

ОБИЧАЯТ "СВЕЩЕНА ПРОЛЕТ" У ПРАБЪЛГАРИТЕ И МЕХАНИЗМЪТ НА ПРЕСЕЛЕНИЯТА ИМ В СЕВЕРНОТО ПРИЧЕРНОМОРИЕ И НА БАЛКАНИТЕ

Стефан Йорданов

Историческото битие на прабългарите в земите на север от Черно море е засвидетелствувано в изворите и чрез някои легендарни сюжети, два от които са особено популярни. Според единия кутригурите открили новото си поселище отвъд оттока на Мсотидското езеро, следвайки бягаща сърна, подгонена от младежи - ловци. Другият легендарен сюжет е Езоповският сюжет за "каращите се синове и снопът пръти", свързан с хан Кубрат. И двата са широко разпространени в мито-епическата традиция на различни народи, в това число - на древните народи, обитавали някога същия историкогеографски арсал - Северното Причерноморие. Несъмнено тук спадат легендите за преселението на кимерийците от Северното Причерноморие в Мала Азия под натиска на скитите - пример за повествование от първия тип, и Плутарховият разказ за скитския /?/ цар Скиур и неговите 80 сина.

Според разказа на Прокопий Кесарийски¹, явно предаващ народна легенда, респ. мит, обитавалите в този район хуни, наричани кимерийци, имали цар с двама синове. След смъртта на баща си, при лов, братята Утигур и Кутригур, както се именували синовете на този неназован цар, последвали една хвърлила се във водата на оттока сърна и така разбрали, че прехвърлянето на другия бряг е възможно. Сърната, след като достигнала до отвъдния бряг, веднага изчезнала, което подсказва, че това вероятно е зооморфно превъплъщение на божество, посло задачата да отведе братята до отвъдния бряг, до новите им поселища. Интересно и от значение е, че Утигур се върнал обратно и останал в родината си, докато Кутригур повел своите хора на преселение отвъд оттока. Съответно поданиците на единия и на другия брат присели имената утигури и кутригури. Тъй като Прокопий определено представя двата етника като обозначения на частите на една първоначално цялостна общност, то следва да се постави въпроса за природата на тези части и по силата на какъв механизъм те стават основа за формирането на два различни етноса.

От друга страна, Прокопий вероятно неслучайно назовава хуните, за които повествува в разказа си, кимерийци. Античната мито-епическа традиция съдържа подобен разказ, обясняващ кимерийските миграции, и може би тъкмо това обстоятелство или пък специфичната за византийските автори традиционност в използването на установилата се етнична номенклатура през античността, от която те активно черпели, води до отъждествяването на хуни и кимерийци. Но традицията за кимерийските миграции съдържа разкази, които са твърде специфични, макар и типологически близки до Прокопиевия разказ, следователно едва ли става дума за приспособяването на някакъв античен митологичен разказ. Най-характерен от разказите за кимерийските миграции е онзи у Херодот /IV, 11, ed. C. Hude/, който повествува как в навечерието на нахлуването на скитите у кимерийците възникнал спор дали да се воюва, с нашествениците или да се напусне страната; вождовете настоявали да се воюва, а народът - да се преселят. Неразбирателството /по време на общонародното съвещание/ довело до въоръжен сблъсък между разделите се на две равни части кимерийци, като загиналите били погребани при реката Тирас, където можело да се види гробницата на царете; след това кимерийците се преселили.

Вече имах възможността да изтъкна², че този разказ спада към митологичните разкази за преселение от типа *Ver Sacrum* /букв.: "свещена пролет"/, тип преселение, за който ще стане дума по-долу. Разказът има твърде много почти буквални паралели в такива отдалечени географски и исторически общества и техните мито-епически традиции, като ацтекският историко-епически разказ за конфликта между предводители и обикновения народ в навечерието на войната с Аскапоцалко; като повествованието на епоса за Гилгамеш за конфликта между войните и съвета на старейшините по сходен повод, и др.

Легендата, предадена от Прокопий, е между типичните легенди за откриване на родината на новоформирана се племенна общност, следвайки хода на животно - тип легенди, сравнително обстойно изследвани в литературата³. Типичен пример за този ред легенди в античната митоепическа традиция е митът за основаването на Илион /респ. Троя/, което било дело на един от първите троянски царе - Ил. Този мито-епически герой станал владетел след победата си в състезанията, уредени от царя на Фригия. Като награда му били дадени 50 новобрачни двойки, които

да предводителствува, и той ги повел, следвайки съгласно предсказанието хода на пъстра крава. Тя се спряла на хълма на Ате и там той основал града Илион /*Apollod., Bibl., III, 12, 3*/. В гръцката традиция подобен облик има и повествуването за основаването на Тива /*Apollod., Bibl., III, 4, 1*/, построена от Кадмос там, където следваната от него крава полегнала за почивка. Бихме могли да прибавим още - ако приведем изброяването на подобни сюжети у Ш. Велай⁴ - и разказът за Мантиней, доведен до мястото за основаване на едноименния град от змия; разказът за Хелен, основал Бутрот на мястото, където волът, избягал от олтара /едно ясно указание, че преселението се разполага в края на някакъв празник/, паднал изнемощял от раната и препускането; разказът за Полиб, воден при основаването на Платея от крава; разказът за Архелай, воден при основаването на Еге в Македония от коза, и разказът за мизо-фригийската миграция от Азия в Европа "в епохата на Лаомедон", водени от крава. В някои повестувания на античната традиция този сюжет съдържа и мотива за социоустойчивостта дейност на героя, водач на миграция - разделянето на града или страната на родове, курии, градове, както и самото конституиране на съответния етно-социален организъм с принадлежащите му територия и население.

