

Тодор Моллов

БЪЛГАРСКИЯТ МИТОЕПИЧЕН КОНТЕКСТ НА ФРАГМЕНТ ОТ
СКАЗАНИЯТА ЗА РАЖДАНЕТО НА АНТИХРИСТА

("КОРОУНА ЖЕ ВОУДЕТ АНТИХРИСЦА ЛЪТИ")

Изследването на проф. Иван Шишманов "Песента за мъртвия брат" в поезията на балканските народи¹ обобщи в голяма степен резултатите от дискусиата, разгърнала се през втората половина на XIX в. върху проблемите на балади от типа "Ленора", и се превърна в изходна база за структурно-типологичните дирения след средата на XX в. Изместването на изследователския интерес към структурата на сюжета и изходната му семантика доведе до закономерния му прочит като поетична реализация на архаичен балкански миторитуален комплекс, свързан с регулация на отношенията между мъжкия и женския брачен клас (обозначени като *братя* и *сестри*)². По този начин някои предшествуващи проникателни наблюдения за инцестуалната тема в този мотив бяха преориентирани от твърденията за "еротико-инцестуален кошмар" (брат-върчулак отвлича сестра си в гроба) към космологичните митове за женитбата на Върховния Бог (т. е. инцестуален "първобрак"), което мотивира разединяването на брачните класове с оглед забраните за осъществяване на такъв тип връзки в профанното ежедневие. При това анализът на най-близките балкански сюжети (според Т. В. Цивян — приказните) сочи връзката на сестрата със света на мъртвите (смъртта, чуждото), което налага нейното отстраняване чрез брак, схващан като "сватба=смърт" за персонаж с божествени черти, и подсказва преадаптиране отново на мита.

Посочената работа на Ив. Шишманов е от голямо значение за фолклористиката ни не само поради специфичната културностроителна стратегия на автора в следосвобожденска България, към която има пряко отношение³, но и като своеобразно предизвикателство към по-сетнешните методологически постановки — в контекста на съвременните постижения в изследването на митопоетичната традиция е закономерен въпросът за реалните механизми, позволили съхраняването на мотива в балканския ареал (и, в частност, българския фолклор). Само "фактура" ли е възможният общ архаичен миторитуален комплекс за по-късните фолклорни текстове, или можем да очакваме негови специфични превъплъщения в собственоетничната езическа (и съответно

християнизирана) митологична система? Доколкото календарно-обредните песни съхраняват отчетливи следи от такава митологична традиция, ние ще се постареем да привлечем данни и от други текстове, съхранили отгласи от българското езическо наследство в близки на посочения мотиви.

Конкретен повод за излаганите по-долу наблюдения е една от многото вставки в няколко руски преписа от XIV—XV в. на “Слово святого Григорья, изобрѣтено в толъцѣхъ, о томъ, како первое погани сѹще язѹци кланялися идоломъ, и твѣрѣи имъ клани, то и нынѣ творятъ”⁴. Извън вставките си преписите достатъчно точно указват на първото (от 13-те) слово на Григорий Богослов — за Богоявление (6 януари), и съответствуват на ранния им руски препис от XI в. на основата на старобългарски (преславски) превод от IX—X в. Още на българска почва по всяка вероятност то е битувало и отделно поради нуждата от полемични (противоезически) слова, откъдето е възникнала нуждата от актуални разяснения (тълкувания)⁵. Наред с реалиите на късноантичните езически прояви и унаследени митологични персонажи (Дый, Афродита, Артемида, Дионис, Семела, Озирис, Митра и др., присъстващи в гръцкия протограф), в него се обличава сарацинската вяра (мохамеданството: Маомед и Бахмит), а за съвременниците много по-важно е било отричането на довчерашия висш и низш славянски езически пантеон (Див, Перун, Хърс, Мокош, Род и Рожаница, Переплут, вили, упири и берегини). Редакторската позиция за тях е като за скоро отминал етап в културния развой, реликтов пазен “по окраинам”, който наравно с обличаваните от Григорий късноантични прояви е ясно схващан като “езичество”.

Единствената вставка, визираща определено категорично Христос, не тръгва от очаквано съпоставяне, а лаконично отбелязва след “Афродита богиня” и преди “Артемида” неизвестна на гръцкия оригинал на словото богиня (?) **Коруна**, за която в един от преписите се добавя: “Коруна же воудетъ янтирища мѣти” (Новг. Соф. събор, № 1295, XV в.). Изследвачите на руското езичество, привличали данните от словото, никога не са обръщали сериозно внимание на този пасаж — единствената забележка на Е. В. Аничков (“откуда-то появилась еще богиня Корунa; можетъ быть из кориванти”) не издържа критика⁶.

