

## МАГИЯ И РИТУАЛ В СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

**Николай Тодоров**

Изследването на менталните структури на човека от средните векове все още е перспектива пред българската историческа наука. Несигурността, с която тя пристъпва към разрешаването на тази немаловажна (дори базисна) задача е обусловена от следните причини: характера на изворовия материал; липсата на ясна концепция за същността на народната култура в този период, както и неправилна оценка на психологическите нагласи и възприятия на човека, живял в Средновековието.

Съществен елемент на народната култура през средните векове, пряко свързан с митологичното възприемане на света е вярата в магическото въздействие върху природните сили и различни одушевени или неодушевени предмети. Върху принципите на магията са изградени множество обичайно – обредни практики както в религията, така и в стопанският живот на българите от средните векове. Няма да се спираме подробно върху същността на магията, т.к. този въпрос е сравнително добре осветлен, а ще разгледаме нейната употреба в ежедневието на средновековните българи<sup>1</sup>. По същество магията представлява опит на човека по свръхестествен начин да влияе върху материални обекти, атмосферни условия, на себеподобните си и т.н. Дж.Фрейзър посочва, че магическите практики се изграждат на два принципа – подобие ражда подобие, или че следствията наподобяват причините, и, второ, че нещата, които са били в съприкосновение, продължават да действат от разстояние и след като физическият им досег е прекъснат<sup>2</sup>. Именно тези принципи виждаме дълбоко залегнали в обичайно – обредната система на българите дори до края XIX и началото XX в. Около практикуването на съответните магически практики се изграждат изключително строги правила, нарушаването на които ще доведе до неуспех. Същността на магическите практики се корени в желанието на човека, който живее в обстановката на колеблив и неустойчив баланс със силите на природата и изцяло зависи от тях, да опази всяко свое действие от случайност и неуспех<sup>3</sup>. Това може да доведе до най-страшния спътник на средновековния човек – глада. Макар и строго забранена от официалната църква, магията се оказва изключително жизнена и абсолютно прав е **М. Арнаудов**, като пише, че „*макар и църковните отци да анатемосват гадателите и магьосниците с цялата им лекарска, пророческа и жреческа мъдрост, все пак – по силата на оня психологически консерватизъм, който изобищо характеризира земеделското население – нито в средните векове, епоха на искрена набожност, нито в новата история, с великите завоевания на рационализма, черквата не е*



успяла да изкорени това, което обича да нарича „суеверие“<sup>4</sup>. На поредица от събори православната църква конституира своето отношение към различните магически практики. Св. Василий Велики приравнява занимаващите се с вълшебство с убийците и препоръчва същото наказание – да бъдат лишени от Свето причастие за срок от 20 години. Освен в различни послания на светите отци на църквата, вълшебствата и различните магии са забранени дори с решение на вселенските събори. В 61 правило на Пето – шестия събор (или известен още като Трулски, 692 г.) се посочва: *„предаващите се на вълшебство да подлежат на шест годишна епитимия“*, а тези, които упорстват в греха и не се покаяват, да бъдат въобще отлъчени от църквата. Въпреки предвидените строги наказания и заплахите, които църквата отправя, средновековните българи са продължавали да практикуват различните видове магии.

Неизвестен византийски автор ни е оставил едно изключително известие за истинския вид на християнството в империята: *„Огромна част от нас не знаят какво значи да си истински християнин, а дори когато знаят, не бързат да живеят, съобразявайки се с това; нашите свещеници се ръкополагат срещу пари; те, както и останалия народ, още преди брака влизат във връзка с бъдещите си жени; срещу подаръци църковните отци опрощават грехове и допускат до причастие; монасите, хвалеци се с девственост, без срам живеят заедно с монахини; ние не отмъщаваме за оскърблението на Божието име, заради което трябва да жертваме душата си, гадаем по икони, по срещи с хора по виковете на птици, по грака на врани; празнуваме календи, носим мартенски амулети, опитваме се да разберем бъдещето си, прескачаме горящ огън; носим талисмани на шиите си и гадаем със зърна. Добродетелта все повече и повече изчезва, а грехът се усилва“*<sup>5</sup>. Тази печална констатация в голяма степен е валидна и за българската средновековна действителност.

