени такива съществени за житието части като: пространното въведение за праведността на родителите, конкретизиращите исторически и географски реалии, плачовете на близките след узнаването на Алексей. Според изискванията на фолклорния тип комуникация доминира действието,



наративността и е пренебрегнато описанието на психологическото състояние на героите. Последователното спазване на житийната фабула обаче не е задължително за устното пресъздаване на разказа [Иванова М. 1993:173].

Приказката отнася към неопределеното и извечно приказнично времепространство. Тя започва направо с нежеланата женитба на героя: “Едно време си бил еден цар. Той си имал саде еден син. Кога син му порастел и дошол на време за женене, царот му велит...”. Разказът е стегнат, действието – сгъстено предадено и диалогизирано. Праведността на героя се извява в избора му на аскетическо подвизаване, което се изразява в: отиване в планината, отказ от богатство и приемане на абсолютна бедност, препитание с просия: “От тамо търнал по планина и се сторил ашкетия и просяк – просел леб, та се ранел”. Странничеството и доброволната нищета като вид аскетически подвиг тук придобиват зримите форми на асоциалност, преминаване в аксеологизирано пространство (планина) и сакралност. Интересна е промяната в хранителния код и неговото битовизиране: Според житието: “Той постеше усърдно и всяка неделя ся причестяваше със светите тайни. Ядеше по две унции хляб и пиеше по две чаши вода”. Според приказката: “... секой ден му носел добра храна, ама той не ядел – земал едно парче леб и едно дробенче месо и пак го изплювял или го фърлял на мачката и на кучето”.

Идентификацията на героя заема съществено място и в двата типа повествование. Начинът на нейното пресъздаване е различен. Ако в житийния текст перманентно присъства презумпцията за святост (“божи човек”), то в приказката тя просто отсъства, или по-точно – заменя се с проявления на необичайното (напр. споменаването, че мъртвият не пуска предсмъртното си писмо). Целият обширен разказ в приказката е подчинен на целта да се открие не божият човек, праведникът, а мъртвецът: “Кога попот да си влезит църков, за да си пейт литургия, некой му викал озгора: “Шчо пейш, шчо не одиш да спастриш тая липцана, шчо стоит три дни незакопана<sup>25</sup>” Излегвит попот и опитвит: “Да не имат некои умрен?” – “Немат никой” – му велит народот. Опитвеет и по



целият град да не имат некой умрен! – Немало никой и низ целият град”. Разказвачът на приказката въвежда кратък текст на предсмъртното писмо, синтезирано изложение, връщане назад и повторение на основното. Това е средство за идентификация на героя, особено важно за повествованието, но и – подготвяне за съществен момент в приказката, който я извежда от сферата на наративността към народната вяра и лечебните практики: “Той бил царевият син, побегнатият от невестата, заскитаният и загубеният. Той во книгата му наръчвел таткое си да клаит теляли да личее по целото царсто... кой ѝе болен от каква да ѝе болес, да дойт во царскийот сарай, да го целиват мъртоецот, та ке оздраит.”<sup>26</sup> Трафаретното житийно упоменаване на чудотворните възможности на светителските тленни останки в приказката е предадено като завет (“наръчба”) към царя, но – обогатено с допълнителни подробности, които наративизират хиперболизацията: “Царските сараи се наполниле со народ така, шчо немало место игла къде да фърлиш. Мъртоецот стоял тука една недела, най-сетне ке дойдит майка му и невестата му да го целивае и тийе, ама немало место къде да поминеет. Тога царот, за да им отворит път, зел еден кош флорини (жълтици), та и разфърлил низ пенджерите. Събърот се спушчиле по парите да и береет, та така се отворило место и поминале майка му и невестата му...”.

И така, разгледаната приказка трансформира житийния персонаж в анонимен герой. Неговата святост, зададена като доброволна нищета и странничество, се запазва най-вече като необичайност, другост. Нейните проявления в приказничната интерпретация са: откъсването (пренебрегването, пасивно противопоставяне) на традиционното (семейство, богатство). Особено силен акцент приказката поставя върху функционалната значимост на светостта за колектива. Тя е породена като повествователна мотивировка на лечителските възможности на тленните останки. Съвременни фолклорни материали убедително доказват схващането на светостта на Алексей поскоро като проявление на общочовешки добродетели: скромност, състрадателност, търпение към трудностите и униженията, което го утвърждава преди всичко като образ – тип



[Иванова М. 1993:174]. Тази парадигматичност на образа на страдалеца го прави съотносим към всяко време и място и в този смисъл – към всяка човешка съдба. Ето защо отделни мотиви от повествованието за Алексей, човек божи, безпрепятствено преминават от житието в приказката и в житейския разказ.

\* \* \*

Има още една не по-малко продуктивна тенденция във взаимоотношенията между приказката и житието, която заслужава по-обстойно внимание<sup>27</sup>. Тя се активизира при състояние на жанрова декструкция в периоди, когато се търсят начини за обновление [Измирлиева В. 1991:29–37]. Думата е за изчерпване на естетическите и функционалните възможности на житието поради откъсването му от основното култово предназначение и преминаването му в сферата на наративната книжнина. Предварително заложените му дадености – да бъде текст за четене – се развиват към белетризиране и сближаване с фолклорните наративни форми. Отдавна е изтъкната близостта (частична или по-пълна) на дамаскинарските преработки на унаследения житиен фонд до фолклорната проза и до разговорната реч [Петканова Д. 1965:88, 145–151; Боева Л. 1976:73–95; Драгова Н. 1985:85–101; Янкова В. 1990/138–147].

Българските народни жития са съхранили показателен пример за трансформация на житието по посока към приказката. В Житие на св. Прохор Пшински това е настъпило поради явното отсъствие на конкретна биографична информация за светеца. Житийният текст се конструира от три различни по своя характер източници (устни и писмени), оформящи три части, които са организирани в едно художествено цяло, подчинено на обща извънтекстова зададеност<sup>28</sup>. Това са: въвеждаща трафаретна житийна по произход част; втора част, създадена по модела на новелистичните приказки, и трета, финална част, в която се разказва за създаването на Пшинския манастир и неговата църква въз основа на местно предание. Нека се спрем по-обстойно на втората част<sup>29</sup>. Ето съдържанието ѝ:



Един ден покрай пещерата на отшелника Прохор преминава ловецът Диоген, който гони сърна. Старецът му предрича, че ще стане цар, благославя го и му поставя условие след като се възкачи на престола, да го помене. Диоген скоро забравя пророчеството. Прохор му се явява на сън, за да му припомни. Диоген веднага отива в Цариград и вижда множество народ, събран, за да избира цар. Той се скрива зад една решетка. Хвърленият жребий посочва името на Диоген, но хората не го пожелават за цар. При повторното и при третото хвърляне отново се пада същото. Диоген става цар и отново забравя за светеца. Налага се с явяване на сън Прохор да му напомни. Диоген става инициатор на откриването на мощите и на изграждане на светата обител.

В тази си част житието е една новелистична приказка от типа “Приказки за съдбата” (АТ 930–938; БФП 930–940) [Мелетинский Е. 1990:8–29; Рускова Ек. 1987:57–61]. “Абсорбираният” в житието приказничен мотив е възцаряването на героя [Проп В. Я. 1995:322–331]. Тук основните герои са: ловецът Диоген – нищият, който в края печели, и отшелникът Прохор в качеството си на пророк-изпитател<sup>30</sup>. Основното в характеристиката на Диоген като житиен персонаж съдържа потенци, които се развиват по посока на попълното му фолклоризиране в местните предания: от ловец той става “једно овчарче у белим халъинама сеоским” [Новакович Ст. 1895:5–6; Цепенков М. 1900:311–312]. Преосмислянето на героя в преданията го успоредява с обикнатия герой от приказките с мотив “умният момък (овчар) става цар” (\*887 А\*\*\*, \*956 Е).