Мнението на Е. Коцева, че 13-те слова са част от по-голям преславски превод (съдържащ най-малко 16 слова, ориентирани към Рождество Христово), търпял постепенна редакционна и стилова обработка и постепенно комплектуване⁷, позволява да се предположи, че наред със словото “За градобитието” (10-то от 13-те) някои други също са имали възможност в процеса на самостоятелно битуване при окомплектовката да бъдат редактирани на българска почва⁸. Това може да обясни номенклатурата на славянските езически божества, до голяма степен дублиращи южнославянската интерполация в превод на апокрифа “Ходене на Богородица по мъките”, както и близостта до вставките в словото “За градобитието”, визиращи езически по произход вярвания и ритуални

практики. Най-важни за нас от изводите при изследванията на последното са преките аналози не само на българските ритуални практики, но и от песенните текстове⁹ — струва ни се, че част от интерполациите в първото слово също отразяват български фолклорно-митологични представи.

Според нас Коруна е — наред с Град — един от най-рано фиксираните български фолклорно-митологични персонажи и трябва да се свърже с песните, в които герой — Антагонист е **Корун Кеседжия**. Засега ще насочим вниманието си към балада, определяна често и като епична песен. Нерядко в началото ѝ стои кобен есхатологичен сън на кралица [небето, преломено, пада на земята; слънцето изгрява от запад; месецът (някъде и Деницата) кървави изгряват; дребни звезди (“Власците”) падат отвъд Дунав във Влашко], тълкуван като “пропадане на царството и смърт на владетеля”. След смъртта на краля вдовицата отхранва деветте си синове чрез тежък “чужд” труд, намира им девет моми (еднолики, еднобойки, с една руба облечени, едноимки) и ги жени в един ден — често през пости. На път за църквата (или Света гора) на Велики четвъртък (или Великден) непоканеният на сватбата Корун Кеседжия ги причаква, избива (обезглавява) синовете, а снахите взема в плен. Известена от гарван, старицата-вдовица тръгва да ги дири — в клисура (или на Косово поле) обезглавените все още държат поводите; конете, соколите и загарите им отчаяно пищят до Бога. Без да плаче, майката се връща в дома; едва тогава се отдава на мъката... Нажален, Бог изпраща ангел, от чийто дъх (вар.: от зюмбюл — нар.етим. от *зъмбак* — ‘перуника’; от плюнката на свети Петър; от бяло камъче, взето от лобното място; от силни ветрове, пратени от Бог) зачева самотворно (ненадано, незнайниче, некръстено, неделяче, сесадниче, создадниче) дете. Във варианти от Самоковско, Мелнишко и Новоселско¹⁰ то се нарича “Змей Михаил”. С бащин кон и оръжие той отмъщава за братята си, като посича Корун, освобождава снахите и на връщане възкресява посечените с жива вода. След този момент той се посвещава (ангели го вдигат в небето, или — според думите му: “аз ќе ида с магли и облаци”), а останалите се връщат при майката, за да се прегърнат и умрат заедно (баладично)¹¹.

Любопитни за нас са вариантите, в които сравнително по-ясно се говори за Коруново либе — някъде тя се оказва по-рано оженена сестра на деветимата братя; другаде е искана от Корона делия сестра, която братята не дават — тя запоява сабите им с олово и става причина за тяхната гибел; в трети вариант Негрица войвода попленьва вдовишките двори, погубва деветте ѝ синове, взема снахите за робини, а сестрата — за първо любе¹². Във всички тези случаи сестрата носи името Перуна (Перуника), което в съчетание с името, придобито като “Коруново любе” — Коруна (или Коруница, което липсва в песните), отправя към многозначителна тждественост на структурно-семантично равнище. Както вече е забелязано, за българската митопоетична традиция собствените имена, образувани с наставка *-ун/-ин*, обозначават персонажи, генетично възхождащи

към теоними. От своя страна Перуна (вар.: Перуника, Перуница) може да обозначава “съпругата” на Гръмовержеца (в мита) или жрица-девица, посветена нему (в ритуала)¹³.

В крайна сметка структурната схема на привезданата балада повтаря основните звена на изследваната от проф. Шишманов “песен за мъртвия брат”, като акцентира и пресемантизира някои важни пунктове:

1. Въвеждащият есхатологизъм, макар и проектиран от макро- към микрокосмически конфликт (край на света : край на държавата : разпадане на семейството), дава възможности сюжетът да се разположи в митоепичен контекст.

2. Единствената сестра на девет братя (Перуна, Перуника) се оказва дадена на Антагониста, което е много по-ясна мотивировка за разгръщане на сюжета; тя е категорично на негова страна и предизвиква смъртта на братята си в деня на общата им сватба (или при колективното им поклонение на Света гора).

3. Вместо възкръсналия брат-медиатор (Лазар, Костадин) се явява много по-ясен с митопоетичните си корени герой с митоепични характеристики (Змей Михаил), роден в резултат на пряка божествена намеса; негова цел не е възвръщането на сестрата (което е по-скоро “следствие”), а възстановяване на статуквото (възкресяване на братята след временната им смърт в новия им статус).