В изворите има изрични посочвания за практикуването на определени магии. В **Синодика на цар Борил** се налага антема на онези, които се занимават с „обаанием, вълхование и чародеяние“<sup>6</sup>. В **„Житие на св. Теодосий Търновски“** се споменава за монаха Теодорит, който лекувал с магия и чародейство<sup>7</sup>. От особена ценност са упоменаванията в апокрифните видения. След като е възнесен на северната страна, ап. Павел вижда *„Магьосниците, които даваха на мъже и жени омайно питие и вършеха вълшебства и не им даваха покой, докато умряха“*<sup>8</sup>. В **„Слово за Настасия черноризица“** се споменава за *„млади попове, които имаха висок сан, ядат и пият с магьосници, с отровители и други злоторци“*<sup>9</sup>. Най-достоверен извор за практикуването на различни магии представляват молитвите и заклинанията, изписани върху оловни пластини. За щастие, техният брой не е никак малък и са сравнително добре проучени<sup>10</sup>. Все още липсва опит за класификация на магическите практики, широко разпространени в средновековна България.



## Видове магическите практики в средновековна България

За да се направи приблизително точна класификация на магическите практики, разпространени в средновековна България, трябва да се обърне внимание на тяхното съдържание и функционалната им насоченост. Една част от тях са изпълнявани с чисто практическа цел – лекуване, подобряване на реколтата и т.н., други целят да навредят на определен човек или на негова собственост. При практикуването на различните магически практики се забелязва строга диференциация. Извършването на определени обреди, целящи да прогонят от човека причинителите на болестта, са приоритет на баячките, докато вредоносните магии се извършват от магьосниците и вещиците. В литературата по този въпрос не се прави особена разлика между отделните изпълнители на магиите и най-често се слагат под общ знаменател. Една такава постановка не позволява правилната реконструкция на този тип вярвания на средновековните българи.

На първо място ще се спрем върху образа на **вещицата**, който е сравнително добре документиран в изворите. В една апокрифна молитва са посочени способностите на вещицата: *„Каза вещицата: Аз дърво плодовито изкоренявам, женска младост връзвам и женска ненавист надвивам; приближавам се и ще вляза при човека като кокошка, като гълъбица, като змия. Аз хубави деца удушавам и затова ме наричат убилица“*<sup>11</sup>. В този откъс, освен различните възможности на вещицата виждаме и една твърде съществена част от нейният образ – способност за различни превръщания. За съжаление, в оригиналните средновековни извори нямаме подробна информация за механизма на превръщането във вещица, но за сметка на това е добре документиран в късния етнографски материал. Д. Маринов посочва, че жената може да се превърне във вещица, след като влезе в контакт със зъл дух, а след християнизацията с дявола, да не е прехвърлила 50 години и да е бездетна<sup>12</sup>. Самата трансформация също е описана от посочения етнограф и, поради изключителната ѝ важност, ще я предадем буквално:

*„На Велики четвъртък зима първото яйце, което е снесено от черна кокошка и то ако е снесено много рано, преди изгрев слънце. Това яйце ще носи под мишницата си, додето се излупи. Това пиленце заколва на пусто огнище, като се съблече гола-голеничка, и с тая кръв ще намаже всички стави. После се облича в нова никога не обличана или новоскроена и ушита риза; и така с кръвта престоява 40 дни; после пак в потайна доба отива при някоя воденица, в която витлото се обръща наопаки – наляво. После пак гола-голеничка, отива на керепи или на яза на същата воденица и се полива с приготвени самовилски билки, сварени в ново гърне и на пусто огнище и на огън от бял бодил. Тук тя се вече предава на дявола и като се полее със самовилските билки, дявола става за нея видим“*<sup>13</sup>.

В този текст се виждат няколко ключови момента, които стоят в пряка връзка с процеса на превръщане. На първо място, яйцето трябва да е снесено от **черна кокошка** на **велики четвъртък**, т.е. по времето на страстната седмица.