Първата поява на отшелника-пророк според житието отговаря на представата за приказния горски старец, заобиколен от животни: И виде старца и звери лежациа под ногами его. Срв. “старец со долга бела брада и облечен во бели рутишча”<sup>31</sup>; “Излегол св. Никола како старец”<sup>32</sup>; “кьорав старец овчар”<sup>33</sup>. Според предание от Дупнишко св. Иван Рилски се преобразил на старец [Фекелджиив Ив. 1979:43], а в женския вариант на приказката – старица, която живее заедно с “гушчери, змии, смокои и секакви друдзи гадой” (Шапкарев № 116). Основната функция<sup>34</sup> на светеца като житийно-приказен персонаж е на



пророк и изпитател – дарител. Както в приказката, той предрича бъдещето на Диоген: И сѣти блѣвн егѡ и рече емг: "Диогене, речено естѣ да идешѣ ꙗ Цаариград и вѣдеш ли црѣк..." [По: БСМ:402]. Срв. у Шапкарев № 131, "От речено не се избегуат", където магьосник предрича на царя, че негов зет ще бъде най-бедният човек в града<sup>35</sup>. Пророчеството обаче, както и в приказките, се съобщава срещу определено условие. То е дар, който може да се придобие само на определена цена: ... но егѡда вѣдешѣ на престолѣ, помени и мене старца ꙗ дара прореченагѡ тебе [БСМ:402]. В приказката условието е някаква забрана, която е свързана, но все пак – въвн от субекта на дарителя. Напр. "... ама да не влезеш доле в дола, че има самодиви, та ще ти земат очите" (Шапкарев № 240; Срв. и № 103, № 131). Условието в житийния контекст има по-скоро възпоменателен, величalen характер, който се запазва в Прилепското предание: "беше му рекол некогаш да го смисли". Този акцент в характера на условието безспорно е продиктуван от жанровата "програма" на житието – да възхвалява светеца и да подбуди вяраващите към подражание на неговите дела. Тази извънтекстова зададеност определя и трансформацията в трактовката на самия светец-дарител и на героя-бедняк.

Ролята на изпитателя-дарител в приказката е да предизвика, да стимулира и да санкционира активността на героя, което в крайна сметка ще го доведе до промяна в социалния статус. Тук обаче инициативата е изцяло у отшелника. Той персонафицира предопределението приживе и в посмъртното си битие. Действеността му се проявява в неколнократните появявания на сън, с които цели да припомни на Диоген предзнаменованията и по този начин да предизвика неговата реакция. В тази съотнесеност Диоген е лишен от инициативност, което е характерно за типичния новелистичен герой, и се явява изпълнител на волята на своя дарител. Социалният смисъл на новелизма е изместен по посока активността не на героя-бедняк, а на изпитателя-дарител. Важно е да се припомни значението, което се отделя на категорията "мъдрост" в зародишните новелистични форми. Тя се разгръща сюжетно в приказките за добрите съвети, които донасят щастие на героя (АТ 910, 914, 915) [Мелетинский Е. М. 1990:14–15]. В



занимаващия ни случай е поставен акцент на пророчеството-мъдрост и всички герои (отшелник, Диоген, патриарх) са негови функции.

Но житието запазва, макар и в трансформиран вид, някои от елементите на композиционната структура на вълшебната (новелистичната) приказка. Такова е изпитанието на героя. Той не получава дара направо, а трябва да го заслужи. Така Диоген, щом пристига в Цариград, се крие, защото е лишен все още от идентичност, защото все още не е влязъл в новата си социална роля: ... и Диоген скри са на едно легетк<sup>36</sup>. Такова е и допълнителното изпитание като начин за идентификация на героя<sup>37</sup>. Тук форми на изпитания са нежеланието на хората да приемат Диоген и трикратното хвърляне на жребия: И вторицю и третицю върше и паде на Диогина<sup>38</sup>. Динамичността на приказничния разказ тук се заменя със съгъстеност на действието. Житието съхранява само матрицата на композиционната структура. Героят постига целта не в резултат на лични качества и инициативност, а по зададеност. Но както и в приказката, дрехата и тук се оказва средство за идентификацията му: И егда вистъ цркъ совлекъ ризи свои, положи у внутренюю одаю.... Събличането ѝ е знак за промяна в социалния статус<sup>39</sup>.

И така, житийният разказ за отшелническите деяния на св. Прохор се заменя с новелистичната приказка за ловеца Диоген, който станал цар. Най-важна роля в нея е отредена на светеца - пророк, който е функционална трансформация на чудесния помощник от вълшебната приказка и на съдбата от новелистичния ѝ наследник. Това не ще да е случайно, тъй като между представата за светеца като прорицател на бъдещето и представата за съдбата като предначертание и предопределеност за всеки човек се открива типологическа близост. По-горе бяха посочени примери за съизмерване на светеца със съдбата, навярно на определено ниво на фолклорното съзнание той се явява неин функционален еквивалент. Не е изключена възможността чудотворната способност на отшелника Прохор – умението му да предрича бъдещето – да е проникнала в житийните и в химнографските произведения за него именно под влияние на приказничния модел.



Защо все пак житието се ориентира към поетиката на приказката и кое е това общо, което ги насочва взаимно един към друг. Това според нас е заложената в тях притчовост, разбираана като дидактично-алегорично слово, концентриран опит, нравствена цел<sup>40</sup>.

И ако вечното в приказката е откриването на социалния идеал като мотив за самоутвърждаването на човека, Прохоровото житие с историята на нищия, който става цар, е само едно доказателство на закономерното [Живков Т. Ив. 1994:17]. Житието-приказка съгражда такъв модел на света, в който ролята на светеца е настойчиво да съдейства за постигане на социална справедливост. Така нравствената същност на житийния текст се трансформира по посока на по-осезаеми обществени перспективи. Загубило контакта си с църковния празник и попаднало в орбитата на приказката, житието се фолклоризира. Това според нас е трансформирането му по образеца на популярни фолклорни наративи<sup>41</sup>. Но приказничното тук съществува не в “чист”, а в олитературен (житиеписен) вид, в който “просветва” “паметта” на жанра. Способността на приказничното да преодолява жанровите конвенции и ограничения и да се “абсорбира” в разнородни текстове (устни и писмени) генерализира неговото значение като категория на културата. А това потвърждава изказаното от К. Леви-Строс: “Изчезването на митовете наруши равновесието. Също като сателита без планета приказката се стреми да излезе от орбитата си, за да бъде уловена от други притегателни полюси” [Леви Строс К. 1995:179].

## 2. ЖИТИЕ, ЛЕГЕНДА, ПРЕДАНИЕ

Фолклорните “биографии” на светците са имплицитна част от локалния микрокосмос<sup>42</sup>. Провокирани от култовата практика, те навлизат в извънкултовата сфера на местната разказвана история, обвързват се с индивидуалния и с колективния опит. Обичайни източници на фолклорните “биографии” са: житията (проложни и пространни); службите, изпълнявани в деня на светеца; иконографията; библейските и евангелските текстове; народните вярвания; унаследените архаични представи. Тяхното битие е преди всичко устно, с тенденция



към мобилност, вариативност и – отслабване на връзката с първообраза. От друга страна, поради възможностите за взаимен обмен напълно е допустимо обратното (вторично) влияние на фолклорните “биографии” най-вече върху житията (при въвеждането на епизоди от предания, легенди, благословии и пр. в самия житиен текст). Последното е честа практика при недостига на конкретни сведения за светеца и “запълването” му с местни предания или разкази от манастирската история.