В активно налаганата напоследък схема на “основния мит” посочените звена се отнасят към “изневяра на Съпругата с Антагонист” (и последващо “изпитание на децата ѝ с цел открояване на ‘истинския’ син”) и “смяна на божествените поколения”, които в българската календарна реализация на мита визират върховния персонаж в двете му ипостаси. При изчерпване на годишния цикъл той носи негативни черти (на Антагонист), посечен е край вода и е отпратен “отвъд” [което се представя като “брак” с девойка (жрица, срв. Перуника) и се вмести в коригираната схема на “Изневярата”¹⁴]; заменен е, понякога след двубой, от новороден бог, обозначаващ чрез универсалния класификатор змей в зависимост от календарното обвързване на Новата година като Змей Михаил (“плеядна” ноемврийска), Млада Бога и Божич или Василчо-Босилчо (“соларна” игнажденско-първоянуарска, срв. “Змей Василиск”), Змей-млад войно, жълто змейче и Змей Герман (“лунарна” мартенска, по-сетне пасхална).

Християнизацията на българската езическа митология ултимативно налага трансформативното съхраняване на чертите на основния езически бог чрез мултиплициране върху основата на назоваване по различни същностни характеристики и разслояване в множество фолклорни сюжетно-песенни структури. В различните текстове името на Антагониста Корун(а) редовно се заменя с Горун(а), което ни кара да схванем второто като преосмислено твърде рано с оглед активния дендрологичен код на Върховния Бог-Гръмовержец —

дъба *горун*¹⁵ (*Quercus pedunculata*, цер), който изначално е неотделимо свързан с планината (стб. *гора*) като място на обитаване (дом). В този ред можем да предположим, че исторически по-късната тюркска (турска?) заемка *кору/кори* и производната ѝ *кория* — 'горичка, гора, бранище' — също е спомогнала за съхраняване на изходната форма с усилено вторично значение *гора* ('планина' > *гора* > дърво).

Напоследък се ревизира едно по-рано изказано предположение за наличието в балканската митопоетична традиция на архаична табуизирана сакрална двойка от типа **κεραυνος* — **περαυνος*¹⁶, обозначаваща Бога на бурята чрез действията му (удар, поражение с гръм и мълния) и — подобно на фиксираните слав. *рагом/рагон* 'гръм, мълния' — мотивира възможното **корουν* от **κεραυνος* (срв. гр. *κορυνη* 'боздуган' < *κεραξω* 'бия, съкрушавам'), което рано навлиза в българската митологична система като възможен влог на завареното автохтонно население. Доколко връзката Перун : Корун е била реално осъзнавана в ранните етапи на формиране на българския фолклор, личи от своеобразната "разпредялба" в имената на Антагониста във вариантите на песента "Корун, любовник на вдовица, убит от сина ѝ" (вж. бел. 14) — Корун в Югозападна България, а Ерим, Ирин в Североизточна. Повтарянето на второто и като "Ерин поп" в мотива "Хайдутин на бесило" от Копривщица, Ботевград, Кюлевча, Шумен и др., подсказва ранна "двузначност" в семантичната натовареност на теонима, съхранена и в името на свещената планина Ирин (: Ерин) — Пирин (: Перин)¹⁷.

Имплицитното свързване на Корун/Горун с мълния/гръм личи в един от вариантите на изследваната песен, където вместо Змей Михаил сам Бог унищожава Антагониста чрез огнена мълния [*"от ветрина молнья"*, при *ватра* 'огън'; Прилеп, СБНУ, 13, с. 95, № 6]. В записана отново в Прилеп легенда ватрина руфя ("от видрина и ровя") поражява чудовищен звяр ("*некой ми прикажуал, оти ламя била, а друг — гуцер со криля*"), появил се в манастира на Златовръх планина; той се отхранил с трупове на несправедливо изклани монаси, неприели да изповядат потурчената българска царкиня Мара (Каломария)¹⁸. В съпоставка с песните за Мурад и Мара, където понякога се описва кръщаването на детето ѝ от Мурад (нямо и без кости) в български манастир, можем да предположим, че под прикритието на впечатляващата с верскопатриотичните си внушения "историческа" песен прозират отгласи от сюжет, отвеждащ към старинни есхатологични представи, преадаптирани в XIV—XV в. във връзка с актуалното апокалиптично очакване за раждането на Антихриста¹⁹. Доколкото за същия манастир в песен се разказва, че е съграден от Богородица с помощта на светци и ангели на мястото на "елинска" (поганска) църква (СБНУ, 2, с. 28, Прилеп), а в други песни Млада Бога се ражда в резултат от помириране на перуника (замбак, кремък, срв. по-горе "зюмбюл") в "гора Златовръха" (СБНУ, 25, с. 116, Габрово; вар.: Г. Липница, Търн., и др.), можем

да се замислим за реалните пътища на адаптация на собственоетничните теогонични митологични сюжети. След християнизацията старите теогонични схеми вече не могат да се използват в песните за раждането на Млада Бога (това “събитие” сякаш е самодостатъчен и неизискващ обяснения факт), докато появата на Антихриста като Анти-Бог позволява те да се преизползват за обясняване на раждането му.