Тук виждаме връзката между християнството и наследената езическа традиция. Според църквата, страстната седмица е време на пречистване на човека, време на съпреживяване на кръстните страдания на Исус Христос. Като такова, то представлява време – граница, т.е. преход от хаоса към космоса и стои в пряка връзка с прехода от смъртта към живота. Отново срещаме бинарните опозиции живот – смърт, хаос – космос, характеризиращи митологичното мислене. Яйцето трябва да е снесено преди изгрев слънце – периода, в който властват демоничните сили. Всички тези условия способстват по-добрия контакт със силите, които трябва да предадат особените способности на вещицата<sup>14</sup>. От изключителна важност е и символиката на **пустото огнище**. То представлява пространство – граница и извършването на определения обред в него гарантира успеха на превръщането. Тези обреди позволяват преодоляването на границата между двата свята или нейното овладяване<sup>15</sup>. Макар и посоченото вярване да не е оригинално средновековно, е от особена важност, т.к. ни посочва общия механизъм на превръщането на жената във вещица и неговият архаичен характер не подлежи на съмнение. Като синоним на вещица се употребява и терминът **магьосница**. Това най-вероятно са лица практикували главно вредоносна магия. Към такова разбиране на техните функции ни насочва посоченото известие от Видението на ап.Павел<sup>16</sup>. В народното съзнание също се прави разграничение между магьосниците и практикуващите лечебна магия баячки. Последните сами се разграничават от магьосниците и смятали, че тяхната дарба е дадена от бога, а не е резултат от съприкосновение с дявола<sup>17</sup>. В средновековието широко разпространена е вярата, че магьосниците могли да приготвят различни любовни еликсири, които да повлияят на интимните отношения между хората.

В българската народна култура вещиците и магьосниците спадат към демоничните същества, произлезли от човека. В Средновековието се среща идеята, че нощно време вещиците се събират заедно на т.нар. нощни сборове. Податка за това вярване срещаме в Погодинов Номоканон, където се казва, че поп Йеремия играел на “верзеулову колу”<sup>18</sup>. Този израз не веднъж е разглеждан от изследвачите и затова има изказани множество противоречиви мнения<sup>19</sup>. Една част от тях считат, че *верзеулову* е изменена форма на името на римския поет Вергилий, който през Средновековието е смятан за магьосник. По-голяма част от тях се обединяват около идеята, че тук се касае за хорото, на което магьосниците получавали от дявола посвещение в новото си звание<sup>20</sup>.

Образът на магьосницата е резултат от демонизацията на жената през Средновековието и основа за това става библейското повествование за ролята на жената при грехопадението, както и цялостното религиозно отношение към нея.

Напълно противоположен в народното съзнание е образът на **баячката**. Практикуваната от тях магия спада към катартическия вид (по класификацията на С.Токарев)<sup>21</sup>. Тази магическа практика е добре засвидетелствана в изворите. Голяма част от намерените по археологически път оловни плочки с молитви или запазените в по-късни ръкописи молитви се доближават до баилните текстове<sup>22</sup>. В „Беседа” на презвитер Козма се предупреждават християните, че



„дори да видите еретик, че изгонва бесове, че лекува слепи и възкресява мъртви, не вярвайте...почитат своето учение и баят някакви басми, както ги учи да бръщолевят техният учител – дявола”<sup>23</sup>. В посоченото известие от житието на св. Теодосий Търновски се споменава за монаха Тиодорит, познавал лечението най-вече с баене<sup>24</sup>.

Баячките са обособени в отделна социална категория. Според Д.Маринов „...всички тия лица, които боравят с магьосаните билки, със заклинанията, с магиите, някога са съставлявали, па и днеска съставляват едно съсловие, отделено от другите хора”<sup>25</sup>. Според народните вярвания тази способност се придобива чрез предаване, а понякога тя се получава по свръхестествен път. Макар да е заемала гранично – медиативно място в социума, баячката не е била изключена от него, т.е. тя е споделяла универсалната за средновековното общество християнска доктрина. Баячката е имала съзнанието за съществуването, освен на враждебни отвъдни сили, още и на доброжелателни могъщи християнски богове и светии. Тъй като те принадлежат изцяло на „чуждия” свят, естествено е да се използват като посредници в борбата на човека срещу злото<sup>26</sup>. В структурно отношение баенето се състои от три елемента: а) обреден реквизит – магическо вещество, което придава и усвоява свръхестествения потенциал на обредността б) обредно действие на субекта (баячката) в) заклинателна формула, съпътстваща магическото действие на субекта<sup>27</sup>.

