

ЙОСИФ МОРОЗ (София)

НЯКОИ ОСОБЕНОСТИ НА ПОХВАЛНОТО СЛОВО ЗА МИХАИЛ ВОИН ОТ ПАТРИАРХ ЕВТИМИЙ ТЪРНОВСКИ

Според българските учени Михаил Воин е историческо лице и негов праобраз би могъл да бъде княз Борис-Михаил (852–889)¹. Вероятно някои епизоди от неговия живот са дадени в „Проложното житие“, отнасяно към XIII в.² Ако съдим по всичко, най-късно е „Похвалното слово“, което някои учени датират към XIV в.³

Но в нашата задача не влиза уточняването на хронологията на това произведение, както и въобще въпросите, свързани с появата, разпространението и историята на откриването на този паметник. Съществуват немалко солидни трудове, трактуващи различните страни на историята на текстовете, от които последен по време очевидно е докладът, прочетен съвсем неотдавна на V международен симпозиум „Търновска книжовна школа“⁴.

В тази разработка се прави опит да се покажат митологическите корени на „Житието“ и на „Похвалното слово“, да се направи семантичен анализ на героите и да се проследи еволюцията на структурата на тези литературни паметници.

„Словото“ се състои от три отчетливо разграничаващи се части. Вниманието на изследвачите е било главно привличано от третата част, по-малко от втората и съвсем рядко от първата, където Евтимий прославя празника Въведение Богородично в храма и механически присъединява своите похвали на Богородица към разказа за достославното житие на Михаил Воин.

Изглежда по-удобно е анализът да започне именно от чудото на Михаил със змея, още повече че този сюжет е разгледан в много от трудовете. Сред тях следва специално да отбележим работата на Б. Николова, където се дава всестранин анализ на двата текста в историкотопонимичен разрез, а също така и литературата по въпроса⁵. Освен това третата част представлява кулминацията на житието на Михаил, като

разкрива основните семантически колизии на сюжета и по този начин дава възможност за по-пълнен анализ на първите две части.

Важно е да отбележим, че чудото със змея възхожда към някаква много стара устна традиция, широко разпространена сред много народи, и имаща в основата си космогоничните представи на човека за борбата между доброто и злото начало, за смяната на годишните времена и съответните изменения в живота на социума. По-късно мотивът за змееборца се оформя в крупни митологични системи, прониква и в християнството и вероятно е зафиксирал в литературна форма не по-късно от IX в.⁶ Най-пълно идеята за „мъжа-воин-змееборец“ е въплътена в образа на Георги Победоносец, чиито функции в агиографията и християнската иконография са получили широко развитие в диапазона от местен мъченик до вторично митологизирано божество с явни езически признаци на покровител на урожая и добитъка. Този образ се разглежда като наследник на слънчевите божества — Ярило, Перун, Дажбог и Хорс. Някъде от XIII в. в славянската иконография Георгий-змееборец започнал да измества образа на Георгий-воин и по-нататък в народната традиция той все повече придобива чертите на народен застъпник.

Така сюжетът с Михаил Воин се присъединява към реда на подобни християнски светци-воини — св. Теодор Стратилат, св. Теодор Тирон, св. Меркурий, св. Христофор и др. Към тази група по всички данни можем да присъединим многочислените епически и митологически герои-змееборци, сред които в южнославянската традиция следва да отбележим Крали Марко, Груйо, Секула, Милош, Янкула и пр., а в източнославянската — Добриня Никитич, Альоша Попович, Михаил Потук, Иля Муромец и др.

Затова, когато говорим за християнските мъченици — воини-змееборци, трябва да имаме предвид, че е важно не това, дали те са исторически личности, а това, какво е направила от тях църквата и какво идейно съдържание е влагала на различните етапи от развитието на представите за тях. Например в образа на Михаил Воин отчетливо се виждат само двете последни функции от трите характерни за светия воин: мъченик-воин-змееборец. И вече пристъпвайки към анализа на текста, следва все пак да направим уговорката, че „Словото“ и „Житието“ се различават текстуално съществено. Патриарх Евтимий е отхвърлил това, което е смятал за ненужно и непонятно, и обратното, внесъл свое и ново в текста на житието. За удобство при анализа ще се ползваме от двата текста едновременно, без да отбелязваме всеки път дали това е при Евтимий или в „Житието“.