Както е известно, за средновековното митологично мислене търсенето на символично проектирани (от Стария към Новия Завет) събития често мотивира сравняването на образите на Сатаната и Антихриста, но българската ерес (богомилството) доразширява тази съпоставка до отъждествяване²⁰, в което крайно отрицателното отношение към канона се отразява във вярата, че Сатанаил бил по-стар брат на Исус²¹. От своя страна известният мотив за свалянето на Сатанаил от Архангел Михаил²² довел до отъждествяването на Михаил с Христос²³. В изследвания мотив налагането на име за отмъстителя “Змей Михаил” може да свидетелствува както за отражение на богомилско влияние (отъждествяване на Михаил с Христос, откъдето стават логични митопоетичните клишета за зачеване на този персонаж от перуника, от Божи дъх, ангелово “пре/въплъщение”²⁴ и др.), така и на апокрифа, за който изследвачите предполагат богомилска редакция — и в двата случая обаче Антагонистът Корун е митопоетичен заместник на Сатаната и възможен “родител” на Антихриста.

В известните досега старобългарски историко-апокалиптични съчинения от периода X—XII в. популярните византийски сказания за “последния император” активно се обвързват с фигурата на архангел Михаил като победител на Сатаната, но за нас е важна особената му квазиисторическа идентификация на българска почва с Борис-Михаил (“Каган Михаил”) и отчетливата връзка с персонажи, умиращи и възкръсващи като Лазар от песента за мъртвия брат, но вече в митоепичен контекст. Това не само обяснява пренасянето на образи от митопоетични лазарски песни в тях (“смъртта-сватба” на девица, срв. Бояна; дете на кон върху медно гумно със златен стожер и др.), но и адаптирането на клишета от анализирани по-горе песни.

При това се забелязва отчетливо различие в предпочитаните мотиви. Текстовете, обозначаващи като “сказания” или “видения” на пророк Исая, акцентират на “последното време” и появата на Антихриста вследствие на междуособна последна квазиисторична битка, при която се явява “старица с жезъл”, оплакваща чедата си²⁵. Текстовете, приписвани на Даниил пророк (“Видения” и “Тълкувания”) са с по-различна сотирологична “програма” и акцентират на идеологемно осмислените категории “живот : смърт : възкресение”, затова възможна митопоетична подложка може да се открие в пасажа за появата на млада бременна жена, която, като вижда родния си брат, се бие в гърдите и ражда син²⁶ (да си спомним възможността Перуна, сестра само по майка на Змей Михаил, да роди син — “Антихрист” — от Антагониста, след като брат ѝ я

извежда от неговия град; срв. тук “Перник”!). От изложеното става ясно, че според основната си концепция “Исаевите” текстове допускат образа на старицата-майка като олицетворение на богинята-майка (или земята-родина), защото в тях Антихристът се ражда от девица-калугерка в манастир (от пряк контакт със Сатаната, преобразен в птица)²⁷, докато “Псевдо-Даниловите” сполучливо използват друг мотив от собственото митопоетично наследство, в който Протагониста Михаил е в тесни родствени връзки с Антагониста чрез сестра си.

Накрая, връщайки се на проблема за българския характер на глосата за Коруна (и в крайна сметка за произхода на първоначалния интерполиран пласт в посоченото слово на Григорий Богослов), не можем да не отбележим, че тъкмо в преписа, където Коруна се сочи за Антихристова майка, първият преписвач и/или компилатор отбелязва: “досюдѣ многохѣ написати, даже не соша нѣи цесарю граду, а нѣи въскѣдше и съ корава, идохомъ въ стоюю горю, нѣ то беше велико слово нѣ до тоудѣ написахъ”²⁸. Тълкуването, предложено от руските дореволюционни (и някои съветски) учени, че този израз бил доказателство за препис, осъществен от руски поклонник, който на път за Ерусалим преди Цариград посетил Света гора Атонска²⁹, не издържа и елементарна критика — много по-логичен е пътят по море, започващ от пункт, разположен по западнобългарското (адриатическо) крайбрежие, по който Света гора е естествена спирка. От своя страна изводът, че “Словото” се основава на ранен преславски тип превод (без тълкувания, възможни след 1110 г.), подсказва, че в западнобългарските земи той вече е битувал активно между X—XI в., т. е. в периода на поява на българските историко-апокалиптични съчинения, с които го сравнявахме. И макар интересуваният ни пасаж за Коруна да е могъл да съществува в протографа преди неизвестният преписвач да е слязъл на Света гора, това не е убедително доказателство, че самият протограф се е появил в териториите на крайния български запад. Географското разпределение на мотивите, в които присъства Коруна, по-скоро очертава ареал, влизащ до XI в. в Средецкия комитат — тъкмо там е не само т. нар. “епически център” на България, а и средището, излъчващо квазиисторичните (историко-апокалиптични) сказания. В този смисъл може да се постави въпросът за основанията на митопоетичната традиция да локализира Коруновия “дом” в Солун и Будимград — “оста” Света гора (Солун) — Витоша (Средец) — р. Дунав (Бдин) играе важна моделираща роля в сакралната топография на посочените сказания.