Подобни легенди, в качеството им на етиология на миграционните движения в епохата на Великото преселение на народите и през ранното средновековие, се срещат често в изворите за този период. Така диво животно посочило пътя на вандалите през Гибралтар и те преминали от Испания в Африка; кошута превела франките през Майн, когато били преследвани от саксонците, и т.н. Сходни легенди съществуват у уралобайкайските народи. Унгарската етногонична легенда, предадена от хрониста Симон де Кеза, разказва за двамата братя Хунор и Мадяр, които последвали в преселението си от Евипатските земи към Меотида кошута, и там открили своите бъдещи съпруги - двете дъщери на княз Дула. В киргизка легенда пък се повествува как когато киргизкото племе било унищожено от враговете и от него останали само две деца - момче и момиче - дошла рогатата майка кошута, която ги отвела на другия край на света, от Енисей до Исък-кул - до новото отечество, в което момчето и момичето народили безброй народ. Самата легенда, разказана от Прокопий, има близки по време паралели у други средновековни автори с почти идентично съдържание. Приск /*ар. Iord., Getica, 121*/ разказва подоб-

на легенда за хуните. Созомен /*Patr. gr., vol. 67, col. 1404*; ГИБИ, I, 59/ също разказва типологически сходна легенда, отново за хуните, в два варианта, в единия от които преселниците са водени от вол, а в другия - от сърна. Агатий Миринейски /*Agath., Historiarum Libri, V*; ГИБИ, II, 185-186/ предава легендата без подробности, но със същата принципна схема и етническа атрибуция като Прокопий - сърна посочила пътя на хунските племена, наричани утигури и кутригури, които били дошли от планината Имай /Алтай/.

Следователно става дума за легенди, представляващи широко разпространено типологическо явление, твърде сигурно засвидетелствувано за прабългарите. На базата на този тип легенди се развиват някои близки по облик повестувания, в които мотивът за следване хода на животно излиза извън кръга на собствено етногоничните легенди, ставайки основа за формирането на друг тип легенди. В този друг тип легенди мотивът се преобразува в мотива за животното, посочващо пътя към нов живот, нова вяра или към бъдещия брачен партньор. Тук се отнасят някои средновековни западноевропейски рицарски легенди, християнската легенда за Евстатий и др. Този тип легенди в случая няма да ни интересуват.

Легендата за Кубрат и синовете му дължим на Теофан⁵. Според неговия разказ Кробат /както е предадено името от Теофан/, стоящ също начело на двусъставен социум /България и котрагите/, оставил петима синове, на които завещал да не се разделят, за да не робуват на другото. Но скоро след неговата смърт те се разделили и всеки повел на преселение онази част от народа, която предвождал. Батбаян останал в земите на прадедите си, а Котраг се заселил отвъд Танаис срещу него; останалите трима братя имали различни съдби - единият се подчинил на аварите в Панония; другият останал в Италия, а Аспарух основал Дунавска България. Изглежда, че към една легендарна сюжетна схема, съответно историзирана, са контаминирани историческите известия за реални събития, включително миграции. При това в разказа за мигрирането на Котраг, настанил се отвъд Танаис срещу останалия в бащината страна Батбаян се открива точно схемата на разказа на Прокопий за преселването на кутригурите отвъд оттока на Меотида, докато утигурите останали в първоначалните поселища. Разказът за преселението на Кубратовите синове обаче изтъква друга причина за събитието - това бил раздо-

рът между братята, който предвещава загуба на свободата на останалите в бащините земи. Тъкмо тази логика на събитията търси Теофан, разказвайки за покоряването на Батбаян от хазарите, следователно, той следва в това си обяснение логиката на митологичния разказ. Ние видяхме, че подобна е логиката на действие и в разказа на Херодот за кимерийците, макар там взаимозависимостта да е друга - там несъгласието между вождовете и народ е по повод проблема дали да се подчинят на завоевателя или не.

Мотивът, изведен като причина за преселението на братята у Теофан - раздорът между тях - е обяснен като следствие от неспазването на завещанието на техния баща, но в някои типологически близки митологични разкази това завещание е предадено с детайли, липсващи в повествуването на Теофан. Особено интересен и характерен е разказът на Плутарх. "Скилур - разказва Плутарх - който оставил 80 сина, преди смъртта си предлагал на всеки връзка копия, заповядвайки да бъде счупена; когато всички се отказали, той самият, измъквайки копията поединично, леко счупил всичките, обяснявайки на синовете си, че ако действуват заедно, те ще останат силни, а ако се разделят и враждуват помежду си, ще бъдат слаби"⁶. Аналогичен сюжет има и Езоповата басня "Селянинът и неговите синове", но в нея копията са заменени от пръти⁷. Тук мотивът за изпитанието на синовете е представен тъкмо с този детайл - трудната задача да бъдат пречупени сноповете пръти - който виждаме пресъздаден в чудесната картина на художника Димитър Гюдженов "Хан Кубрат и синовете му". И в двата антични разказа - на Плутарх и на Езоп - идейният акцент е морализаторският. Многобройни са вариантите на този сюжет у азиатските народи, в това число, тюркските и монголските⁸, което говори, че не случайно легендата се свързва с прабългарите - също като другите тюркски народи вероятно познаващи подобен сюжет, който именно е регистриран в историзиран вид у Теофан. При това, което е важно да се отбележи, в монголската легенда от този тип братята са също пет на брой, както и в разказа на Теофан.

Посочените разкази са изключително интересни, тъй като по метода на "етнологическата палеонтология" - ако перифразираме един израз на О. Шрадер - те позволяват да бъдат възстановени важни характеристики на социалната

организация на прабългарските племена. Измежду досега формулираните изводи в това отношение заслужава да бъдат приведени направените от проф. Ив. Добрев⁹. Според него двамата братя от легендата за Утигур и Кутригур са митологични герои - прародители и епоними в рамките на типичното за прабългарите дуално-фратриално устройство, отразено също така и в делението на прабългарите на черни или вътрешни /=утигурите/ и бели, сребърни или външни /=кутригурите или котрагите/. Според Ив. Добрев легендата за братята Утигур и Кутригур и данните за наличието на такова дуално диференциране на обществото свидетелствуват, че "в прабългарската племенна организация е имало следи от прастарата дуална система, широко разпространена у народите с по-примитивен обществен строй..."¹⁰, като тази дуална организация не била еквиполентна /равнополюсна/, а била диференцирана на господстваща и подчинена, т.е. на неравностойни дуални половини, откъдето пък произтичали представите за диаметрално и за концентрично устройство с главенстващата фратрия в центъра и с второстепенната - в периферията. Оттук - подобни реликти в социалната организация, административното и военното устройство на прабългарите, като разграничаването на външни и вътрешни боляри и административната подялба на българския саракт на вътрешна и външна области /последната - повторно диференцирана на ляво и дясно крило/. Към тези точни и твърде важни заключения трябва да се прибавят още някои елементи и специфики на социалната организация на прабългарите, добре отразени в интересувашите ни митоепически сюжети.