Като имам предвид съществуващата в българската наука диференцираност между понятията легенда и предание, приемам разбирането за легендата като “свещена” история за разлика от историята на рода и селището, отразени в преданието [Романска Цв. 1963:5–46; Азбелев С. Н. 1966; Живков Т. Ив. 1981:150–196; Левинтон Г. А. 1982:45–47, 332–333]. Мотиви от фолклорните “биографии” на светците могат да преминат и в сферата на индивидуалната човешка съдба и да се трансформират в житейски разказ (в т. нар. разкази за прецедента) [Добрева Д. 1995:62]. Така чрез акта на разказването се свързват свещената история и историята на рода (селището) с личния опит и с паметта на индивида, разбираани като тяхна неделима част, но от по-ниско аксиологическо ниво.

Богатството на съхранената и днес устна и писмена традиция за популярния български и общославянски светец св. Иван Рилски е основанието за избор на илюстрация към изложената по-горе насока именно от неговия “биографичен” цикъл. Досегашната изследователска фолклористична практика, най-пълно представена у Фекеджиев, има за цел: събиране на изворов материал, локализиране на основните мотиви, проучване на техния генезис и пр. [Огнянова Ел. 1977; Фекеджиев Ив. 1977; Томова Ел. 1978:54–61; Анчев Ан. 1995; Недин Ил. 1994]. Естествена е необходимостта от преразглеждане на някои изводи, от нов поглед към трайното и нетрайното във фолклорните “биографии” за светеца, към техния генезис, трансформации, отношение към локалната история и народните вярвания. Необходим е такъв подход към тези устно-писмени текстове, който да се основава на възгледа за светителския култ като конституиращ фактор в



локалния микрокосмос; да се отчита значимостта на местното предание като хранител и функционален интерпретатор на светителския култ, но и като консолидатор в общността на вярващите.

Според Ив. Фекеджиев основните мотиви в легендите за св. Иван Рилски са: 1. Гонене на светеца; 2. Клетви от Иван Рилски; 3. Благословии и освещавания [Там:68]. Той подчертава, че мотивът за гоненето е “най-важният и най-дълбокият мотив”, и му посвещава доста страници [Там:105]. Наблюденията на изследвача се основават на богат фолклорен материал, те се подкрепят и от по-нови теренни записи, но те страдат от слабостите на един историко-социологичен подход към агиографията, претендиращ за непременната ѝ историческа основа и достоверност<sup>43</sup>. В този смисъл изводите в книгата на Ив. Фекеджиев не задоволяват и налагат преосмисляне.

Тук този възлов за устната разказна традиция мотив се интерпретира в съответствие със следните изходни постановки: “Житийният жанр е словесен продукт на християнските религиозно-митологически представи<sup>44</sup> [Станчев Кр. 1982:23–28]. Досегашната изследователска практика пренебрегва напълно възможната архетипност на евангелския текст като текст – парадигма, пряко идеологически свързана с обосновката и нравствения първообраз за всеки аскетически подвиг [Фрай Н. 1993]. 2. Значимост на мотива за гоненето в устната традиция на светеца като най-устойчив, продуктивен и вариативен. Явно е различието между писмената и устната интерпретация на мотива, отдавна отбелязано от изследвачите [Иванов Й. 1936:4–9]. Можем да говорим за писмено (ограничено) и устно (продуктивно) битие на мотива. Важен момент сред нашите доказателства е оскъдието на подробности за гоненето в най-ранните писмени извори от XI – XII в. (Народното житие и житието от Георги Скилица).

По-нататък в изложението ще се опитам да защита по-различно становище. То е основано на схващането, че във фолклора наративите за преследването на светеца заместват аскетичните представи [Фекеджиев Ив. 1979:109]. Те компенсират недостига на сведения за духовното подвизаване на



отшелника. А по-вероятно – те са еквивалентни по отношение на различни типове съзнание (фолклорно и нефолклорно). Тук приемам, че представата за светеца като отшелник е функционално равностойна на разказа за гоненето- неприемане. В митологичен план това отговаря на амбивалентната същност на свещеното – като привличащо и отблъскващо едновременно [Елиаде М. 1995:34–37]. Първата представа отговаря на кода на писания житиен текст, а втората – на кода на устната наративност. Мотивът за гоненето на св. Иван Рилски е фолклорна интерпретация на определени степени от аскетическия подвиг. Житийните епизоди, обслужващи този основен мотив, както и произтичащите от него мотиви и ситуации, са exempla (пример), адресирани към определен тип съзнание. Този мотив поради своята близост с архаични представи и вярвания лесно се влива в локалната наративност и придобива качества като: продуктивност, самонарастване, вариативност. Извеждането на мотива за гоненето на св. Иван Рилски от ограничената орбита на религиозния култ го трансформира в аспект на локалната култура и свидетелство за колективната менталност на общността.

Най-ранните писмени свидетелства за живота на рилския светец твърде лаконично и доста неясно загатват за причините, довели до напускането на селището, където първоначално е живял. В народното житие по дяволово внушение братът на бъдещия отшелник убеждава хората (вер. съселяните) да го върнат от пътя: и зѣди люди и постигѣхъ его на поли, нарицаемѣ мѣдици и по дѣвомъ великимъ и начашѣ его врати...<sup>45</sup>. Няма гонение, но се чувства отглас от някакъв конфликт или – напрежение, несъгласие с предприетото от св. Иван Рилски напускане на селището и отиване в пустинята. У Скилица с характерната за високата агиография фразеология също се загатва за трудности, които съпровождат напускането на родното място. Житиеписецът се позовава на библейския образец (Бит. 12,1). Тук е въведен епизод за разбойници, които по дяволово внушение го нападат в хижицата, бият го, заплашват го и го гонят (Срв. Мк. 14, 43–48)<sup>46</sup>. Уместно ли е зад характерната агиографска неконкретност да се търсят конкретни историко-социални реалии? По-скоро разказът за разбойниците според



Георги Скилица, внесен по евангелски модел, има за цел да визуализира и драматизира трудността на отшелническото битие и да оценности неговия духовен подвиг. Инвариантното, което се извлича от двата архаични текста, е сложността на индивидуалния преход от суетата на света към вечността на пустинята. Тя е маркирана със знака на неприемането на този жест от обществото, което от своя страна означава и неразбирането му, защото е нещо ново и различно и затова – влизащо в разрез с установените норми на поведение. Следователно архаичните жития съхраняват спомена не толкова за гоненето, колкото – за неприемането на бъдещия отшелник от общността.