Повече светлина върху проблемите може да хвърли анализът и на един устойчив песенен мотив, привлечен от А. Калоянов във връзка с изследването на етничното усвояване на пространството³⁰. В няколко песни, сред които и изследваната от нас, той обръща внимание на временната смърт и възкресение на група предбрачни (обозначавани като “ученици”, “момци светогорци”, “хаджи”) или току-що встъпили в брак като реликтивно отражение на съхранен

миторитуален комплекс, в частност т. нар. “инициация”. Тя включва пътуване към Света гора, където пречка е зъл демонологичен (снизен митологичен) персонаж. Освен отгласите в обичайната практика на българските села край Солун годениците на Лазаровден да правят 15-дневно поклонение на Света гора, авторът отправя към житието на Козма Зографски (поч. в 1423 г.), съставено върху основата на по-стар текст от Х в. В епизод от него Сатаната (“ненавистникът на доброто — демонът”) препречва пътя му към Света гора (“показва пред него като видение една стена от единия край на морето до другия”) и го принуждава молитвено (вътрешно) да запита: “Как прочее влизат в Света гора монасите — със стълба ли, или с кораби?”³¹ Последното е особено показателно с оглед привлечената от нас завършваща фраза на неизвестния преписвач на “Слово светого Григоря” — в този смисъл е редно да се запитаме дали основната редакторска намеса (в дотогава сравнително “чистото” от интерполации слово) не е извършена в някой от светогорските български манастири, след което то по-късно е пренесено далеч на север?

БЕЛЕЖКИ

¹ Сборник за народни умотворения (по-нататък — СБНУ), 13, 1896; 15, 1898 (ч. I—II).

² Т. В. Цивьян. Балада о “мертвом брате” в балканском фольклоре. — В: Тезисы докладов IV Летней школы по вторичным моделирующим системам. Тарту, ТГУ, 1970, 22—26; Сюжет “Приход мертвого брата” в балканском фольклоре (К анализу сходных мотивов) — УЗТГУ, в. 308, (ТЗС, VI), 1973, 83—105, с библи.

³ Т. Ив. Живков. Фолклор и съвременност. С., 1981, 73—89.

⁴ Познато по три основни преписа (Паис. сб., ГПБ, Кир.-Белоз. собр., №4/1081, края на XIV-нач. на XV в.; ГПБ, Новг. Соф. собр., №1295, XV в.; сборник на Кирило-Белозерския манастир, по каталога на Дух. Акад. в Петербург №43 (1120, XVII в.) и една особена редакция в Чудовската сбирка (ГИМ, Чуд. собр., №270, втората пол. XV в.). Вж.: Словарь книжников и книжности Древней Руси. Вып. I (XI-пер. пол. XIV в.) Л., 1987, 437—438. В работата си съм ползвал от посочената библиография: Буслаев, 1861, Тихонравов, 1862, Пономарев, 1897, Гальковский, т.1, 1916, т.2, 1913, Аничков, 1914, Ловмянски, 1979, Рыбаков, 1981, както и И. И. Срезневский. Сведения и заметки о малоизвестных и неизвестных памятниках. — Приложение к XXIV-му тому Записок Имп. Акад. Наук, №4, СПб, 1874, с. 297—305 (№56), Н. Каринский. Язык Пскова и его области в XV в. СПб, 1909, с.96—109 (“Сборник Синодальной библиотеки №68/270”) и Описание рукописей Чудовского собрания (Сост. Т. Н. Протасьева). Новосибирск, 1980.

⁵ Едва след втората половина на XI в. във Византия към вече преведените слова се добавят тълкуванията на Никита Хераклийски (поч. 1060 г.); в България те са познати от XIV в. — Ел. Коцева. Най-ранният кирилски препис от слова на Григорий Богослов. — Българско Средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Ив. Дуйчев. С., 1980, с. 240—252. Напоследък Е. Коцева постави въпроса за

възможността още в X в. наред със словата на Григорий да са били преведени и коментарите на Псевдо-Ноний към тях, а Т. Славова допусна възможността те да са провокирали някои славянски митологични компилации, свързани с антични божества. — Т. Славова. Славянски митологически компилации. — Старобългаристика, XVII, 1993, № 3, с. 63—76; за съответката им с коментарите на Никита Хераклеяски обаче вж: Fg. J. Thomson. The myth a slavonic translation of Pseudo-Nonnus' *Scholia mythologica in Orationes Gregorii Nazianzeni*. — Старобългаристика, XVIII, 1994, 3, с. 91—92.

⁶ Е. В. Аничков. Язычество и Древняя Русь. — Записки Историко-филологического Императорского С.-Петербургского Университета. ч.117. СПб, 1914, с. 67. Може да се предположи, че за основа на нашата интерполация може да е послужил изразът “ини же начинаху по овразу коривантъхъ злѣкѣ тѣхъ шащю. кориванте же видѣхъ въ вѣсовскѣхъ служажихъ арѣхъ. мѣтръ же сѹ бѣмѣхъ. аще не всѣхъ но днѣхъ. и врата него. тако же ваютъ. тако же и бѣца бѣмѣхъ крона...” от Слово на Григорий Богослов за кръщението (с тълкувания може би на Никита Хераклеяски), което привеждаме по ркп. от XII—XIII в., Син. библ., № 117 (954), л. 15-в. — използвам случая да благодаря сърдечно на г-жа Мария Спасова за възможността да се запозная с фотоси от ръкописа.