И при прабългарите, както и при останалите тюркски народи, редом с родово-племенната и общинната организация важна роля през военнорепубликанския и раннодържавния период от историческото им развитие играела т. нар. първобитна полововъзрастова стратификация на обществото¹¹. Този важен елемент от общественото им устройство и от институционалната система на потестарно-политическата им организация се долавя добре от сведенията, дължими на мито-епическия материал от типа на гореприведените легенди. Въпреки традиционното недоверие към този тип исторически източници, в случая те са с особена стойност, тъй като засвидетелствуват първобитната полововъзрасто-

ва организация в нейния по-архаичен вид в сравнение с исторически по-късните ѝ аристократизирани формирования.

Във връзка с това интересуващите ни легенди, привлечени към анализ, представляват особен интерес, най-вече поради факта, че те са класически повествования за преселения от типа *Ver Sacrum* /"Свещена пролет"/, които някога са служили като социално-нормативна митология за действителни миграции. Този тип митологични повествования и обслужваната от тях социална практика се свързват от изследователи като Ю.К.Поплински, К.Мак Коун и др. именно с функционирането в обществото на първобитната полово-възрастова организация¹².

Категоризиране на тези легенди като митове за преселение от типа "Свещена пролет" досега в нашата литература не е правено. Какво позволява една такава насока на диренията, какви са основанията за търсенето на типологическа близост между древноиталийските реалности от мита и социалната практика и отразените в анализиранияте предания явления от мита и социалната практика на прабългарите /доколкото с легенди от този тип историците на средновековието обясняват исторически реални преселения на прабългарите, добре засвидетелствувани от разнородни извори/? Във връзка с това - малко повече за италиятския обичай "Свещена пролет"¹³.

Италиятският обичай бил изграден от няколко ритуално-митологични комплекса, чийто механизъм се задвижвал периодично, в определени празнични дни, обикновено на Новогодишния празник, когато след зрелостните инициации юношите напускали родния социум и отпътували от територията му в търсене на нова родина и местопоселване. Според наличните изворови данни този тип миграции у италиятците /пицени, апули, вестини, пелигни, марси, умбри, волски, екви, херники и др./ се осъществявал по следния начин: При големи бедствия колективите на тези народи посвещавали на боговете всички деца и всички домашни животни, които щели да се родят през годината. Но докато през пролетта животните били жертвувани, то по "хуманни съображения", както твърди граматикът Фест /Fest., De verb., XIX, 379, s.v. *Ver Sacrum*/, подлежащи на жертвоприношение /sic!/ девойки и юноши не били убивани, а трябвало след достигане на пълнолетие да напуснат страната. Отиващите си младежи трябвало също така да отвоюват нови обиталища. Според Дионисий Халикарнаски юношите заминавали въоръжени /*ἑπλοῖς κοσμήσαντες*/, кое-

то според нас означава, че те поначало представлявали някакво въоръжено формирование, каквито били юношеските *Männerbünde*. Както се вижда, картината на този тип преселения в наличните изворови данни /срв. общ: Plin., Nat. hist., III, 110; Strab., Geogr., V, 4, 2; V, 4, 3; Ovid., Fast., III, 95; Verg., Aen., VII, 750;/ явно се опира върху една подложена на наивнорационалистично тълкуване древна митологична основа, в която се съдържал соционормативният модел на ритуалното поведение при зрелостните инициации и при следващите ги митологизирани и ритуализирани социогонични актове. Младежите изпълнявали практически онова, което им дали като модел на поведение древни митологични герои - прародители и епоними, които в своята митична биография преживявали период на инициационни изпитания, последван от задомяване и от основаване на ново домакинство, първоначално в непосредствена близост до поселенията на родителите си, а впоследствие все по-далеч. Митологичният модел несъмнено акцентувал върху креативните социогонични функции на божествените прародители - първозаселници в родината на социума, но едновременно с това той служел успешно и като ръководно начало за действителни преселения на преминалите зрелостните инициации задомили се юноши, които се установявали в нови поселения и там възпроизвеждали социалната организация на родния социум, от който се отделяли. Тези преселения стояли в основата на т. нар. вътрешна миграция на архаичните родово-племенни общества, а в определени исторически епохи играели важна роля и при миграциите на по-значителни разстояния. Ритуализираният характер на тези миграции в древността бил съвсем естествена тяхна специфика, и тъкмо тя в случая ни помага при категоризацията на данните на Прокопий за преселението на кутригурите отвъд оттока на Меотидското езеро. Но за да довършим описанието на италиятските миграции "Свещена пролет", нека да отбележим още, че те се провеждали, като бил следван хода на някакво свещено животно, което именно отвеждало преселническия колектив до новата му родина /или пък новата родина била в място, обозначено от боговете чрез леговището на някакво свещено животно/. Изселващите се били наричани "сакрани" /т.е. "свещени", в смисъл "посветени"/ или мамертинци /по името на бога Марс = Мамерс, покровител на младежите и на техните миграции/, като най-често водачи на преселенията били свещените животни на Марс - вълк, слен, бик

и др. Важно е да се отбележи при това, че тъкмо тези свещени животни - водачи давали и имената на някои от новите колективи. Така следвалите хода на вол бовиани получили названието си тъкмо по името на животното - водач / *bos*, *Gen. bovis* означава "вол"/, следвалите полета на кълвача младежи станали родоначалници на народа на писцените /*piscum* (лат.) - "кълвач"/, последвалите вълк младежи - родоначалници на народа на хирпиняните /от оскийската дума *hirpus* - "вълк"/ и т. н. Следователно един доскорошен *terminus technicus*, обозначаващ юношеските *Männerbünde* откъм една тяхна ритуално-култова характеристика, еволюирал в етникон; този етникон трябвало да обозначи формираните се при описания обичай дъщерни социални колективи, започващи след отделянето си от "метрополния" етно-социален организъм / в хода на тази специфична сегментация на родово-племенните общества/ да водят обособен социално-политически живот.