Както вече е установено, основната причина за преследването на светеца според легендарните свидетелства са чудодействата, които св. Иван върши [Фекелджиев Ив. 1979:105]. В парадигматичните евангелски текстове също са запазени отгласи от неприемането на светостта и произтичащите от нея чудотворства. Първият пример е много близък до предпологаемите евангелски първообрази на посочваните в легендите причини за гоненето: вървене по вода като по сухо и чудодейно нахранване с чуден хляб: “А те, като го видяха да ходи по езерото, помислиха си, че е призрак и извикаха; защото всички видяха и се смутиха... и те много се ужасиха в себе си. Защото не бяха придобили разумение от *чудото* с хлябовете, но сърцето им беше закоравяло” (Мк. 6, 49–52 и Мт. 14:26). И вторият пример: “И тия, които бяха видели това, разказаха им как изцели бесния. И цялото множество от Герасинската околност му се молиха да си отиде от тях, защото бяха обзети от голям страх” (Лук. 8, 36–37). Явна е реакцията на свидетелите на чудесата: смущение, страх, ужас, неприемане, дистанциране. Ако в първия пример става дума за Христовите ученици, към които са адресирани чудесата (Срв. Йоан. 2, 11 и Йоан 4, 48), във втория свидетели на чудесата са обикновени хора (свинари), непосветени в тайните на учението<sup>47</sup>. И така евангелският текст отразява реакцията на неприемане на Христовите чудеса от масовото съзнание, рефлексия на т. нар. “плашещо и изплашено мислене” (М. Бахтин). [Гуревич А. Я. 1985:176, б. 76]. Следователно



евангелският текст с пълно право може да се приеме за архетипен по отношение на мотива за неприемането/гонене на св. Иван.<sup>48</sup> Всъщност тук се разказва съвсем конкретно за едно гонене – на Исус от юдеите (Йоан 5, 16). Не е изключена вероятността за контаминиране на двете действени реакции: неприемане и гонене, което поражда и занимаващия ни фолклорен наратив<sup>49</sup>.

В най-старите житийни текстове е съхранен драматизмът на прехода свят – пустиня, с който обстойно и с други средства се занимава и Лествицата на св. Йоан Схоластик като монашеско четиво и текст от нефолклорен тип. И ако редуцираме трите вида гонене според фолклорния наратив: от селото, от разбойници и от бесове, те точно съответстват на определени степени на аскетическото подвизаване: напускане на родното място, отечеството, света (стъпало I); подвижничество (стъпало III), и борба със злото, бесовете (стъпало II)<sup>50</sup> [Фекелджиев Ив. 1979:90]. Популярният в устния наратив мотив за гоненето – преследване на св. Иван Рилски от съселяните му, няма точно агиографско съответствие. Той вербализира драматизма на прехода от света към пустинята, от колектива към индивидуалното боготърсачество, от усвоеното и разбираемото към неусвоеното и труднодостъпното. Житийният епизод с братовото дете е представен като резултат от дяволските изкушения: И прихъждаше врагъ прѣкъльстникъ... хотя его извести ѿ мѣста стго и не змѣ емоу что сътвориши. Бѣше во вратанецѣ стго ѿца съ нимъ. Следователно в наративните текстове (устни и писмени) се разгръщат епизоди-ехемпла, които чрез сетивността на разказаното слово визуализират абстрактността на аскетизата. Такива ехемпла са историята с гоненето от съселяните в устния наратив и епизодът с братовото дете<sup>51</sup>. С подобни примери изобилства и самата Лествица, с притчи-ехемпла си служи Христос в своите проповеди. Като епически текст и морал едновременно притчата е онази микроструктура, онова повествователно ядро, което при достатъчни условия може да се вербализира<sup>52</sup>.

Пряко доказателство за адекватността на такова тълкуване е жизнеността на мотива за гоненето-преследване в устния наратив. Съвременните разказвачи го интерпретират



по различен начин според собствения си житейски опит<sup>53</sup>. Допълнителни мотиви в устната традиция са: чудодейното нахранване, лечение на болни, изграждане на манастир [Фекелджиев Ив. 1979:110–115]. Те отвеждат в сферата на приказната проза<sup>54</sup>, народната вяра и потребностите на манастирската история и на локалната памет. Те са факторите, които подхранват съществуването и развитието на основния мотив. Откъснал се от житийната орбита, този мотив заживява самостоятелно, разраства се, пазейки слаба връзка с извънтекстовата си зададеност, но подвластен на законите на друг тип наратив. В устното си битие мотивът гонене – преследване активизира реликти от архаични вярвания и представи.

В плана на гореказаното пространният разказ за не състоялата се среща между цар Петър и отшелника Иван Рилски също би трябвало да се разглежда като характерен топос в аскетичната агиография и exempla на отказа на аскета от всичко земно и светско<sup>55</sup>. Мотивът “цар и отшелник” е продуктивен в полето на писмения наратив и иконографията. В дамаскинарската преработка на житието (XVII – XVIII в.) и в късните устни наративи той придобива патриотична интерпретация, повлияла на читателската рецепция от XIX – XX в. Това е късна рефлексия на възрожденските тенденции. Впечатлява непродуктивността на мотива “цар-отшелник” в устния наратив. Тук той се предава като: 1. Кратко епическо повествование<sup>56</sup>, но – според заложеното от житийния прототип [Срв. Каравелов Л. 1861:259; Анчев А. 1995, № 8]. 2. Схематичен наратив: “Бугарските царѐ носили злато на св. Йована и други работи” [Фекелджиев Ив. 1979:44]. 3. Актуализирана интерпретация във възрожденски дух, която пресемантизира идейния замисъл: две легенди от Кратовско [Фекелджиев Ив. 1979:56–57, 66–67]. 4. Крайни степени на деконкретизацията на мотива и “поглъщането” му от стихията на устните форми е трансформацията на цар Петър в “царят” и на царските пратеници в “ловци” [Анчев А. 1995:114–115; Там: № 1, № 5, № 5а]. 5. Локалната памет пази спомена за “царско посещение” в района, концентрирано в наративните потенци на топонимиката: Царев връх, Царев вир, но това деконкретизира разказите и не е основание за приписването



им към определена историческа личност или събитие. Мотивът “цар – отшелник” илюстрира противоположна тенденция на развитие (за разлика от мотива гонене – преследване): за това как житийните ехемпла могат да се окажат неприспособими към устния наратив, а поради това и – неособено продуктивни там.

Какви са функционалните измерения на светостта според фолклорните “биографии” на рилския отшелник? На този въпрос може да се отговори след постепенното “оттласкване” от книжовния (нефолклорен) първоизточник на светителския тип. Богатият фолклорен материал, събран в наши дни, може да се систематизира в три типа устни наративи, поддържащи три основни вида светителски функции: 1. На културен герой – в етнологичните легенди и свързаните с тях: топоними, топонимични предания, клетви и благословии<sup>57</sup>. [Мелетински Е. 1995:244–267; Огнянова Ел. 1977:295–296; Анчев А. 1995:№ 1, № 2, № 5]. Тук светецът е сред демиурзите на локалната история и санкция срещу нарушителите на хармонията в локалния космос. 2. На помощник и закрилник и регулатор на социално поведение [Огнянова Ел. 1977:293–294; Живков Т. Ив. 1981:182]. На първоначало в манастирската история като създател на Рилската обител. [Анчев А. 1995:№ 8, 114–115].

В обобщение може да се подчертае, че устните наративи за св. Иван Рилски се обвързват с локалната история и с бита на местните хора, което и днес определя функционалността на светителския култ. Фолклорните “биографии” съхраняват най-трайното и устойчивото в представата за светеца и светостта у “фолклорния човек”. В колективната памет светецът не принадлежи към определен светителски тип (отшелник, мъченик, апостол-просветител). Той по-скоро персонифицира светостта изобщо, той е дял от разбирането за сакралното<sup>58</sup>. Така култът към светеца се превръща в част от духовния живот и от бита на локалната общност.