⁷ Ел. Коцева. Цит. съч., с. 246.

⁸ Това личи и от доказаната транслитерация от глаголически протограф за някои от словата. — Ел. Коцева. Цит. съч.

⁹ Ел. Коцева. Цит. съч., с. 246—248; А. Калоянов. Кой стои зад името Град в лазарската песен от Прилеп? — В: История и култура на Карнобатския край. Сборник с научни материали, т. 2. С., 1992, с. 136—146.

¹⁰ СБНУ, 16—17, с. 147, № 1, с. Желява, Новоселско; Народни песни от Самоков и Самоковско. С., 1975, № 560, с. Рельово; Период. спис., кн. 35, с. 755—762, Самоковско; ИНЕМ, Г. III, 1923, кн. 1—2, с. 50, с. Дебрене, Мелн.; СБНУ, 53, № 203, с. Д. Пасарел, Сф., вж. и вар. към №№201—205 на с. 872.

¹¹ От посочения мотив познавам над 30 варианта, някои от които са редуцирани само до епизода “Корун убива братя при връщане на повратки след сватба”, а други сочат “Дете Михаил — претендент за царския престол” (след “смърт : възкресение” в тъмница).

¹² СБНУ, 49, с. 154, № 172, с. Билинци, Брезн.; СБНУ, 53, № 202, с. Бистрица, Сф., с вар. на с. 872.

¹³ Доколкото всички песни, в които тя се споменава, визират “сватба-смърт” с негативен персонаж, продължаващ чертите на низвергнатия (в края на календарния цикъл вече “вредоносен”) Перун — повече у А. Калоянов (Цит. съч.). Към тях можем да прибавим и мотива “падане на мома от бряг”, алтернативно заместващо евентуален брак с “турчин”, където името е отново Перуница и вариантите му — СБНУ, XI, с. 56, Скопско; Милад., 277; Ястребов, 116. Лазарска песен от с. Радилово, Пещерско, описва символичното “откъсване” на “була — шарена перуника” от турчин (Илиев, 147), а в сватбена песен от с. Оряхово, Рупчоско, момък откъсва девойка-перуника (Слав. Гори, II, 48). Девойче — лятна перуника цъфти през Великата неделя в лазарска песен от Кукушко (Милад., 616). Петруна е често срещано име на мома, заради хубостта на която става “есхатологична” кръвнина — Верк., 71, Сярско; СБНУ, XII, 25, Чепино (Петрана), и др.

¹⁴ Мотивът за изневярата присъствува явно или приглушено и в още две песни, където Корун е Антагонист: 1) На повратки в гора Протагониста кара жена си да пее — чува я Антагониста и се опитва чрез борба да я отнеме; жената е или вярна, или невярна. Името Корун се среща понякога преобразено до неузнаваемост — Гором/Горун, Корсен (повлияно от Косан, Косен, Касъм), Юрум. Географско разпределение — Охрид, Прилеп, Етрополе, Петричко, Самоковско, Пернишко, Брезнишко. 2) Овдовяла съпруга на голям юнак се залюбва с Корун Кеседжия, но той се страхува от юначното ѝ “дете седмогодче”. Коварната майка го изпраща в планината на езеро (в което има хали поморкини, тройоглави), за да ѝ донесе лековита вода. Там го причаква Корун, но в двубой е победен, детето отсича главата му и я носи на майката, която умира (или е наказана — посечена, запалена от него). Коруна (вар.: Горуна, Горун, Горум) се среща в Самоковско, Пернишко, Кюстендилско, а Ерин (вар.: Ерим, Ирим, Ирмия, Йермей, Хармия, Хъръмий) — в Габровско, Разградско, Новопазарско, Преславско.

¹⁵ Според проф. Ив. Шишманов в основата и на българските, и на румънските форми (срв. рум. *gogun, gogop* — *Quercus robur*) е новогръцкото (< средногр.) *γουρουνι-γουρουνα* ‘прасе, свиня’, което се е пренесло върху дъбовата гора, оттам върху отделното дърво. За да съобрази това свое предположение с възможната “скорост” при разпространяването в българския език, той смята, че думата е пренесена чрез турски език (Ив. Шишманов. Принос към българската народна етимология. — СБНУ, IX, 628 сл.). Всъщност не по-малко възможен е развоят от стб. *гръмъ* — ‘нисък разклонен храст; вид дъб’, срв. трите сухи дъбови клонки, внасяни на Бъдни вечер и поставяни над огнището, където гори дъбов “бъдник”. Развоят на *гръм* към *гъръм* и — след алтернация (*г/г’ > й*) — към *йорам* ‘дъб’ (Асеновградско, Ксантийско) мотивира появата на *Юрум* (покрай *Горум* и *Гором*) като име на Антагониста в песните от с. Дебрене, Мелн., с. Витановци, Перн. и Демирхисарско (ИНЕМ, г. III, 1923, кн. 1—2, с. 50; СБНУ, 49, с. 157, № 175; СБНУ, VI, с. 57, № 3) и дори препокриването с *Груица* (*Грую*) в песен от с. Бабица, Брезнишко (Качановски, № 184); срв. и *гръм* ‘храст’ в песен от Кюст. Краище — СБНУ, т. 32, с. 569.