Практически в разказаното от Прокопий предание се открива моделът на същите ритуално-митологични комплекси, съставляващи обичая "Свещена пролет". Той имал важно място в социалната практика на прабългарите по време на тяхното историческо битие в Северното Причерноморие, когато те се намирали в състояние на повишена миграционна мобилност. Също както при италианските народи, и у прабългарите функционирането на обичая "Свещена пролет" било свързано с функционирането на първобитната полово-възрастова организация. Това е извод, който произтича от демонстрираната по-горе типологична общност на този род легенди, зад която вероятно стои общност в механизмите на социално-политически живот през родово-племенната и военнотемократичната епоха. Този извод произтича и от някои детайли в самия разказ на Прокопий.

Така например той е категоризирал основните персонажи в повествуването - епонимните герои Утигур и Кутригур - именно като младежи, което за нашия анализ е твърде важно. Тази тяхна категоризация говори също както в случая с италианската практика на преселения през т. нар. "Свещена пролет" за принадлежността им към възрастовата степен на юношеството. Изглежда и тук преселващите се били доскорошните юноши на социалния колектив, който ги излъчвал в миграция като негов демографски излишък. Утигур и Кутригур са представени от Прокопий като братя - синове на кимерийския владетел, т. е. ка-

то принадлежащи към един и същ социум - независимо от факта, че впоследствие те ще станат родоначалници на различни етнически колективи от родово-племенен тип. Ако се обърне внимание също така и на факта, че според разказа на легендата единият епонимен герой - Утигур - останал в старите обиталища, а другият - Кутригур, повел преселение далеч от тези стари обиталища, може да се приеме също така, че става дума изглежда не просто за преселение "Свещена пролет", но за негова разновидност от типа на минората. Миноратът, обстойно изследван от Дж. Фрейзър¹⁴, има също и свои историко-етнографски варианти, демонстриращи връзката му с функционирането на първобитната полово-възрастова организация.

От значение, с оглед поставения проблем е също така, че е възможно и да се определи ясно, защо тъкмо кутригурите, респ. техният епонимен митологичен прародител тръгват на преселение. Ако в италианските примери юношеските възрастови съюзи са институцията, реално ангажирана с механизма на провеждане на миграционните движения, би следвало да очакваме така да бъде и при прабългарите. Това формулирано въз основа на общи типологични закономерности предположение има изрично потвърждение в основното изворово свидетелство за преселението на кутригурите - разказа на Прокопий, който определя персонажите в него като младежи. Но това не решава изцяло проблема. Допълнителна подкрепа предположението получава още и чрез анализа на етнонима кутригури. Важно е да се припомни във връзка с това, че в няколко случая изворите ни предават този етноним във варианта **куртаргур** и под¹⁵. Още Маркварт приема формата **куртаргар** за правилната, изходна форма¹⁶. Този вариант на етнонима означава "народът /племето/ на вълците"¹⁷. Ако това етимологизуване е точно, то пред нас е едно "ликантропично" название, чиято роля като етникон е според нас вторично явление. Ликантропичната реинкарнация на юношите - ефеби е твърде често срещано явление, включително и сред тюркските народи, и съответно често явление са обозначенията на юношеската възрастова степен, респ. на нейния висш ефебски възрастов клас като "вълци" или "народ на вълците"¹⁸. Следователно в легендата за Утигур и Кутригур "ликантропичната" лексема **куртаргур** /=кутригури/ е обозначение на съответната възрастова степен. Така че в

преселение тръгват преминалите зрелостните инициации сфери - "вълци" /куртаргур/, също както това било при античните италиански народи, а остават в старите си поселения представителите на друг възрастов клас, може би също доскоро принадлежал на юношеската възрастова степен - утигурите.

Във връзка с тази възстановка на механизма на миграциите на прабългарите в Севернопричерноморските степи могат да се посочат и редица допълнителни доводи от по-общ характер. Така например преселението *Ver Sacrum* в социалната практика на тюркските народи изглежда също било свързвано с представата за следване на зооморфен водач. Може, например, да се помисли дали златната вълча глава от бойните знамена на Ашина и Чингис хан - тези предводители на "империя в движение", в миграция - не е била сакралният водач на преселения от типа *Ver Sacrum* - така, както се предполага преселение след зооморфни щандарти, вкл. ликоморфни, - при древните лувийци, което било "кодирано" и в техния етникон¹⁹. Следователно не е изненадващо ако в куртаргур е "кодирана" същата социална практика, следваща изяснения вече ритуално-митологичен модел, служещ за нейна социалнонормативна основа.

Впрочем в тюркската мито-епическа традиция е налице също така и функционирането на зооморфния образ на вълка като водач на миграции, респ. като указващ маршрута на военни походи или спасителен път в труден момент. Така именно вълкът е водачът на Огуз-каган в епоса "Огузнаме", когато той напредва с битки в нови земи, също както племената от италианския обичай *Ver Sacrum*. Подобни легенди имат също башкирите и др., а в татарската легенда от този тип вълкът е категоризиран и чрез цветовата си символика - това е белият вълк, "могъщият господар на гората"²⁰. Във връзка с последното е показателно, че кутригурите от Прокопиевата легенда, както стана дума, биват отъждествявани тъкмо с т. нар. бели или сребърни българи. В това отношение нека да припомним, че у тюркските народи белият цвят изгражда цветовия код на юношеските възрастови съюзи. Характерен пример е названието *aqöylü* у туркмените, което, както показва изследването на С. П. Толстов, било носено първоначално, в епохата на родовоплеменната архаика, от обитаващите в самостоятелни поселения юношески възрастови формирования, изпълняващи воински и граничарски задачи²¹.

Следователно у тюркските народи белият цвят спадал към социалната символика, бележеща феномена на юношеските *Männerbünde*, и в случая с т. нар. бели или сребърни българи, отъждествени с куртаргур, т. е. с "народа на вълците", това е допълнителен довод при верифицирането на възстановката на явлението.