Обредът, предхождащ същинското баене, е гадаенето. С него се цели определяне на болестта, степента на заболяването, нейния причинител и материалния израз на болестта. Необходимостта от получаване на материален болестен отпечатък във връзка с лекуването, трябва да се търси в примитивната вяра в равенството между материя и изображение. Според старо народно вярване всяко нещо губи силата си, ако бъде изработено в подобен образ или мярка. Материализирана чрез фигуративно изображение и обезсилена, всяка болест е подчинена на съответния извършител на акта и може да бъде изведена от човешкото тяло с помощта на различни имитативни и апотропейни средства. Така при леенето на куршум оловната фигурка, отъждествена с болестта, се закопава в земята на кръстопът, хвърля се в течаща вода, нарязва се и се разхвърля в четирите посоки на света<sup>28</sup>. В една апокрифна молитва против бодж се препоръчва на болния да вземе късче коноп и да го завърже на 3 и 9 възела и да го хвърли в р. Йордан с думите: „Ако не бе провидял господ, умираше раб божии (името). В името на отца и сина и светия дух, днес и завинаги и вечно”<sup>29</sup>. Трите основни процедури по време на ритуала могат да се обобщат така: а) създаване на материализиран образ на болестта; б) изваждане на болестта; в) окончателно отстраняване и прекъсване на възможността да се завърне<sup>30</sup>.

Обредният лечителен акт преодолява границата между усвоеното и неусвоено пространство. Според народните представи свръхестествените болестотворни сили пребивават в неусвоеното пространство. Появата им в усвоената сфера винаги е придружена с отрицателно въздействие върху нейните обитатели. Присъствието им в противоположната страна нарушава бинарната опозиционна



хармония, в резултат на което се проявява отрицателният болестотворен ефект. Преминаването на болестта от усвоеното в неусвоено пространство става посредством инициатор в лицето на божеството. Обратния път – връщането, тя изминава с помощта на медиатор (баячката). Последната, като такава, стои на границата на реалното и иреалното. Тя има способността да направлява свръхестествените сили от неусвоеното пространство. Това се постига с помощта на магическия обред<sup>31</sup>. Съществена роля в прогонването на демоничната сила играе реквизитът на баячката. Това са предмети, които изначално притежават или получават по време на обряда голям апотропеен заряд. Най-често се употребяват камъчета с различен цвят и форма, железни сечива и оръжия, а основните субстанции са огън и вода<sup>32</sup>. Множество автори виждат в обредните действия и поведението на баячката по време на магическия акт реликти от старобългарското шаманство<sup>33</sup>. След приемането на християнството основните действащи лица в молитвите и въобще магическите действия стават светците, Богородица, Христос.

Появява се нуждата за предпазване от болестите да се изисква закрилата на някой светец. Най-широко е разпространена вярата в лечебната сила на св. безсребърници Козма и Дамян. Баячките са виждали в християнските обредни текстове една и съща функционална плоскост със своите магически действия и слова и са намирали за уместно използването на някои, макар и трансформирани до неузнаваемост, християнски герои и лечебни техники<sup>34</sup>. В дните на отделни светци, считани за покровители на различни болести, се извършвали определени обреди. Например за покровител на чумата се смята св. Харалампий (10.02). Иконографският канон го изобразява като нейн мъчител<sup>35</sup>. В тези обредни действия се забелязват останки от изключително устойчиви езически вярвания. Те видимо се запазват през цялото Средновековие и въпреки труда на много поколения църковни отци, продължават своето съществуване.

Особено практикувана през средните векове е **метеорологичната магия**. Тя е една от най-архаичните и, в същото време, най-устойчивите магически практики. С християнизацията езическият характер се запазва, като се променя само обредно-религиозната форма, съобразно църковното учение. Въведена била практиката да се извършват молебени. За този нов, чисто християнски обред се споменава в Отговорите на папа Николай I, където четем, че *„молебените са най-доброто средство за измолване на дъжд, особено ако са съчетани със специален пост“*<sup>36</sup>. В „Похвално слово за Евтимий“ от Григорий Цамблак се отбелязва, че по време на тежка суша Евтимий организирал молебенно шествие и след горещите му молитви към бог *„признаци дъждовни се показаха на небето, вятърът задуха от северните хребети и донесе облаци като пълни мехове. И щом светецът влезе в града, веднага заваля дъжд, не внезапно и стихия, а тих и напоителен. И не престана да вали, докато не наля плодовете и не ги предаде на зреене“*<sup>37</sup>. Централна роля в средните векове, в извършването на обредите започва да играе свещеникът. Интересно е да се проследи как се трансформират функциите и образът на езическия жрец в християнския духовник.