\* \* \*

Проблемът за светителските култове и техните рефлексии в писмената и в устната наративност е



многоаспектен. Той изисква привличането на по-широка емпирия и непременно съобразяване със специфичните закони на сферата, където тази емпирия битува<sup>59</sup>. Изложените дотук наблюдения ме карат да приема, че “пулсациите”, които се забелязват между житията и фолклорните жанрове (приказки, легенди, предания) през продължителната история на тяхното съвместно съжителство, са естествено следствие на тяхната близка природа като повествователно-дидактични текстове с широк обществен адресат<sup>60</sup>. Трябва да се подчертае доминантата на фолклорната традиция, която с характерните си белези – устност и вариативност – създава определени модели за поведение на писания житиен текст в различни етапи от неговото съществуване. Като отражение на динамичната връзка между индивида и социума устните и писмените варианти на светителските “биографии” не бележат два противостоящи си полюса, а общ словесен корпус с извънредно мобилни връзки между изграждащите го компоненти.

В този смисъл е целесъобразна употребата на термина *фолклоризация* за означаване на такъв статус на книжовния (не-фолклорния) текст, който е аналогичен на фолклорния тип текст. Фолклоризацията е израз на жанровата динамика и продукт на културната рецепция на дадена епоха и на определена социална среда. Тя е заложена етнически в книжнината и във фолклора. Процесът на фолклоризация, разбран не толкова в тесен жанров смисъл, но и в по-широк идеологически план, е не само резултат, но и необходимо условие за проникване и възприемане на християнството като религия и бит. Той се обуславя от “единството на онзи модел на културата, при който определящото е земеделският труд и свързаният с него начин на живот на етноса” [Живков Т. Ив. 1987:53].

Фолклорната проза съхранява различни образи на светеца, отговарящи на различната му функционалност, което от своя страна предполага съотнасянето му с хетерогенни пластове на колективната менталност.

Можем да говорим за унифициране на светителските типове, т. е. за отсъствие на съзнание за ясна диференцираност според вида на светителския тип (мъченически, апостолски,



аскетичен). Фолклорната проза “стопява” видовете отличия и ги свежда до представата за святост (разбирана най-общо), праведност, другост. Тези характеристики на светеца като персонаж във фолклорната проза са насочени към жизненоважни потребности за религиозно-патриархалната общност.

Фолклорните “биографии” на светците са потвърждение на тезата за разказването като една от най-елементарните потребности на човешката същност<sup>61</sup>. Те изграждат необходимия словесен фонд към светителския култ, чрез който този култ просъществува. Разказването на истории от живота на светеца, отстоящи различно от пораждащия център на култовата практика, хармонизира индивидуалния и локалния микрокосмос, напомняйки и възпроизвеждайки функцията на светеца като покровител и регулатор на отношенията в общността.

## БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Според определението на П. Динеков [1978:16].

<sup>2</sup> П. Безобразов. 1916:1–24; I. Delehayе. 1927:208–232.

<sup>3</sup> Според терминологията на А. Наумов за класификацията на апокрифите [Наумов Ал. 1980:71–74].

<sup>4</sup> По: Византийские легенды. Л. 1972:98. Също: увод на Житие на св. Антоний Велики; Супрасълски сб.:301.

<sup>5</sup> Аналогични процеси протичат и в северноруските жития. Вж. Л. А. Дмитриев. 1973.

<sup>6</sup> Приказката условно може да се определи като “биографична”, тъй като тя разгръща сюжетно само някои епизоди от живота на светеца, или го въвежда като приказничен персонаж, натоварвайки го с други функции. Най-пълна библиография за българската фолклорна приказка: БФП. Вж. и тематичния брой “Философия на приказката” на сп. Език и литература (1996/2).

<sup>7</sup> С. В. Полякова. 1973.

<sup>8</sup> В. П. Адрианова-Перетц. 1917. Е. М. Мелетинский. 1958:250–251.

<sup>9</sup> С. В. Полякова. 1973:248–249; Ст. Бабалиевска. 1996.

<sup>10</sup> Мотивът е устойчив формално-съдържателен компонент на текста. [А. Н. Веселовский. 1940 (“неразлагаема единица на повество-



ванието”); В. Я. Проп. 1995; Ведерникова, Н. М. 1970; Путилов, Б. Н. 1975].

<sup>11</sup> Широко разпространение в агиографията имат типични приказнични и епически мотиви като: *Мотивът за възлешната трапеза* (БФП 563; Супр. сб. 289–291), обогатен с допълнителни мотиви като: чудесна храна (БФП 465; Супр. сб. 289), просфората – лечебно средство (Д. Маринов 1914: 306, 385, 443; П. Г. Богатырев 1971:232), многоядец-лакомник, изпитание чрез храна (Проп 308). Срв. лакомство в приказките (БФП 751; \*1621В\*, 1718\*\*); Шапкарев № 161, № 252. Срв. Житие на 15-те тивериуполски мъченици; Житие на Йоан Мълчаливи в Супр. сборник: 290; Житие на Агапий (Памятники... 1862:134); Житие на Сава Освещени (5 дек.). *Мотивът за девойката-юнак*. Срв. с преоблечената като мъж светица, която извършва духовни подвизи (БФП 514, \*875F\*, 883А, 883С\*, 884В); Жития на: св. Пелагия (С. В. Полякова 1972/251), св. Марина (Ив. Георгиева 1983:189, 6.23; Фол В. 1996), св. Текла (Д. Петканова 1990:189), св. Мария (Памятники византийской л-ры. 1969:80–106). Преобличането на героя е един от най-популярните сюжети в световния фолклор. *Мотив за невярната жена и светец* (БФП 1355А, 1358С, 1358Д, 1358\*, 1359А, \*1359Д\*, 1360С, 1377, 1423); Житие на Павел Препрости, Житие на Яков Черноризец – и двете в Супр. сборник:168–173; 513–531).

<sup>12</sup> На тази приказка и на нейни варианти се спира Св. Николова с цел да проследи промените, които настъпват при откъсването на приказката от литературния ѝ първообраз – патеричния разказ. Според Св. Николова тя е най-близко до патеричния разказ [Св. Николова 1980:121–132].

<sup>13</sup> Вж. и др. народни легенди с мотиви от живота на аскетите: СбНУ т. 9:168; т.12:166; т. 16–17:287; т. 58, № 98; Ил. Р. Блъсков 1883:40.

<sup>14</sup> От гр. ασκητης –1. упражнен, калѐн, школуван; 2. аскет, подвижник (у Св. отци).

<sup>15</sup> Приведените примери са по: БФП.

<sup>16</sup> За първично приемам заложеното в книжовния първоизточник.

<sup>17</sup> Старецът-просяк е християнска естетизация на образа на нищия. Срв. с БФП 321 (сляп старец). Слепотата е белег на хтоичния свят. Вж. К. Г. Юнг 1996:44 (Архетип на духа).

<sup>18</sup> Несъмнена е ролята на християнската традиция за формирането на образа на “ашкетията” като приказничен изразител на идеала за праведност, въпреки че езическото наследство не е чуждо за персонажи с аскетически черти (Иполит, богини-девственици Бендида, Артемида...).



<sup>19</sup> **Ив. Георгиева.** 1983:189.

<sup>20</sup> **Р. Ангелова.** 1942:287–302.

<sup>21</sup> **Народното четиво...** 1990:134.

<sup>22</sup> Познати са и песенни варианти на сюжета: Изв. ССФ, кн. V, 1925:339, № 269.

<sup>23</sup> Преподобни Алексей живял в Рим през IV в. Култът му се разпространява от V в. насам. Паметта му се чества на 17 март. Евангелският прототип на духовния му подвиг се открива в притчата за бедния Лазар (Лк. 16:19–31). Житието му е преведено на старобългарски език още през X век, включва се в чети-минеи, сборници със смесено съдържание, дамаскини. През 1833 г. Константин Огнянович го издава в стихотворна форма. На новобългарски език житието е публикувано в: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. С. 1986:424–429; Народното четиво през XVII – XVIII. С. 1990:172–177 (дамаскинарски вариант). Разглеждайки житийния текст, поместен в дамаскин от 1761 г., Б. Ст. Ангелов отбелязва: “В някои пасажи се чувства въздействието на народната приказка (л. 301, 495 и др.)” [Б. Ст. Ангелов 1964:90].