Третата част започва с това, че умореният след подвига и пътя Михаил заспива около едно езеро. Слугата вижда недалеч от езерото дим и тръгва натам с цел да приготви за господаря си храна. Там той намира плачеща девица, която му обяснява, че в езерото живее лют змей, комуто е предназначена за жертва. Слугата съобщава за това на Михаил, последният влиза в бой със змея и го побеждава. Предавайки девицата на нейните

родители, както пише Евтимий, Михаил „...утвърди тогава цялото население на този град, за да пребивава в страх от бога и да съхранява напълно неговите заповеди“⁷.

Нека се спрем на семантиката на главните действащи лица при езерото. В редица устни традиции героят въпреки предупреждението на девицата за лютия змей е готов да се сражава с него, но в очакване заспива на нейните колене. Появява се змеят, тя напразно буди героя, но той се събужда едва когато сълзите ѝ падат на лицето му и го парват. В житието присъства слуга, който решава да приготви вечеря на огъня до девицата. По време на разговора с нея вечерята изгаря и това става причина Михаил да узнае за девицата и да приеме решението да влезе в бой.

В този епизод се проследяват няколко сюжетни линии. Известно е, че заспиването на героя пред бой със свръхестествено същество е всъщност временната смърт на първия, превъплъщение, инкарнация в света на мъртвите, хтоническите божества и демоните. Изгорялата, несъедобна за човека храна е храната на мъртвите, огледално отражение на храната на живите. Огънят пък като символ на жертвеника също е атрибут на пътя към света на мъртвите, стъпка при посвещаването в онзи свят, в придобиването на нова сила, способна да противопостави на враждебните. Същото се отнася и до обредите на изгаряне или изпичане. Деметра тайно крие Демофон в силата на огъня; Тетида иска да унищожи смъртната природа на Ахил и да му даде безсмъртие, като го държи също в огъня; от горещата печка се връщат красиви и богати героите от българските народни песни, вкарани там по заповед на бога или св. Георги. Старите апокрифни християнски песни и предания разказват за хвърлените в печка и благополучно оживели деца — сина на жената Алилуева⁸ или детето Моисей, също хвърлено в печката.

Така героят извършва всички необходими церемонии на езически обред за временна смърт на земята и придобиването на свръхестествена сила за борба с представителите на долното царство — света на мъртвите. Така например Михаил отначало надвива змея, но последният след това му нанася удар „...по дясната буза и по лявата ръка“. След като Михаил бил „... за малко в несвяст, бързо стана пак“. Този епизод подчертава мисълта за временната смърт на Михаил и като при неговото възкресение „... слугата му, виждайки това чудо, изтичва в града и възвести случилото се“⁹.

Очевидно в образа на слугата следва да се предположат реминисценции на отделни черти на т. нар. „чудесен помощник“ с неговите вълшебни функции на медиатор между двата свята. Образът на змея в много световни митологии е универсален и удивително съвпада по функциите си. В най-близките за нас юнашки песни за змееборството подобни сюжети условно могат да бъдат класифицирани в три групи: в първата змеят е стопанин на водата и пазител на извор; във втората е стопанин на езеро и насилник, нахлул в живота на хората и творещ зло; в

третата са такива, в които се представя героическо сватовство и нападението на змея на сватбеното шествие с цел да отнеме невестата¹⁰.

Нашият сюжет се отнася по-скоро към втората група, но не бива да се изключват и отделни елементи на сюжета, отнасящи се към първата. И макар че за много подобни песни за воини-светци е характерен религиозно-благочестивият финал, в неговия архетип отчетливо се проследяват реликти на езически мит. При това отделните му съставки са контаминирани с по-късни наслоения, но всичко не може да бъде просто сведено до контаминация. В основата на подобен сюжет е дуална система и оттук произхождат някои противоречия, обусловени също така и от неговата сложна история, но въпреки това пресъздаващи хармонията на цялото.