¹⁶ Р. Якобсон. Роль лингвистических показаний в сравнительной мифологии. — В: VII Международный конгресс антропологических и этнографических наук. Москва, 3—10 авг. 1964 г., М., 1970, т. V, с. 612. По-различен акцент на тази хипотеза у: С. Л. Николаев, А. Б. Страхов, К названию бога-Громовержца в индоевропейских языках. — Балтославянские исследования. 1985. М., 1987, с. 149—163, с библи.

¹⁷ Може би тук трябва да прибавим не само *Перим поп* от песен в с. Преслав, Тавр. губ. (ПСп, кн. 44, 1894, с. 298), но и някои от “странните” коледни припеви: “*Ой иро, иро, ой геро, геро | Герчо гидийо, Герчо гмедийо | Славне ле, милне ле, мил Божне ле, Господине | Ей Коладе, мой Коладе*” (с. Караманово, Свищ., ССБ, 405; срв. вар.: “*Ой гюрджум, гюрджум, | гюрджум гидия, | гюрджум Илия, | сландере, миндере, | Бож Господиндере, | ой Коладе ле, | мой Коладе ле*” (с. Мършовица, Никополско, ССБ, 406); “*Ой юрум, юрум, ой гюрум, гюрум, | герджик гидию, герджик медию, | Славне ле, милне ле, мил Божне ле Господине, | Ей Коладе ле, мой Коладе!*” (с. Новачене, Никополско, ССБ, с. 162).

¹⁸ Шапкарев, т. 2, с. 609—613; БНТ, т. 11, с. 194—196.

¹⁹ Български народни песни из Богоровия книжатник. С., 1879, с. 57, № 53; СБНУ,

48, с. 73, № 63, Банско. В някои средновековни съчинения с апокалиптична насоченост Антихристът се ражда в резултат на несанкционирана от схемите на традицията връзка (инцест); в нашите текстове — от брак с иноверец. Показателно е, че старопланинските селища (с. Криводол, Врач., Калофер, Габрово, Трявна, Котел) нареждат сред исканите от Мара (в замяна за потурчването ѝ) обекти цариградската “Света София” — като свръхсакрален център на православната ойкумена тя е в апокалиптичните очаквания мястото, където ще се появи Анти-Бога. Влизането в нея на турците, отъждествявани с “измаилтяните” от последното време (срв. с “Откровението” на Методий Патарски), е категоричен знак за скорошното идване на Антихриста — оставането ѝ като християнски храм би удължило това очакване в неопределеното бъдеще.

²⁰ В руската “Повесть временных лет” под 6579 (1071) г. се предава разказ за космологичните схващания на “влъхви”, заловени от Ян Вишатич: “Рече има Янь: “Понстинѣ прельстиль вас естъ вѣсѣ; коимѹ вогу вѣрѹета?”. Она же рекоста: “Янтихрестѹ”. Он же рече има: “То кдѣ естъ?”. Она же рекоста: “Сѣднѣ в везднѣ”. Рече има Янь: “Какой то вогу, сѣдя в везднѣ? То естъ вѣс, а Богъ естъ на небеси, сѣдяи на престолѣ, слави от ангелъ, иже предстоятъ емѹ со страдом, не могуще на нь зрѣти. Сих во ангелъ сверженъ вѣсѣ, его же вы глаголетя Янтихрест, за величанье его низверженъ вѣсѣ с небесе, и естъ в везднѣ яко же то вы глаголетя, жда, егда придетъ Богъ с небесе”. — Повесть временных лет, ч. I, М.-Л., 1950, с. 117—118. В “Паноплия догматика” (Догматическо всеоръжие) на Евтимий Зигавин, съставена въз основа на изложеното от българския ересарх Василий (Врач) учение пред имп. Алексей I Комнин в 1111 г., се казва, че богомилите вярвали, че “сам Сатана си е избрал за себе си от древно време най-прочутия храм в Ерусалим, а след неговото събаряне си е присвоил отличния и всеизвестен храм на богинята София в този императорски град”. — вж.: Д. Ангелов, Б. Примов, Г. Батаклиев. Богомилството в България, Византия и Западна Европа в извори. С., 1967, с. 77 (вж. тук и бел. 19).

²¹ “Самаил е син на Отца и е по-пръв от Сина и от Слово и бил по-силен като първороден и че те били братя помежду си от един баца” (Е. Зигавин. Цит. съч.). Произтичащото от това твърдение отъждествяване на Христос с Антихриста мотивира богомилското схващане за Йоан Предтеча (Кръстител) като “Предтеча на Антихриста” (Презвитер Козма, “Беседа против богомилите”).

²² А. Милтенова. Апокрифът за борбата на архангел Михаил със Сатанаил в две редакции. — Старобългарска литература, 1981, кн. 9; Неизвестна редакция на апокрифа за борбата на Архангел Михаил със Сатанаил. — В: Литературознание и фолклористика. В чест на акад. Петър Динеков, С., 1983.