<sup>24</sup> За гледната точка като композиционен проблем на художествения текст: Б. Успенский. Поэтика композиции. М. 1970. Български превод – В: Б. Успенски Съчинения. т. I. Семиотика на изкуството. С. 1992:11–162, Според Джералд Принс видовете гледни точки са: външна (external), когато разказвачът пресъздава действията, но не и преживяванията на героя; вътрешна (internal), когато разказвачът приема знанията и опита на героя; неограничена (unrestricted) – всезнаещ разказвач. [G. Prince. *Naratology*. Berlin. 1982:52]. Според А. Н. Веселовски средните векове са “втори период на великото митично творчество.” [По: В. И. Ерьомина. Книгата на В. Я. Проп “Исторически корени на вълшебната приказка” и нейното значение за съвременното изследване на приказката”. – В: В. Я. Проп. Исторически корени на вълшебната приказка. С. 1995:17].

<sup>25</sup> Липцана – мощи (диал.).

<sup>26</sup> Телали – викачи, които съобщават на населението нарежданята на властта (тур.).

<sup>27</sup> С оглед на изясняване на проблема за светеца и светостта във фолклорната наративност е необходимо да се засегнат още няколко въпроса, стоящи встрани от поставената тук задача. Първият въпрос е за фолклорните адаптации на популярни библейски и евангелски сюжети, близки до биографичния разказ, които изграждат своеобразна *Biblia folklorica*. Например: Историята на Йосиф (Йосиф Прекрасни) е позната като библейски сюжет (Битие 37–45), като апокрифно житие



(Петканова, Д. 1990:178–183) и като народна приказка (БФП \*725; варианти: Анчев Ан. 1995:38–42, 42–44, 44–46). Библейският разказ за Йоан Кръстител (Мат. 14; Мк. 6) се разпространява и като приказка (срв. СбНУ III, 168–169, от Ловеч) и пр. Вторият въпрос е за битието на конкретния светец като приказничен персонаж, т. е. за приказката като една от възможностите за фолклоризиране на официалната представа за светеца. Така например в приказка от Копривщица, записана от К. Геров, св. Георги е умник и хитрец, доста различен от житието и от религиозно-легендарния епос, където той е представен като покровител на земеделския и скотовъдния труд, на природата, като победител над демоничните сили, които пречат на плодородието [По: Каравелов Л. 1985, м. 6:405–406; Теодоров Евг. 1972:219–238]. В приказката неговата святост се проявява в необикновените му способности: той знае повече от обикновения човек и може с ума си да надвие богатия грък, сина на дявола; с кръстен знак предизвиква появата на животни-помощници; във финала на приказката се проявява като културен герой: “Св. Герги извадил ножът и рекъл: “Ти, дяволско коляно, ще да занеш вълк и твойто злато ще иде там, отдека е дошло.” Махнал тогава с ножът и ударил гъркът, повдигнал ножът още веднъж и ударил слугите и сичките тия станали вълци” [Там:406]. Качествата си на новелистичен приказничен герой св. Георги доказва чрез остроумни отговори на въпроси-изпитания на протагониста, които стоят близо до апокрифните въпроси и отговори, което визира общ писмено-устен наративен фонд. Срв.: “Каж ми колко аршина има между небето и земята?” и апокрифния Разумник, в който също се пита: “Колко отстои небето от земята?” [Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. С. 1981:338; Петканова Д. 1992:65–73]. Още за светците като приказнични герои: Р. Ангелова 1942:287–302.

<sup>28</sup> В тесния смисъл на понятието “текст” като писмен текст .

<sup>29</sup> Старобългарски текст на житието: БСМ:401–404; Новобългарски превод: Стара българска литература. Житиеписни творби. Т. 4:166–169.

<sup>30</sup> За ролята на оракулите при възцаряване на приказничния герой като отражение на архаични ритуални практики: В. Пропп. 1995:325–327. Изпитателят като подбудител към действие, който “въздейства на героя, застава го да реагира и по такъв начин го активизира.” [Е. М. Мелетинский, С. Ю. Неклюдов, Е. С. Новик, Д. М. Сегал. 1969:110]. Той е различен от антагониста (вредителя) и е поблизък до дарителя от вълшебната приказка [В. Пропп 1995:41, 55].

<sup>31</sup> Шапкарев, № 90.

<sup>32</sup> Пак там, № 19.



<sup>33</sup> Пак там, № 240.

<sup>34</sup> Според Проп “Под функция се разбира постъпката на действащото лице, определяна от гл. т. на неговата значимост за хода на действието” [В. Проп 1995:33].

<sup>35</sup> Вариант: “...пишаното не се отпишуат”. (Пак там, № 138; № 195).

<sup>36</sup> Проп отдава тази функция на лъжливия герой [В. Проп 1995:328].

<sup>37</sup> Според Ек. Рускова допълнителното изпитание е “карнавализирана втора част на вълшебната приказка” [Пос. съч.:70].

<sup>38</sup> Срв. фолклорна трикратност; “закон за троичността” [П. Бърк 1997:180–182].

<sup>39</sup> Срв. например приказките от типа: 402, \*402A\*\*, 409A, 425A, 425B, \*430\*.

<sup>40</sup> Според Аверинцев: “В эти эпохи, когда культура читательского восприятия осмысляет любой рассказ как притча, господствует специфическая поэтика притчи...” [С. С. Аверинцев. – В: Литературный энциклопедический словарь. М. 1987]. Е. Мелетински пише за “нарративизирани паремии” [Е. Мелетинский 1990:15]. За видовото многообразие на притчата като литературен жанр в Библията: Н. Шваров 1976:121–126.

<sup>41</sup> Срв. житието на св. Спиридон и приказката от Ловеч, в която светецът предлага за продан чехлите си, за да помогне на сиромаш човек [С6НУ III, 1890:183]. Аналогични процеси на фолклоризация на житийния жанр се наблюдават и в северноруските жития през XVI – XVII в. [Л. Дмитриев 1973:320].

<sup>42</sup> В известното си изследване върху народните приказки и народните сказания М. Люти ги диференцира по принципа “сакралност – несакралност”. Според него неприказната проза дели световите на профанен и сакрален, докато в приказката те са равнопоставени, т. е. няма разлика между “тоя” и “оня” свят [Lüthi 1964:26–28]. Според жанровата класификация на Х. Баузингер се различават: Svank (смешна приказка), Marchen (приказка), Legende (легенда), Sage (предание), Biespiel und Anekdote (анекдоти). [Н. Bausinger 1968].

<sup>43</sup> Вж. Ключевски, който поставя историческата стойност на житията наред с летописите и хронографа [В. О. Ключевский 1959:65]. На такъв подход не са чужди и: Й. Иванов, Ив. Гошев. [Й. Иванов 1936; Ив. Гошев 1948:10].

<sup>44</sup> Кр. Станчев формулира като водещи за средновековното изкуство принципите на “двойното отражение” и на “отъждествяването” [Пос. съч.:23–28].



<sup>45</sup> От старобългарски език: врътити, връщя, връщати – *vertere*, от *refert* – ‘да върна някого’.

<sup>46</sup> Текстът на Скилицовото житие за св. Иван Рилски у: **Й. Иванов** 1936:38–51.