Очевидно тук трябва по-подробно да се спрем на известната руска билина за Михаил Потик. Руските и съветските учени са изказали различни мнения за произхода на тази билина и нейните връзки с българското житие на св. Михаил Воин. Някои учени (В. Стасов и Г. Потанин) — търсят източника на билината в народното творчество на индусите и монголите. В. Ярхо я отнася към древноскандинавския и германския епос, а А. Веселовски и М. Соколов смятат героя за светец, получил своето име от българския св. Михаил от Потук. В. Милер сравнява билината и „Житието“ и намира много общи моменти в тях. Проследявайки географското разположение на царството на Мария, Белия Лебед и сюжетните особености, цитираният автор се присъединява към мнението на А. Веселовски, че житието е преминало в Русия, тъй като названието Поток и Потък не е характерно за руския език¹¹. Следвайки Веселовски, Милер намира, че сюжетът на билината има паралели в белоруските, полските и немските приказки¹². А. Потебня отбелязва, че допирната точка между билината за Михаил Потик и житието на св. Михаил е само фактът, че Потик, макар и при съвсем други обстоятелства, убива змея¹³. В. Проп смята, че в основата на тази билина от киевския цикъл лежи древният сюжет за героическото завоюване на невестата и неговата трансформация в условията на държавността¹⁴. В своята книга Б. Рибakov отрежда значително място на билината за Михаил Потик¹⁵. Полемизирайки с учените, виждащи връзка с житието на българския светец от Потук, авторът се аргументира с факта, че житието на Михаил Воин е написано през XIV в. Очевидно оттук е и изводът му, че създадената през IX—X в. руска билина след три-четири столетия, в епохата на подем на културата на България, е била основата, върху която се създава българското житие. Б. Рибakov смята, че местонахождението на Потук е неизвестно. Очевидно за него са останали неизвестни редица трудове на българските учени, които установяват приблизителното местонахождение на този град, а също така и по-точната хронологизация на написването на житието¹⁶. Но несъмнено интересно е обяснението на Б. Рибakov на името Потук-Поток-Потък като „птица“, като я свързва иконографски и функционално с Михаил Архангел¹⁷. Известно е, че в

древността е имало обичайна практика да се дават имена на хората от названията на животните или птиците, затова нерядко в народните традиции героите носят птичи имена или са крилати — Соловей Будимирович, Релю Шестокрилец и др. Но прякото съпоставяне в дадения случай на Михаил Потик и Михаил Архангел се нуждае от допълнителни доказателства.

Едновременно с това, ако вземем под внимание, че в българския език думите „патур“ и „паток“ най-често обозначават „мъжка гъска“, „гъсок“¹⁸, предположението на Рибакوف при съответните лингвистични правила на трансформация би било напълно приемливо. Нещо повече, то намира подкрепа и в това, че Михаил Потик среща красавица също в птичи облик на бял лебед. Гъска и лебедка са постоянните епитети на жениха и невестата в сватбените песни, което възможно е дало основание на А. Лобода да отнесе билината за Михаил Потик, както смята В. Проп, към старинните сватбени песни¹⁹.

И така в билината за Михаил Потик героят заедно с жена си магьосницата, жив се погребва в земята, оставяйки връв от камбана като връзка с външния свят. Тук Михаил също се сражава със змия, опитваща се да изяде покойницата. Впоследствие той с жива и мъртва вода съживява жена си и с помощта на връвта те напускат гроба²⁰. Тук също както в българското житие, героят доброволно преминава в света на мъртвите, бори се със змия заради жената, съживява последната (спасява я) и се връща в света на хората. Особеност на руската билина е това, че в едни варианти неговата жена-вълшебница е „бял лебед“, а в други — „златорога сърна“²¹. Тя е също така и дъщеря на езическия цар Вахрамей Вахрамеевич, чието царство Михаил е отишъл да покръства.

В билината девичата се приближава към неговата шатра и героят иска да я прегърне. Но тя му казва да не я целува тук (т. е. на земята на нейния баща — Й. М.), а в Киев, след покръстването и венчавката, т. е., след като за известно време тя е приобщена към света на хората. В следващите сюжетни колизии в могилата е описано обратното действие — жената се връща от хтоничния на белия свят на хората, но за да стане това, се нуждае от определени инициационни обреди. Не се ли обяснява с това фактът, че излизането на Мария от могилата се пада напролет, в деня на Великден, в деня на Светото Възкресение и славославието на бесмъртната Мария Бял Лебед:

...Тут пошла ведь славушка великая
По всей земле, по всей вселенной...
Как есть-то есте Марья Лебедь Белая,
Лебедушка там белая, дочь царская,
А дочь царская там дочка мудреная,
Мудрена она дочка бессмертная²².