Обредната процесия е замислена като християнски празник и участието на свещеника я врежда между другите правоверни церемонии. Той участва в нея не само като служител на църквата. В очите на народа свещеникът притежава, благодарение на молитвата и литургията си, някаква тайнствена власт над елементите, може да заповядва на ветровете и дъждовете и да върши това, което се приписва на магьосника – заклинател<sup>38</sup>. Обикновеният човек разглежда молебена не като средство за омилоствивяване на бога, а като чисто магическа практика, целяща да го принуди да даде нужния дъжд. Като основен причинител на различните природни бедствия се сочи дяволът. За това свидетелства запазената молитва против вреден дъжд, в която се призовава помощта на Богородица и светата Троица да отблъснат „*дявола от реките, за да няма той власт над християнския труд, унищожавайки го с буен дъжд*“<sup>39</sup>.

Освен вече посочените примери на магия, в средновековните извори се сблъскваме с още няколко вида, а именно „**чароденияне, вражески влъшвания и плодов влачения**“. И трите магически практики са посочени в Бориловият синодик<sup>40</sup>. Каква е била тяхната същност разбираме от проучването им в етнографската литература. Предполагаемият произход на думата *чароденияне* е от славянската лексема *чара*, със значение на магическата сила, която си приписвали жреците, и която можели да използват, както за предотвратяване на зло, така и за неговото причиняване<sup>41</sup>. Когато жрецът употребявал магическата си сила за лечение на болести и упражнявал катартическа магия, той бил наричан *врач* – дума, която и в съвременните славянски езици (например руски) означава лекар<sup>42</sup>. Произходът на другите два термина обозначаващи практикуването на определен род магия има по сложен характер. Те са споменати в онази част от синодика, в която се налагат анатемите на извършващите определени обреди на 24.VI – денят на рождението на Йоан Предтеча или известен сред народа като Еньовден. Според запазената традиция, в нощта преди 24.VI събраните билки притежават особена магическа сила. Тяхното събиране става след като се извършат определени магически ритуали, които целят да засилят магическия им ефект. Характерът на Еньовденските мистерии е добре изследван в етнографската наука, затова тук ще се спрем на някои чисто теоретични проблеми. На първо място стои въпросът за магическите практики, изпълнявани в нощта срещу 24.VI. Обредното действие се изразява в обиколката на нивата и краденето на най плодовитите класове или в обирането на росата от съседната нива и пренасянето ѝ в тази, в която трябва да се пренесе плодородието<sup>43</sup>. Тези обреди се извършват в определено време – преди изгрев слънце – и са съпроводени с определени магически думи – заклинания. Обредното време се подбира с оглед на възможността да се благоприятства влияенето върху заобикалящия свят и датата 24.VI. като лятно слънцестоене е подходяща като такова (т.е. време на преход). В случая се касае за обреди, целящи „увеличаване на личното благосъстояние“ (по израза на М. Арnaudов), поставени на чисто магическа основа<sup>44</sup>. Характерно за този тип магически обреди е, че не се цели предразполагане на свръхестествените сили да окажат помощ за увеличаване на плодородието,



или да го измолят от тях, а се опитват да ги принудят да извършат това. В тази особеност се корени и същността на второто действие по време на обряда – заклинанието. За разлика от молитвата, която изпросва благоразположението на отделни светци или на Христос, заклинанието има по-императивен характер. То е насочено не само към светеца или определения християнски персонаж, а и към всички духове и демонични същества, присъстващи в съзнанието на средновековния човек. След казаното дотук става ясно, че „влъгшвения и плодов влачения“ спадат към аграрната магия и са пряко свързани с желанието на човека за белег, който от своя страна ще го спаси от най-големия му враг – гладът.