<sup>47</sup> Евангелският прототип отразява трудностите на усвояването на христовото учение дори от кръга на посветените: Сrv. Йоан. 6. 60.

<sup>48</sup> В подкрепа на тезата за евангелския прототип на мотива за гоненето ще добавя, че целият текст на народното житие на св. Иван Рилски, независимо от силното влияние на местното предание, е изграден от скрити и явни евангелски алузии. Няколко примера: Мат. 5, 22; Мат. 5, 44; Мат. 13, 48–50; Лука 9, 61–62; Мк. 14, 43–48; I Кор. 3, 12; Числ. 24, 10; Деян. 7, 3.

<sup>49</sup> Гонене – преследване – има във вълшебната приказка [**В. Проп** 1995:74–75, 152].

<sup>50</sup> Сrv. Лествица 1996. По-подробно с библиография по въпроса: **В. Янкова**. За т.нар. първообразно житие на св. Иван Рилски. – В: Сб. “600 години от заточението на Св. Евтимий, патриарх Търновски” (под печат).

<sup>51</sup> Разказът за братовото дете, пожелало да пустинножителства със св. Иван Рилски, е характерен за житията (народно, на Евтимий Търновски) и иконографията и е сравнително ограничен в устния вариант. Вж. предание от Старозагорско [**Ив. Фекелджиев**. 1979:51–55].

<sup>52</sup> Със своята структура (може да се редуцира до просто сравнение) и със своя моралистичен заряд притчата се явява универсално явление за фолклора и за литературата [**С. С. Аверинцев** 1987:305]. За притчата като фолклорен жанр: **К. С. Давлетов**. 1966:179–200; **Е. Трифонова** 1982:27–32; **Е. Рускова** 1987:60–61.

<sup>53</sup> Сrv. записите у А. Анчев: “от сиромашия” (№ 1); “Гонили го защо да не стане голем човек” (№ 2); “Абе, тука тоя човек че ни нещо напакости. Тоя човек – нещо вражалец!” (№ 5); “Той е гяволски човек – прави чудеса. Да го нема тука! Да го изгониме” (№ 8). [**А. Анчев** 1995].

<sup>54</sup> Сrv. с предание за св. Прохор Пшински от Прилеп [СбНУ XVI – XVII, 1900:311–312], в което е въведен приказният мотив “слънцето изгрыва от запад” [БФП, \*461А\*].

<sup>55</sup> Подробно: **В. Янкова**. 1996:159–165. Сrv. житието на мюсюлманския светец Бали ефенди, където ситуацията е повторена почти буквално.

<sup>56</sup> Според терминологията на Е. Добрева: “обобщено название на специфични разказни продукти на съвременната устна словесност, които притежават относителна тематично-смислова и структурна обособеност...



По начина на своето възникване, включване в комуникацията, евент. препредаване и т. н. ... са сходни повече с други жанрове на устната словесност – вицове, анекдоти, приказки, легенди и др.” [Е. Добрева 1995:86]. Показателни са усилията на филолозите да дефинират най-елементарните структурни единици на повествователния текст. Така според А. Йолес митът и вълшебната приказка са “прости форми, непосредствено излезли от самия език” [Yolles A. 1978]. Според теорията за повествованието, която си поставя задачата да формулира структурните категории и правилата за построяване на повествователни истории, съществуват: суперструктура (“всеобща абстрактна глобална форма на свързан текст”) и прости, строго фиксирани форми на повествование (митове, приказки, детски разкази и пр.). [Т. А. ван Дейк 1989:190–227].

<sup>57</sup> В разглежданите тук народни жития на св. Иван Рилски, св. Прохор Пшински и св. Йоаким Осоговски са запазени явни следи от благословиите.

<sup>58</sup> Според съвременни теренни проучвания Алексиус (Алекси божи човек) е бил “един човек като Исус Ристос, като Кирилиметоди, един човек, като агитатор, ходел, скитал, убеждавал хората.” [М. Иванова 1993:171–172].

<sup>59</sup> Този проблем е част от глобалната проблематика за отношенията между фолклора и литературата в традиционните общества. Библиографията по въпроса е практически неизчерпаема. Тук насочвам само към конструктивните положения в трудовете на: К. В. Чистов. 1975:26–44; П. Зюмтор. 1992; Б. Богданов. 1985:15–27; 1989:176–185; 1992:23–25, 37–45.

<sup>60</sup> Дидактизмът във фолклорния наратив няма аналогична природа с дидактизма в агиографията.

<sup>61</sup> Различни становища и библиография по въпроса: в работата на Ст. Бояджиева 1994:4–12.

## ЛИТЕРАТУРА

Аверинцев, С. С. Судьбы европейской культурной традиции в эпоху перехода от античности к средневековью. – В: Из истории культуры средних веков и возрождения. М., 1976:17–64; Поэтика ранневизантийской литературы. М., 1977; Притча. – В: Литературный энциклопедический словарь. М., 1987:305.

Адрианова-Перетц, В. П. Житие Алексея человека божия в древней русской литературе и народной словесности. Пгр. 1917.



**Азбелев, С. Н.** Проблемы международной систематизации преданий и легенды. – В: Русский фольклор. М. – Л. 1966.

**Ангелов, Б. Ст.** Съвременници на Паисий. Т. II. С. 1962:84–116.

**Ангелова, Р.** Старобългарската литература и народното творчество. – Училищен преглед. Год. XLI. 1942/ 3:287–302.

**Аничков, Е. В.** Народная словесность. – В: История русской литературы. Т. 1. М. 1910.

**Анчев, А.** Фолклорът, съдба на българите. С. 1995.

**Арнаудов, М.** Народната приказка. – В: Очерци по българския фолклор. С. 1969:5–74; Потекло и сродство на народните приказки. Поглед върху разните теории и методите на изследването. – В: Очерци по българския фолклор. Т. 2. С. 1969:75–153. (Трето фотот. изд. 1996).

**Бабалиевска, Ст.** Приказката в житието. – В: Език и литература, 1996/2:114–117.

**Безобразов, П.** Византийские сказания. – Във: Византийское обозрение. Т. 1. Юрьев 1915; т. II, 1916.

**Блъсков, Ил. Р.** Перуника. Съвременни книжки за прочитание на секиго. Варна. 1883.

**Богданов, Б.** История на старогръцката култура. С. 1989; Старогръцката литература. Исторически особености и жанрово многообразие. С. 1992; Фолклор и литература (Опит за съотносително определяне на фолклора и литературата). – В: Български фолклор. 1985/ 3:15–27.

**Боева, Л.** От житие към повест. Формиране на жанровете в старобългарската и староруската литература. – В: Русско-българские фольклорные и литературные связи. Т. I. Л. 1976:73–95.

**Бояджиева, Ст.** Гледища за разказите и разказването. – В: Български фолклор. 1994/ 5:4–12.

**Бърк, П.** Народната култура в зората на модерна Европа. С. 1997.

**Ведерникова, Н. М.** Мотив и сюжет в волшебной сказке. – В: Филологические науки, 1970, № 2.

**Веселовский, А. Н.** Поэтика сюжетов. – В: Историческая поэтика. М. 1989.

**Григорьева, Н. И.** Жанровый синтез на рубеже эпох: “Исповедь” Августина. – В: Взаимосвязь и взаимовлияние жанров в развитии античной литературы. М. 1989:229–276.

**Гуревич, А. Я.** Проблеми на средновековната народна култура. С. 1985.

**Давлетов, К. С.** Фольклор как вид искусства. М., 1966.

**ван Дейк, Т. А.** Язык, познание, коммуникация. М., 1989.



**Дмитриев, Л. А.** Житийные повести русского севера как памятники литературы XIII – XVIII вв. эволюция жанра легендарно-биографических сказаний. Л. 1973.