Че едно название от типа на куртаргур, "вълците", представлява *terminus technicus* за обозначаване именно на мъжките съюзи, произтича също от факта, че в редица монголски и бурятски предания герой, преживял вълшебното детство във варианта му "отглеждане от вълк", става член на "вълчата глутница", заедно с млечните си "братя" от която извършва набези във вражеските територии и т. н., т. е. занимава се с типичните за юношеските *Männerbünde* военни начинания и подвизи. Така, такива герои преживявали митична биография, която по принцип била типична за индивидуалното развитие в системата на първобитната полово-възрастова организация. Обстоятелството, че митоепическото повествование съсредоточава вниманието си единствено върху тяхното индивидуално битие, не намалява ролята на общността, именно членството в която ги прави "вълци". От друга страна, тук от значение са правените в някои изворови свидетелства сравнения на воинската владетелска дружина с вълча глутница, което говори за генетичната ѝ връзка с архаичните ликантропни *Männerbünde*²².

Ако животното водач в прабългарската легенда, предадена от Прокопий, е сърната, то съществуват данни, че изглежда е имало сродни по типология легенди, в които животното водач изглежда е било бяла свиня - майка²³. Ако се съди пък по данните на Български апокрифен летопис за Испор цар, описан там като три години носен в крава и същевременно като населващ "цялата Карвунска земя", т. е. вероятно образ на митологичен водач на преселение от типа "Свещена пролет", то една друга реинкарнация на животното водач в прабългарските предания от този тип ще е кравата²⁴. Това влиза в унисон с данните на Агатий Миринейски, за които стана дума по-горе, макар в тях легендата да се свързва с хуните и макар животното водач да е волът, т. е. мъжката хипостаза. Бих се ограничил тук във връзка с въпроса за тези други варианти на животното водач и във връзка с вероятното съществуване и на други

прабългарски легенди за преселения от типа "Свещена пролет", да препратят към едно по-ранно свое изследване²⁵. Ако се съди по анализирания в него данни, този тип преселения имали своите ритуални водачи - т. нар. колобри, приемащи съответния зооморфен вид /вероятно на свинята/. И накрая - изглежда легендите от този тип имат и свое иконографско "илюстриране" сред графитите от българското средновековие. Става дума за интересно изображение от каменен блок, открит край с. Дължко, Шуменско²⁶. Върху него са представени две бягащи животни, най-вероятно тъкмо сърни, от които втората е спряла, представена е без глава, с врязани над шията две последователни стрели, сочещи нагоре. Според П. Петрова, сцената не е ловна, а ритуална, но аз си мисля дали тя не е илюстрация към мит от типа на Прокопиевата легенда, в разказа на която самият лов е вероятно също ритуален, с характер на инициационно изпитание, и в разказа на която превелата двамата братя сърна през водите на оттока на Меотидското езеро след преминаването му изчезнала, т. е. възнесла се; това възнесение може би е представено в коментираната сцена чрез стрелите, поставени на мястото на главата на сърната. Разбира се, предложената интерпретация не е напълно сигурна, но вероятността тази сцена да представлява иконографски вариант на Прокопиевата легенда е налице.

Трябва да се отбележи във връзка с това още, че в случая с прабългарската легенда редом с указанието за животното водач се запазва и названието, отразяващо ликантропния облик на юношеските Männerbünde, формиращи преселническия колектив. В някои повествования от този тип животното водач е всъщност зооморфно превъплъщение на бъдещия брачен партньор. Така в една персийска приказка /от цикъла "Хиляда и една нощ"/ се повествува как преследващ сърна ловец всъщност следва преобрази се в сърна вълшебница, която го отвежда към дома си в отвъдния свят, където отново се превръща във вълшебница и покорява младежа. Освен това ние видяхме по-горе, че едно класическо повествование за миграция от типа "Свещена пролет" като онова за основаването на Троя от Ил, е центрирано около преселението на колектив от новобрачни двойки. Не е трудно да се види също така, че тази отвеждаща към отвъдния свят вълшебница от персийската приказка всъщност е Великата богиня - майка, а ако припомним приведената по-горе киргизка ле-

генда, че разказът на подобни легенди за животното, водещо на преселение герои, влезли в брачни връзки или на които предстояло да сторят това, повествува и за брака на герои - прародители от началните времена на социогоничния акт. Изглежда в преданията от този тип трябва да видим митологичния социално-нормативен модел, по който били осъществявани индивидуални или "колективни" бракове.

Следователно, обичаят Ver Sacrum бил в единство с ритуалния акт на брака с девойчиния възрастов клас от противоположната фратрия. Най-показателна е в това отношение легендата за Хунор и Мадяр, според която водените от кошута герои се натъкнали на снахите и внуците на Белар, когато те лагерували в пустата без мъжете си в своего рода амазонски лагер; между тях се оказали и дъщерите на Дула, за които те се оженили. Впрочем, мотивът за брачния съюз, предхождащ или следващ обичая "Свещена пролет", присъства в българските коледарски песни - в онези, които според П. Юхас²⁷ развиват типологически сходни на коментираните легенди сюжети; в тях елен води героите - близнаци до обиталищата на техните бъдещи невести. Така е и в записаната от Елена Огнянова легенда за Играл и Богрил, публикувана за пръв път от П. Юхас²⁸. Следователно може да се предположи - най-малко доколкото на имената Играл и Богрил унгарският българист потърси прабългарски прототип в предположените от него изходни имена Угор и Булгар (т. е. самата легенда вероятно принадлежи на прабългарския субстрат в българския фолклор) - че и прабългарските легенди, отразяващи обичая "Свещена пролет", са съдържали мотива за брака на героите; мотив, в който животното водач също играло активна роля.

Заслужават по-социално разглеждане и алюзиите за преселение от типа "Свещена пролет", съдържащи се в Български апокрифен летопис. Тук ще отбележим само това, че носенето три години в крава /а не в кошница!/ е алюзия за битието на митологичния владетел в тригодишен възрастов клас, когато той е в статуса на дѣтншть, т. е. юноша²⁹. След Слав носеният в крава Испор цар е първият владетел в Дунавска България и ако Исай е поел функциите да бъде водач на българите /="третата част от куманите"/, то наличието в митичната биография на Испор цар на митологичен сюжет от аналогичен тип е все пак загатната в твърдението, че той също заселва "Карвунската земя".