Наред с изпълняването на различни магически обреди, в средновековна България широко са разпространени и други магически практики, като носенето на **амулет**и и въобще, вярата в апотропейните свойства на определени предмети. Този тип вярвания са добре документирани по писмен и археологически път. В езическия период употребата на талисмани е широко засвидетелствана сред прабългарите<sup>45</sup>. След приемането на християнството най-често те представляват цитати от Светото писание, изписани върху олово или хартия, и са носени под формата на различни накити. Д. Петканова определя тези текстове като молитви – муски и прави неправилната констатация, че са „израз на сляпо суеверие, без литературна стойност“<sup>46</sup>. Ако те бъдат разглеждани като литературни паметници, една такава констатация може да се окаже адекватна, но ако се разглеждат в тяхното чисто психологическо предназначение и културни функции, тя вече не е. Макар и непризнати от църквата и забранявани от нея, те заемат много важно място в менталността на средновековния българин. За тази им роля съдим и по публикуваната от Т. Тотев оловна пластина с цитат от Псалтира, поставена върху тялото на мъртвеца при погребение<sup>47</sup>. Не е задължително амулетът да бъде под формата на цитат от Светото писание. Той може да представлява и определен предмет, който поради произхода си или особената символична стойност притежава определен апотропеен заряд. Функцията на амулет изпълнява и носенето на християнския кръст. Основополагаща за съществуването и широкото разпространение на амулети и талисмани в средновековна България се явява вярата в магическото свойство на словото. За митологичното мислене е характерно, че и самото изписване на името на божеството вече представлява магически акт. В основата на отношението към словото като към магическа сила се явява неконвенционалната трактовка на езиковия знак, т.е. представата, че думата не е условно обозначение на предмета, а негова част<sup>48</sup>. Сакралната стойност на текста и материалът, върху който е изписан (в нашият случай олово) гарантират неговите предпазни свойства. В запазена молитва срещу вятър (условно наречена така, т.к. в нея се изреждат множество болести и стихии, от които трябва да предпазва) се казва *„Който иска да я носи при себе си честно за спасение, и за изцеление, и за живот, и за здраве във веки веков, амин“*<sup>49</sup>. Разгледаните амулети могат да бъдат причислени към вербалната магия.



Практикуването на различни магии през средните векове би следвало да се разглежда като остатък от митологичното мислене на човека от тази епоха. Това е съществен елемент от средновековната народна култура, който ѝ придава определен характер и позволява по прецизното дефиниране на проблема. В магията се отразява надеждата на средновековния човек за по-добър живот и опит за бягство от детерминираното му битие. Чрез въздействието върху природните сили или болестите той се опитва да преодолее фатализма, който без друго е дълбоко вкоренен в неговото съзнание. Посочените примери на практикувани магии имат за цел да ни илюстрират един доста сериозен дял от ежедневието на средновековния българин. В настоящата статия са направени само частични наблюдения, които ще бъдат продължени в едно следващо изследване.

### БЕЛЕЖКИ

<sup>1</sup> Относно същността на магията виж: **Фрейзър, Дж.** Златната клонка. С., 1984; **Токарев, С.** Същност и произхождение на магии. – В: Изследвания и материали по вопросам первобытных религиозных верований. М., 1959.

<sup>2</sup> **Фрейзър, Дж.** Цит. съч., с. 21–22.

<sup>3</sup> **Гуревич, А.** Средновековният свят: култура..., с. 240.

<sup>4</sup> **Арнаудов, М.** Студии върху българските обреди и легенди. С., 1971, с. 9.

<sup>5</sup> **Шнитер, М.** Молитва и магия. С., 2001, с. 78–79.

<sup>6</sup> Старобългарски страници. Антология (под редакцията на проф. П. Динеков). С., 1968, с. 433.

<sup>7</sup> **Киселков, В.** Св. Теодосий Търновски. С., 1926, с. 35.

<sup>8</sup> СБЛ. Т. I, с. 233.

<sup>9</sup> СБЛ, Т. I, с. 248.

<sup>10</sup> **Петканова, Д.** Фолклорът в апокрифните молитви. – Български фолклор, 1976, № 2; Изключителен принос в проучването на молитвите на оловни плочки има **Попконстантинов, К.** Епиграфски паметници. – В: Сб. Перник, 2, С., 1983; **Константинова, В., К. Попконстантинов.** Апокрифна молитва от Хв. върху оловна пластина. – В: Die Slavischen Sprache, Band 13, 1987, s. 45–54; **Дуйчев, И.** Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, с. 249 и сл.

<sup>11</sup> СБЛ. Т. I, с. 321.

<sup>12</sup> **Маринов, Д.** Избрани произведения. Т. I. С., 1981, с. 307.

<sup>13</sup> **Маринов, Д.** Цит. съч., с. 307.