**Добрева, Д.** Житейски разкази и идентичност. (По записи от с. Радуил, Самоковско). – В: Български фолклор, 1994/ 5:57–69.

**Добрева, Е.** За комуникативното битие на кратките епически повествования в съвременната устна словесност. – Български фолклор, 1995/ 5:86–96.

**Драгова, Н.** Жанровата трансформация на Евтимиевото житие за св. Петка Търновска през XVI – XVIII в. – В: Търновска книжовна школа. Т. IV. С., 1985:85–101.

**Елиаде, М.** Трактат по история на религиите. С., 1995.

**Живков, Т. Ив.** За българската приказка, за нейните събирачи и проучватели. – В: Даскалова-Перковска, Л., Добрева, Д., Коцева, Й., Мицева, Евг. Български фолклорни приказки. Каталог. С., 1994: 7–23; За спецификата и развитието на българските народни предания. – В: Кн. му: Фолклор и съвременност. С., 1981:150–196.

**Зюмтор, П.** Въведение в устното поетическо творчество. С., 1992.

**Иванова, М.** Представата на гагаузите от Каварненско за Алекси човек божи. – В: Медиевистични ракурси. С., 1993:170–175.

**Иванова, Р.** Епос, обред, мит. С., 1995. (2 изд.).

**Измирлиева, В.** Една гледна точка към понятието “жанр” в старобългаристиката. – В: Старобългарска литература. 1991/ 25–26:29–37.

**Каравелов, Л.** Памятники народного быта болгар. Кн. I. М., 1861.

**Ключевский, В. О.** Жития святых. Лекция X. – В: Сочинения. Т. VI. М., 1959.

**Левинтон, Г. А.** Легенды и мифы; Предания и мифы. – В: Мифы народов мира. Т. II. М., 1982: 45–47, 332–333.

**Лествица 1996.** – Преподобни Йоан, игумен на Синайската планина. Лествица на божественото изкачване. С., 1996.

**Лопарев, Хр.** Греческие жития святых VIII – IX вв. Ч. I. Современные жития. Пгр. 1914.

**Мелетинский, Е. М.** Герои волшебной сказки (происхождение образа). М. 1958:250–251; Историческая поэтика новеллы. М., 1990; Поэтика на мита. С., 1995.

**Мелетинский, Е. М., Неклюдов, С. Ю., Новик, Е. С., Сегал, Д. М.** Проблемы структурного описания волшебной сказки. – В: Ученые записки Тартуского университета. Тарту. IV. 1969.



**Михайлова, К.** За сакралността на просяка като персонаж във фолклорната култура на славяните. – В: Български фолклор. 1995/ 1–2:27–39.

**Мушафов, В.** Оброчищата като култови обекти. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. Т. I. С., 1989: 194–222.

**Наумов, Ал.** Апокрифите в системата на старата славянска литература. – В: Palaeobulgarica. 1980/2:71–74.

**Ил. Недин,** Харизмата с обърнат знак. – В: Balkanistik forum. 1994/ 2:55–64.

**Николова, Св.** Патеричните разкази в българската средновековна литература. С., 1980.

**Новаковић, Ст.** Пшински поменик. – В: Споменик Српске Краљевске Акад. XXIX. Београд. 1895:3–20.

**Огнянова, Ел.** Народни предания, легенди и песни за св. Иван Рилски и Рилския манастир. – Във: Фолклор и общество. С., 1977.

**Памятники византийской литературы IX – XIV вв.** М. 1969.

**Памятники старинной русской литературы.** Вып. III. Спб. 1862.

**Парпулова, Л.** Българските вълшебни приказки. С., 1978.

**Петканова, Д.** Апокрифните въпроси-отговори и фолклорът. – В: кн. ѝ: Приемственост и развитие. С., 1992:65–73; Дамаскинците в българската литература. С., 1965.

**Полякова, С. В.** Византийские легенды как литературное явление. – В: Византийские легенды. Л. 1972:245–273; Фольклорный сюжет о счастливом глупце в некоторых памятниках агиографии XVIII. – Във: Византийский временник. Т. 34. М., 1973.

**Проп, В. Я.** Исторически корени на вълшебната приказка. С., 1995; Морфология на приказката. С. 1995.

**Путилов, Б. Н.** Мотив как сюжетобразующий элемент. – В: Типологические исследования по фольклору. М., 1975.

**Романска, Цв.** Българските народни исторически предания. – В: БНТ. Т. XI. 1963:5–46.

**Рускова, Ек.** Поетика на смешното в българските народни приказки. Приказки за хитреци. С., 1987.

**Станчев, Кр.** Поетика на старобългарската литература. С., 1982.

**Супрасълски или Ретков** сборник. Т. 1–2. С. 1982.

**Теодоров, Евг.** Древнотракийско наследство в българския фолклор. С., 1972.

**Томова, Ел.** Фолклорни елементи в житията на Иван Рилски и Теодосий Печерски. – В: Български фолклор. 1978/ 2:54–61.

**Топоров, В. Н.** Святостъ и святые в русской духовной культуре. Т. I. М., 1995.



**Трифорова, Е.** Притча или пародия на притча. – Български фолклор. 1982/ 1:27–32.

**Фрай, Н.** Великият код. Библията и литературата. С., 1993.

**Цепенков, М.** Пчински манастир свети Прохория. – В: СБНУ XVI – XVII (1900):311–312.

**Чистов, К. В.** Специфика фолклора в свете теории информации. – В: Типологическите изследвания по фолклору. Сб. статей памяти В. Я. Проппа. М., 1975:26–44.

**Шапкарев, К.** Сборник от български народни умотворения. Т. 4. Български приказки и вярвания. С., 1973.

**Шиваров, Н.** Литературните жанрове в Стария завет. – В: Год. на Дух. Акад. Т. XXIII/XLIX/. 1973 – 1974. С., 1976:41–170.

**Юнг, К. Г.** Из “Феноменология на духа във вълшебните приказки”. – Език и литература. 1996/2:39–56.

**Янкова, В.** Народното житие на Иван Рилски и неговата дамаскинарска преработка. – Литературна мисъл. 1990/4:138–147; Св. цар Петър и св. Иван Рилски. Историята на един мотив. – В: Бог и цар в българската история. Пловдив. 1996:159–165.

**Bausinger, H.** Formen der Volkspoesie. Berlin. 1968.

**Delehayе, I.** Sanctus. Essais sur le cilte des saints dans l antiquité. Bruxelles. 1927:208–232.

**Lüthi, M.** Volksmärchen und Volkssagen. München. 1964.

**Usener, H.** Pelagia-Legenden. Vorträge und Aufsätze. Bonn. 1907:191–205.

**Wirth, A.** Danae in christlichen Legenden. Wien. 1892.

**Yolles, A.** Einfache formen. Halle (Saale). 1929 (Ausg. 2, 1956); Jednostavni oblici. Zagreb. 1978.

## СЪКРАЩЕНИЯ

- БСМ** – Иванов Й. Български старини из Македония. Фотот. изд. С., 1970.
- БФП** – Даскалова-Перковска Л., Д. Добрева, Й. Коцева, Евг. Мицева. Български фолклорни приказки. Каталог. С., 1994.
- Изв. ССФ** – Изв. на семинара по славянска филология при Университета в София. Кн. V. 1925.
- СБНУ** – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (от кн. 27) – Сб. за народни умотворения и народописе). Кн. I – LX. 1889–1993.