В същото време безсмъртната царевна-вълшебница, нейният баща и цялото им царство се представят като чуждо общество, сборище на зли

сили, отвъден мир, който трябва не само да се покори, но и да се вземат от него вълшебните предмети (най-често оръжие и кон), които обикновено принадлежат на представителите на царството на мъртвите. В по-късните християнски жития това чудесно оръжие и конят представлява Богородица или самият бог. Ето как Патриарх Евтимий предава молитвата на Михаил към бога: „Боже..., който избави пророка си Даниила от устата на лъвовете и служителката си първомъченицата Текла тъй също от огъня и от устата на лъвовете, а Йона — от утробата на кита: ти и сега, владико, погрижи се за своето наследство“. „...Нека видим — продължава Евтимий — как видимият се опълчва срещу невидимия, защото той се опълчва не срещу човек, но срещу самия невидим дявол“, а „... ангели застанаха и невидимо отдаваха почит, а владиката подпомагаше на служителя си“²³.

И в руската билина, и в българското житие след победата над змея-дявол героят отива в града на царската дъщеря и покръства цялото население. По този начин в християнската интерпретация на подобен сюжет героят побеждава змея и чрез тази победа обръща определен, чужд нему социум, в нов страх, но вече от християнския бог. Едновременно е ясно, че змеят, девицата при езерото и гражданите семантически представляват едно цяло — друг свят, където героят нахълтва, разрушавайки привичните смислови и функционални връзки и внасяйки смърт и дисхармония с цел да се причини деструкция в установения модел на отношенията. И едва след тези действия се установява световен ред, т. е. възстановява се равновесието в космоса, в природата и социума.

Само по себе си жертвоприношението на девицата на змея и особено връщането ѝ в града и празненствата са верига от празници на зараждащото се слънце, на възстановяване на раждащите сили на природата, на умилюващи обреди, свързани с благодарност за урожая. Ролята на девицата във всички тези действия е нееднозначна. Тя е едновременно благодарствената жертва-посредник между хората и хтоничните сили, влияещи на урожая, и в архетипа си самата е божество, съединяващо се в определени цикли на годината с божеството на земята. При това съединението може да бъде изразено по най-различен начин: от полов акт, неговото симулиране, разкъсване, удавяне, поглъщане и т. н. Поглъщането, изяждането в представите на древните е идентично с прехода в друго качество, превъплъщаване и полово съединение с нейния мъжки еквивалент. По-късно вече поглъщането от животното се заменяло с поглъщане от водата, къпане в езеро или река, където живеели змейове, поглъщане от морето и изхвърлянето от него. Пребиваването в стомаха²⁴ се сменя с пребиваване в гнездо, пещера, в планина, дърво и обвиване на змията около героя или героинята.

За земеделския стадий на еволюция на този мит говорят някои приказки за змея при южните славяни. В една сръбска приказка змеят всяка сутрин гълтал по едно дете от селото. Майката замесила погача от собственото си мляко. Тогава змеят изял погачата и не се докоснал до

жертвата си, задоволявайки се само с хляб, и казал, че детето му е станало братче²⁵. Млякото на майката винаги се е смятало за върха на плодородието, символ на приобщаването към определен социум, а замесеният с него хляб се представял като вече по-късно осмисляне на кървавата жертва.

В друга приказка се казва, че на младоженците се дава кравай за нощта. Но през нощта идва змей и по уговорка иска от жениха най-ценното (т. е. невестата — Й. М.). Женихът се колебае, а през това време хлябът на масата разказва колко мъки е пренесъл, докато стане хляб. В резултат от това змеят отстъпва²⁶. В тази приказка змеят губи своята главна роля и отстъпва на втори план, а се усилюва ролята на хляба и на младоженците, чиято символика в обредите, свързана със стимулацията на природата, е очевидна. Присъствието на змея и хляба и техният диалог само усилюва общата и явна аграрна насоченост на подобни обреди.