<sup>14</sup> Въпросът за граничното време и пространство са добре разработени в **Георгиева, Ив.** Цит. съч., с. 69 и сл.

<sup>15</sup> Пак там, с. 74–78.

<sup>16</sup> Тук се има предвид цитираното вече известие, виж настоящата работа с. 6.

<sup>17</sup> **Гоев, А.** Обредното лечение чрез баене в българската народна медицина. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. С., 1989, с. 132 авторът дава и подробна библиография;

<sup>18</sup> **Георгиев, Е.** Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, с. 226.



<sup>19</sup> По-подробно за спорните моменти виж: **Калоянов, А.** Българското шаманство. С., 1995, с. 250.

<sup>20</sup> **Василиев, Ас.** Цит. съч., с. 75, където са посочени и обобщени и другите мнения в историографията.

<sup>21</sup> На **С.Токарев** принадлежи една от най-стройните класификации на магическите практики. Авторът разделя магиите на видове и типове, като обособява следните видове: вредоносна, военна, любовна, лечебна, стопанска, метеорологична и второстепенни магии. Типовете магии са: контактна, инициална, парциална, имитативна, апотропейна, катартическа. В настоящата работа авторът се придържа към тази класификация. По-подробно виж, **Токарев, С.** Цит. съч., с. 21 и сл.

<sup>22</sup> **Дуйчев, И.** Проучвания върху средновековната българска история и култура. С., 1981, с. 249–257.

<sup>23</sup> **Гоев, А.** Цит. съч., с. 126.

<sup>24</sup> **Киселков, В.** Св. Теодосий Търновски, с. 35.

<sup>25</sup> **Маринов, Д.** Цит. съч., с. 339.

<sup>26</sup> **Шнитер, М.** Цит. съч., с. 49.

<sup>27</sup> **Гоев, А.** Цит. съч., с. 147.

<sup>28</sup> Пак там, с. 136.

<sup>29</sup> **СБЛ. Т. I,** с. 306.

<sup>30</sup> **Гоев, А.** Цит. съч., с. 149.

<sup>31</sup> Пак там, с. 146.

<sup>32</sup> За употребата на обредни предмети виж: **Маринов, Д.** Цит. съч.; За обредната роля на водата и огъня **Георгиева, Ив.** Цит. съч., с. 67–69.

<sup>33</sup> **Калоянов, А.** Цит. съч., с. 39 и сл.

<sup>34</sup> **Шнитер, М.** Цит. съч., с. 49.

<sup>35</sup> **Василиев, Ас.** Социални и патриотични теми в старата българска живопис. С., 1973; **Маринов, Д.** Цит. съч., с. 492–493.

<sup>36</sup> Извори за българската история. С., 1960, VII (=ЛИБИ, Т. II), с. 101.

<sup>37</sup> Старобългарски страници. Антология, с. 276.

<sup>38</sup> **Арнаулов, М.** Цит. съч., с. 171.

<sup>39</sup> **СБЛ. Т. I,** с. 311.

<sup>40</sup> **Арнаулов, М.** Цит. съч., с. 241.

<sup>41</sup> **Панчовски, Ив.** Пантеонът на древните славяни и митологията им. С., 1993, с. 207.

<sup>42</sup> Пак там, с. 207.

<sup>43</sup> По-подробно за същността на обредите на Еньовден виж: Етнография на България. С., 1985, с. 128 и сл.; **Арнаулов, М.** Цит. съч., с. 235 и сл.

<sup>44</sup> **Арнаулов, М.** Цит. съч., с. 256.

<sup>45</sup> **Бешевлиев, В.** Първобългарите. Бит и култура. С., 1981.

<sup>46</sup> **Петканова, Д.** Фолклорът в апокрифните молитви. – Български фолклор, 1976, №2, с. 30.

<sup>47</sup> **Тотев, Т.** Реминисценция на стихове от Псалом 67 в гръцки заклинателен надпис от Преслав. – В: *Studia protobulgarica et mediaevalia europensia*. В чест на проф. В. Бешевлиев. В. Търново, 1993, с. 183–189.

<sup>48</sup> **Мечковская, Н. Б.** Язык и религия. Лекции по филологии и истории религий. М., 1998, <http://psylib.org.ua/books/mechk01/index.htm>

<sup>49</sup> **СБЛ. Т. I,** с. 310.