Но също така, според нас и формулировката, че бог е отлъчил "третата част от куманите", говори за родовоплеменна сегментация именно чрез функционирането на системата на първобитната полово-възрастова организация; семантичната натовареност на образа на третата част от социума е сравнима според нас с онази на третия брат от митологично-приказните сюжети, именно комуто се налага чрез трудни изпитания да завоюва ново "царство" (често и чрез матрилокален брак далеч от родния социум, срв. митологичните повестувания за преселения от типа "Свещена пролет", при които преселването води и до откриване на обиталищата на съпругите, респ. на бъдещата нова брачна двойка). Този трети брат представлява следователно - чрез младостта си - персонифициран образ на юношеската възрастова степен, на базата на което третичността изглежда се развива в някои случаи в числов код на юношеството.

В Българския апокрифен летопис населването е функция на трима персонажи - на пророка Исай и на двамата първи владетели Слав и Испор³⁰. Те като че ли представляват в значителна степен еквивалентни в действията си герои и във връзка с това не може да бъде отминат фактът, че в редица традиции в началните социогонични времена, усвоеното пространство бива разделено най-често между трима персонажи. Така, в скитската етногонична легенда, предадена от Херодот /IV.7/ се разказва, че първият скитски цар Колаксай разделил страната си на три царства за всеки от синовете си; такова разделяне на познатия свят на три пехливийските източници приписват на Феридун, който предал на сина си Селма земите на Рим, на сина си Тур - Туркестан и пустинята, и на Иредж - Иран³¹. Възможно е в стоящия зад Български апокрифен летопис езически метатекст, респ. устна традиция, да е била налице подобна представа за разделянето на българското землище, усвоено при социогоничния акт, между трима, респ. двама герои първонаселници. Подобно предположение се подкрепя донякъде от факта, че единият от първите царе населници, Слав, носи име, стоящо в анаграматична опозиция на името Влас, активно използвано в българската фолклорна традиция и извън нея като термин от крупната географска номенклатура на българското землище и земите в съседство. Българското землище, съгласно текста на летописа, включва не само Карвунската земя, респ. земята "от Дунава до морето", но и

земите при реките Затиуса и Ереуса, намиращи се отвъд Дунава на север, и тези съставни части на общото народностно землище имат своите първонаселници - царете Слав и Испор, респ. пророкът Исай. Но силното християнизирание на българската историческа концепция, несъмнено вложена в Български апокрифен летопис, силното му насищане с християнска символика и образи променя значително тази концепция. И все пак, в облика на персонажите от паметника тъкмо при тези трима владетели /респ. светци/ се запазва категоризацията им като "населници", а в алузията за зооморфния вид на Испор цар, през най-същностно санкциониращия правата му върху властта ефебски период, се запазва вероятно и споменът за един от зооморфните образи, свързани от прабългарите с обичаи от типа "Свещена пролет".

Във връзка с всичко изложено дотук, може да се помисли дали в сведението Ананий Ширакаци за разселването на прабългарите в Северното Причерноморие и Прикавказието обозначаването на Олхонтор-блкар като "преселници" не визира формирането на този колектив тъкмо при миграция от типа *Ver Sacrum*. В. Златарски³² извежда името на тази прабългарска група от думата "улуг", означаваща "велик", но според нас съществува вероятност в този етникон да е запазен вариант на лексемата олган, която Й. Иванов видя в прабългарската титла олгу-таркан и за която предположихме, че е обозначаваща някога юношеската възраст³³. Така "преселническият" колектив на Олхонтор-блкар ще е бил формиран от доскорешните юноши, които напуснали първоначалните си обиталища по механизма на обичай от типа "Свещена пролет", от където дошло и окачествяването им като "преселници". Подобна интерпретация би могло да се даде и на сведението отново на същия източник, че "синът на Худбадр [= Хубраат?/] побягнал от Хипийската планина. Мойсей Хоренски пък говори за "преселниците Вхндур на Булгар /българина/ Вунд", а на друго място предава, че по времето на Аршак I възникнали "големи смутове във веригата на голямата Кавказка планина в земята на българите /Булгар/, от които много души, като се отделили, дошли в нашата земя..."³⁴. Интерпретацията на това изворово свидетелство отново като сведение за миграция от типа "Свещена пролет" е възможна с оглед на наличието в него на мотива за "смутовете", довели до преселението, доколкото, както видяхме, в митологичните

разкази с подобен характер е налице мотивът за конфликт или раздор в разделителното се впоследствие общество, което в резултат излъчило преселници.

Впрочем, що се отнася до мотива за "смутите", видяхме, че той присъства в Езоповския сюжет за неговорността на синовете на Кубрат, който следва близка логическа схема и който според нас също отразява някои специфики на обичая "Свещена пролет". Краткият разказ на Теофан, въз основа на който се възстановява принципната схема на легендата, вплетена в историзиран вид в повествуването на византийския историк, също е информативен в това отношение. Разбира се, акцентите в историзираната легенда са преместени върху други внушения: като цяло общността на братята - синовете на Кубрат - е могъща, но по силата на един задължителен обичай, какъвто видяхме че е обичаят "Свещена пролет", прилаган при екстремални ситуации, след зрелостните инициации трябвало да последват преселвания на предвожданияте от братята мъжки съюзи; вследствие на това общността била обречена на отслабване и робство. Морализаторската трактовка на легендата извежда на преден план мотивите за могъществото на общността преди разпадането и за слабостта ѝ след това, докато другите ритуално-митологични елементи на обичая отпадат или остават слабо отразени в разказа на легендата като неприсъщи на новата ѝ логична схема.