Следователно тук функцията на змея е амбивалентна, тъй като той действа не само като насилник, творещ зло, но и като стопанин на водите, пазител на извора, покровител на определен социум и съответно изискващ умиловителна жертва. В митологията на някои народи, в това число и на български, змеят изпълнява двойна функция: от една страна, е насилник, вредящ на хората, а от друга, е покровител на дома, семейството, плодородието и добитъка²⁷.

Така в основата на разгледаната от нас трета част на „Словото“ лежи древният дуален мит за борбата между доброто и злото, светлото и тъмното, небесните и хтоничните сили на природата, който се е развил в християнско житие на светец воин и в битката на християнина с неговия враг змея (езичника). Тази мисъл се подчертава и във втората част на „Словото“, където вече змеят се подразбира в неизчислимите войски на противника — агаряни и етиопци. Нали заместител на змея може да бъде и юнакът (великанът), нередко стоящ начело на войската, и разбойникът, и царят на друга земя. Но тук в тази част противостоящият на героя змей започва да се възприема като социална сила, за агресия и поробване. Но и в дадения случай Михаил обръща молитвите си към бога и не остава нечут. Евтимий темпераментно подчертава, че след молитвата Михаил остава сам пред многочислените врагове. Но бог не оставя своя раб и изпраща гръм и мълнии, които „...обсипаха неочаквано противниците, той ги хвърли в непоносим страх“. Те се впускат в бягство и много трупове остават на полето на разтерзание на птиците и зверовете. Тогава Михаил отправя към бога благодарствени песни, в които в частност се казва: „...Господи боже мой, извиках аз към тебе и ме и з л е к у в а (разредката тук и по-нататък е на автора). Господи, ти изведе из ада моята душа и ме спаси от п а д а щ и т е в р о в а“. Как да се обяснят тези думи? Наистина Евтимий веднага пояснява: „Явно беше, че тук се сбъдваха думите на Моисея: Как един ще изгони хиляда, а двама ще повдигнат множества, ако бог не им ги отдаде и господ не им ги предаде?“²⁸ И ако Евтимий виждал в епизода със спасението на Михаил

само божията помощ, в архетипа на митологичната колизия ситуацията е значително усложнена и семантично натоварена. В този епизод Михаил се приближава във функцията си до ролята на мъченик, даден като жертва на агаряните и етиопците. Той би следвало да бъде пленен и умъртвен и с това да попадне в езическия ад, но бог го спасява, така както и той самият впоследствие ще спаси девицата от змея. Практически тук присъства същият този елемент на древния мит за човешката жертва и нейната метаморфоза ("излекуване", „спасение от ада"). А изразът „... и ме спаси от падащите в тора" може да означава, че както и в билината за Михаил Потик, героят се насочва към ямата в пълно въоръжение, с кон, а помощта на бога за Михаил Воин в билината се заменя с връвта, която Потик дърпа, за да го извадят. Привличането на широк континуум фолклорни сюжети показва, че ровът и ямата тук се явяват като една от формите на хтоничната бездна, изпълнена със стихията на всеразрушаващия хаос, често обиталище на змея или хтоничното чудовище, а връвта (мълнията) е свързана със символиката нишка-живот, нишка-душа, на пътя или вратата в единия или другия свят.

В една руска билина татарите настъпват към Киев и искат да им се предаде юнакът Михайлик. Дават им го, но той се разсърдва, на края на копието си изнася златните киевски врата и невидим преминава през татарските войски²⁹.

От направения анализ се вижда, че във всички тези епизоди върху древния митологичен сюжет на противопоставянето между тъмната хтонична сила и светлия герой, чийто образ нерядко се модифицира, но все по-често е участието на светците (християнски или други, в зависимост от принадлежността на сюжета), се напластват социално-историческите колизии.

След като сме направили това обобщение, преминаваме към първата част на „Похвалното слово" на Патриарх Евтимий, която като че ли с празника Въведение Богородично в храм няма никакво отношение към разгледаните сюжети. В „Проложното житие" въобще отсъства частта за Богородица³⁰. Пък и самият Евтимий прави уговорката, че е съединил два различни празника: „Радостно и весело вчера празнувахме завеждането в църквата на света дева и Богородица, господнята майка, а пък днес се стекохме да отпразнуваме честното празненство на славния Михаил. Но първом прилича да изпълним дълга си към божията майка, дева и Богородица, та тогава да заговорим за война³¹. Предавайки ярко въведението на Богородица в храма, Евтимий казва по-нататък: „Но прилично е да насочим ние речта си към целта, която ни предстои", и преминава към интерпретацията на житието на Михаил.