²³ “Еретиците уверяват, че това “Слово и Син” е архангел Михаил... Той се наричал архангел, понеже бил по-богоподобен от всички ангели, а Исус, понеже лекувал всяка болест и всяка скръб, а Христос, понеже било помазано тялото му” (Е. Зигавин. Цит. съч., с. 75). Тази представа е в известен смисъл предопределена, понеже и Йоан Кръстител, и Арх. Михаил са в отношения на изоморфност спрямо образа на Христос — той заема пригответени от тях места (Стар Завет: Арх. Михаил за небето; Нов Завет: Йоан Кръстител за земята), те са божи “заместници”. Нещо повече — преди александрийската църква да установи празника на Арх. Михаил на 8 ноември, на тоя ден се чествувало “Кръщението” на Исус. — В. В. Болотов. Михайлов день. Почему собор

св. архистратига Михаила совершается 8 ноября. Эортологический этюд. — Христ. чтение, 1892, № 11—12, с. 641—644.

²⁴ Срв. у **Е. Зигавин** [Цит. съч., с.75] за Архангел Михаил (=Христос): “Слязъл от небето и се влял през дясното ухо на Девицата и получил плът, ... отново излязла (привидната материя — б.м. т.м.) оттам, откъдето е влязла, без Девицата да усети”; в песента — “*приправи са син на кралицата*”, СБНУ, VI, с. 57, № 3, Демирхисарско (вар.: от ангелов дъх — СБНУ, 16—17, с. 147, № 1, с. Желява, Новоселско; Самоков, № 560, с.Рельово; ИНЕМ, г. III, 1923, кн. 1—2, с. 50, с. Дебрене, Мелн.).

²⁵ “И тогѡда поидетъ старица, подъпираюци се жъзломъ, идоуци оврѣщеть наге кости чл’вчъскии и въсплаетъ се зрещи ихъ” [“Видѣнїе Исаїе пророка о послѣднемъ врѣмени” — **П. С. Срећковић**. Зборник поа Драгоља. Садржина и пророштва. — Споменик СКА, 5, 1890, с.16]; Вар.: “И тогѡда изидеть старица подпиралоуе жъзломъ, и отмищеть кости чл’че, и въсплаетъ се гл’оуци: о любима чѣда мога” [“Видѣнїе Исаїе пророка о послѣднемъ врѣмѣ” — **Н.С. Тихонравов**. Апокрифическїе сказанїя. — В: СБОРЯС, т. 58, ч. 4, СПб., 1894, с. 29]; по-различно в “Стѣго Исаїе пророка о вѣдущихъ лѣтѣхъ и о црѣвнѣмъ сказанїе и о ѡнтїхрета, иже хоцетъ вѣйти” — **А. Милтенова, М. Каймакамова**. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI в. — Старобългаристика, 1983, № 4, с. 70.

²⁶ “И придеть жена врѣжда соуци, от страны того града, идѣже стоа въ дни оны знаменїе, оу Пърника, и видѣвши своѣга врата матерїю соуци, и вивѣше прѣси своѣ, и младѣнца своѣго породить...” [“Видѣнїе Данила пророка о царѣхъ и послѣднихъ днѣхъ и о кончинѣ вѣка” — **П. С. Срећковић**. Цит. съч., с.10]; Вар.: “И придеть жена врѣжа соуци от страны того града, идѣже стоа въ дни они знаменїе, и видѣвши своѣго врата мртва соуца, и вѣвши прѣси своѣ, и младѣнца своѣго...” [“Видѣнїе Данила” — **П. А. Лавров**. Апокрифическїе тексты. — СБОРЯС, т. 67, ч. 3, СПб, 1899, с. 2—3].

²⁷ Повече за фолклорно-митологичните паралели към този мотив в сказанията виж тук (бел. 13) и в: **Т. Моллов**. Фолклорно-митологични представи в старобългарските сказания за раждането на Антихриста. — В: Първи международен симпозиум в памет на Йордан Иванов, Кюстендил, 4—7 окт. 1992 г. (под печат).

²⁸ Новг. Соф. събор, №1295, публ. от **Тихонравов, Пономарев, Гальковский** (т.1) и **Аничков** (вж. тук бел. 4).

²⁹ Според **Б. А. Рыбаков** (Язычество древних славян, М., 1981, с.11—30) корабът плавал от “Светите земи” или Египет към Константинопол и по пътя (!) сирял на Света гора, а преписвачът бил Даниил игумен, “паломник” в Ерусалим в 1107 г. Впрочем това се смята за съмнително дори в руските научни среди — вж. Словарь книжников., с. 438.

³⁰ **А. Калоянов**. Етничното усвояване на пространството, отразено в българския фолклор. В. Търново, 1986 (ръкопис на реабилитационен труд), гл. Трета — I. Света гора, с.145—150.

³¹ **П. Петров, В. Гюзелев**. Христоматия по история на България, С., 1978, т. 2, с. 454.