Логичната схема на митологичните разкази за преселения от типа "Свещена пролет" свързва предопределеността на преселението с външната заплаха за съответния социум, но не като причина за раздори от морален характер, а като един от характерните фактори, задвижващи механизма на сегментация на родово-племенния етно-социален организъм посредством звената на първобитната полововъзрастова организация; в резултат се разпаднало идеализираното единство на изградените от възрастови степени социум. Но тази митологична логика се оказала удобна за рационалистично морализаторско преизтъкуване, изявяващо и подреждащо в съответната причинно-следствена връзка неговорността в навечерието (или вследствие) на чуждо нападение или нашествие (представена като прокоба или причина за загуба на родината) и накрая - временната дезинтеграция на социума (от типа на римските сецесии) или действителната миграция на далечни разстояния. Така се получава една сюжетна схема с типологичен характер, която срещаме в много географски и

хронологически отдалечени мито-епически традиции, в това число и извън Стария свят, т. е. тя не представлява "странствуващ мотив", а отразява в сферата на духовната култура съществени характеристики на съответните общества. Акцентът в този тип митологични повествования върху поредицата от дезинтегриращи "смуте" и "раздори" като причина за някакво преселение, позволява да видим и във вече коментираните данни на Мойсей Хоренски за големите "смуте" преди преселението на българите към Армения, същото явление. Несъмнено и акцентуващият върху неговорността на братята - синовете на Кубрат - историзиран легендарен разказ, предаден от Теофан, е със същата типология и най-вероятно отразява обичай от типа "Свещена пролет". Еднаквата обосновка на събитията и в двата случая показва, че тези изворови свидетелства - на Мойсей Хоренски и на Теофан - не представляват описание на отразените в тях събития в неповторимата им специфичност, а тяхното регистриране чрез изяснените по-горе фолклорно-митологични матрици. Това стандартизиране на описанията станало възможно по силата на факта, че и в двата случая действувал един и същ механизъм на преселническите движения.

Изложеното е достатъчно да разкрие в някаква степен факта, че механизмът на серията миграции на прабългарите в Северното Причерноморие и при заселването им на Балканите, от кутригурите на Прокопий, до синовете на Курт/Кубрат/ се заключавал в обичая "Свещена пролет". В основата на този обичай стояло функционирането на един важен елемент от социалната организация на прабългарите - първобитната полововъзрастова стратификация. Съставена от институционализираните възрастови степени и групи на юношите, зрелите мъже и старейшините, в хода на сегментацията на етно-социалните организми на родово-племенната епоха тъкмо полововъзрастовата организация давала институционалната база за излъчването на миграционни колективи, формирани от вече преминалите зрелостните инициации юноши. Ето защо новформираните общности запазвали както самоназвание термините за обозначаване на юношеската възрастова степен, какъвто се оказва случаят и с прабългарският етнимон куртаргур, респ. кутригури.

Б Е Л Е Ж К И

1. Proc. Caes., De bello Gothico, VIII, 4; ГИБИ, т. II, с. 137-139. За вероятната взаимозависимост между разказа на Прокопий и данните на автори като Приск, Агатий, Миринейски и др., съдържащи аналогични легенди, вж. З л а т а р с к и , В. История на българската държава през средните векове. Том I, 1. София, 1970, с. 64 сл.

2 Вж. Й о р д а н о в , Ст. Още веднъж за т. нар. кимерийска миграция (за типологично общото в историческото развитие на древните общества от Стария и Новия свят). - В: 25 години Институт за чуждестранни студенти. Юбилейната научна сесия. Резюмета. София, 15-16.VI.1988 г., с. 236-237; Й о р д а н о в , Ст. Типология на държавообразователните процеси в древността (по материали от Балкано- Аннатолийския район от края на II - началото на I хил. пр. н. е.). Автореферат на дисертация..., Велико Търново, 1991, с. 35-37.

3 Вж. повече за тези легенди, с лит. и извори: Д о б р е в , Ив. Нови вести за прабългарите в панегиричната литература. - Старобългарска литература. Книга 11. София, 1982, с. 23 сл., бел. 11, с. 29 сл. и др.; Ю х а с , П. Тюрко- българи и маджари. Влияние на тюркско-българската култура върху маджарите. София, 1985, с. 380 сл.; Й о р д а н о в , Ст. Исторически корени на фолклорната традиция за възобновяването на Търновското царство. - Литературен вестник. Велико Търново. Година I, 14 - 27 септември 1990 г., бр. 9, стр. 4, 5.

4 Вж. Vellay Ch. Les Légendes du cycle Troyen. Monaco, 1957, p. 32 et p. 48, note 1.

5 Theophanes. Chronographia, ed. C. de Boor, L., 1883, I, p. 356; ГИБИ, т. III, с. 261- 262.

6 Plut., Regum et imperatorum apophthegmata, Σκίλοῦρος (Moralia, 174 F, ed. W. Nachstädt, W. Sieveking, J. B. Titchener, 1971).

7 Aesopus, Fab., 53, ed. A. Hausrath.

8 Вж. повече за разпространението на този сюжет у Л и с е в и ч И. С. Сюжет Эзоповой басни на Востоке. - В: Типология и взаимосвязи литератур Древнего мира. Москва, 1971, с. 280 сл.

9 Д о б р е в , Ив. Цит. съч., с. 23 сл., бел. 11

10 пак там, с. 25, бел. 11

11 Някои от наличните данни в това отношение съм анализирал в работата си "Бележки върху социалната организация на прабългарите", под печат в: *Studia protobulgarica at mediaevalia europensia*. В чест на професор Веселин Бещевлев. Велико Търново, 1992. От обилната литература върху сравнително непознатия за нашата историко-социологическа мисъл феномен на първобитната полово-възрастова организация в случая бих препратил само към едно изследване на С. П. Толстов, разглеждащо феномена по материал за тюркските народи. Вж. Толстов С. П. К истории древнетюркской социальной терминологии. - Вестник древней истории, 1938, N 1, с. 72 сл.

12 Вж. McCone K. R. Hund, Wolf und Krieger bei den Indogermanen. - In: Studien zum Indogermanischen Wortschatz. Hrsg. von W. Meid. Innsbruck 1987, s. 129; Л е в и н с к а я И. А. I и II Доватуровские чтения в Ленинградском отделении Института истории СССР АН СССР. - Вестник древней истории, 1986, N 2, с. 214-215.

13 За обичая "Свещена пролет" вж. повече, с извори и лит.: Bouché-Leclercque A. Devotio. In: ch. Daremberg, Edm. Salio. Dictionnaire des antiquités grecques et romaines, t. XII, 1892; Heurgon J. Trois études sur le Ver Sacrum. Bruxelles, 1957; Моммсен Т. Римская история. Ч. I. Москва, 1861, с. 76; Блаватский В. Д. Черты военной демократии в дорийском обществе. - В: Вопросы древней и средновековой археологии Восточной Европы. Москва, 1978, с. 5 сл.

14 Вж. Фрейзър, Дж. Фолклорът в Стария завет. София, 1989, с. 189 сл.

15 Срв. етника k.r.t.r.g.r.y Захарий Мелитински (Die sogenannte Kirchengeschichte des Zacharias Rhetor in deutscher Übersetzung herausgegeben von K. Ahrens - G. Krüger. Leipzig, 1899, s. 253; цит. по З л а т а р с к и , В. Цит. съч., с. 71-72; срв. Пигулевская Н. В. Сирийский источник VI в. о народах Кавказа. - Вестник древней истории, 1939, N 1, с. 144; Пигулевская Н. В. Сирийские источники по истории народов СССР. М.-Л., 1941, с. 81), етника курт у Ананий Ширакци (Патканов К. Из нового списка географии, переписываемой Мойсеем Хоренскому. ЖМНП, т. 226, 1883 с.

29; срв. Златарски, В. Цит. съч., с. 153;) и името куртугерматон у Константин Багренородни (De admin. imp., 170/40/5; ГИБИ, т. V, с. 199;). Вж. за тези имена също: Moravcsik, Gy. Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvolker in den Byzantinischen Quellen. Berlin, 1958, s.169 - 170, 171-172.

16 Вж. Marquart J. Die altbulgarischen Ausdrücke in der Inschrift von Catalar und der altbulgarischen Fürstenliste. - ИРАИК, XV, 1911, s. 12; Idem. In: Ung. Jahrb.m 9, 1929, s. 80 (non vidi). Срв. Moravcsik, Gy. Op.cit., s. 171-172

17 Вж. също: Симеонов, Б. Кутургури или кутригури. - Бълг. език, 1984, кн. 2, с. 158-159.

18 Вж. Eliade M. Initiation, rites, sociétés secrètes. Paris, Galimard, 1976, p. 186-188; Przyłuski J. Les confréries de loups-garous dans les sociétés indo-européennes. - Revue d'histoire des religions. Vol. 121, 1940, p. 137 ff.; Summers M. The Werewolf. London, 1933; Wikander S. Der Arische Männerbund. Diss. Lund, 1938, s. 65-66; Widengren G. Hochgottglaube im alten Iran Uppsala, 1938, s. 328 ff., 344; Липец Р. С. "Лицо волка благословенно..." (Стадиалные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях). - Советская этнография, 1981, N 1, с. 120 сл.

19 За така предположените лувийски миграции от типа Ver Sacrum вж. Cornelius Fr. Geschichte der Hethiter. Darmstadt, 1979, s. 62-63. За златната вълча глава от бойните знамена на Ашина и Чингисхан: Урманчиев Ф. Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе). - Советская тюркология, 1987, N 3, с. 68 сл.

20 Повече за тези легенди, с препратки: Липец Р. С., Цит. съч., с.124.

21 Толстов С. П., Цит. съч., с. 74-76.

22 Вж. Липец Р. С., Цит. съч., с. 129, 130, с препратки.

23 Това се предполага например от Юхас, П. Цит. съч., с. 426.

24 Български апокрифен летопис, глава 3. Цит. по: Иванов Й. Богомилски книги и легенди. София, 1970, с. 280 сл. = Стара българска литература. Том I. Апокрифи. Съставителство и редакция Д. Петканова. София, 1981, с. 294 сл. (превод на новобългарски език).

25 Вж. Йорданов, Ст. Исторически корени..., pass., където се поставя и въпроса за наличието на отражение на обичая Ver Sacrum в Български апокрифен летопис.

26 Издание на паметника: Антонова В. Средновековни лапидарни паметници с надписи и рисунки от Коларовградско. - ИИМ - Коларовград. Т. 3, с. 29. Срв. анализа му у Петрова, П. Някои видове раннобългарско писмо (По археологически данни). - В: Втори международен конгрес по българистика. София, 23 май - 3 юни 1986 г. Доклади. 21. Кирило-Методиевистика. Симпозиум. София, 1989, с. 305.

27 Юхас, П. Цит. Съч., с. 432 сл.

28 Пак там, с. 388 сл.

29 Срв. Добрев, Ив. Нови вести..., с. 30, бел. 29, където се обосновава възможността носенето на Испор цар "в крава" да е отглас от легендата от типа на разглежданите от нас. Ив. Добрев се опира в случая и върху наблюдението на М. Елиаде за типологичната близост между митовите за сърна водач и митовите за крава градооснователка. Вж. Eliade M. De Zalmoxis à Gengis-khan. Paris 1970, p. 135 ff. За лексемата дѣтишь в Български апокрифен летопис като обозначение на юношеския статус вж. Йорданов, Ст. За митологичната младост и мито-ритуалната ликантропия на прабългарския владетел: I. Цар Гордие-Чигочин от апокрифа "Сказание Исаево". - В: Историко-археологически изследвания. В памет на проф. д-р Станчо Ваклинов. Велико Търново, 1992 (под печат).

30 Български апокрифен летопис, гл. 2 - 3.

31 Този възстановен текст от пехливийската традиция цитираме по: Хазанов А. М. Социальная история скифов. Основные проблемы развития древних кочевников евразийских степей. Москва, 1975, с. 50.

32 Вж. Златарски, В. Цит. съч., с.157 - 159. Данните на Ананий Ширакаци: Патканов К., Цит. съч., с. 29

33 Иванов Й. Български старини из Македония. Фототипно издание. София, 1970, с. 19. Становището ни за лексемата олган като обозначение у прабългарите на юношеството: Йорданов, Ст. Бележки върху социалната организация..., pass.

34 История Армении Мойсея Хоренского. Новый перевод Н. О. Эмина. Москва, 1893, с. 55 - 56, 62.