При всичките уговорки на Евтимий ни се струва съвсем не случайно на пръв поглед изглеждащото механично съединение на сюжетите на „Словото". Няма съмнение, че Евтимий е познавал множество жития и сказания за ролята на Богородица като закрилница на християнските воители и градове, вероятно е познавал и други варианти на житието на

Михаил Воин или легенди, които го съпътстват. Любопитни са епитетите, с които той нарича Богородица — „избавителка на човешкия род“, „запечатана книга“, „заклучена градина“, „Гедеоново руно“ (т. е. жертва, принесена от Гедеон — Й. М.), „неразсекаем камък“, „затворени врата“, „Ааронов жезъл“ (т. е. израсналата от мъртвото бадемово дърво клонка, дала плод — Й. М.), „Ноев ковчег“, „неорана бразда“, „Яковлева лестница“ и др.³²

Тук цитирахме далеч не всички определения на Богородица в християнската традиция, много от които, както се вижда, се коренят във Ветхий завет и по-древните религиозни представи на древните семити.

Образът на Богородица-закрилница незримо присъства и във „Словото“, по-точно не в самото слово, а в легендите, съпътстващи го. За съществуването на такива предания свидетелства едно съобщение, че „...според една легенда главата на Михаил Воин се е намирала в книгохранилницата на Търновската митрополна църква свети Петър и Павел³³. К. Иречек, обвинявайки фанариотите в унищожението на българските светини, съобщава между впрочем като исторически факт, че „... митрополит Иларион около 1825 г. заповядал да отворят митрополитската черква врата от олтара направо за към двора. Когато започнали да пробиват стената, случайно се натъкнали на една малка, със сводове стаичка, цяла пълна с книги — библиотеката на търновските патриарси. Там намерили и мощи на светии: от тях главата на св. Михаил от Потука Иларион продал във Влашко“³⁴. Но трябва да се отбележи също така, че П. Р. Славейков пише в спомените си: „В лято 1843 г. видях на това място (църквата на св. Апостоли в Търново) сама честната глава очупена и няколко листа от гръцката на пергамени ръкописи бяха от Евангелие“³⁵. Че това е била главата именно на Михаил Воин, свидетелствали „пергаменти с красни и златни начални букви“³⁶.

В дадения случай за нас не е толкова важно истинска или фалшива е главата, която е продал Иларион или е видял П. Р. Славейков. Същността на въпроса е в това, че тя още в средновековието е била отделена от тялото и се е почитала като светиня не само в българските земи, но и извън тях.

Напълно вероятно е, тук пред нас да е липсващото звено, а именно за отсичането на главата на светия воин или за отнасянето на тази глава в църквата от самия него. Подобни предания са широко разпространени в християнската и мюсюлманската агиография. Те са убедително анализирани от В. Басилов, който върху примера на житието на св. Меркурий показва древните корени на този християнски светец и паралелните му жизнеописания³⁷.

Вече имах възможност в едно свое изследване да кажа, че ролята на отрязаната глава при героите от южнославянския епос е идентична в своята основа на символиката на главата като характерен знак на вегетацията на природата и непременното присъствие при този акт на жена, вода или градина³⁸. Известни са легенди за героя на епоса на

южните славяни Милош Кобилич, който след извършването на подвига си бил убит на Косово поле. Традицията предава, че враговете с помощта на изникналата неизвестно откъде старица-вълшебница отрязали главата на юнака. И той я носил в ръце, докато не паднал и умрял. На това място е построена църква и забликал лечебен извор. В легендата за Иван Шишман главата му, когато я отделили от тялото, „... скачала до 7 пъти, та от нивата изверели 7 извора“³⁹. За Яне, брата на Иван Шишман, също съществува предание, че след като избил множеството турска войска и се връщал в София, „... една дърта баба научила турци-яничари да го причакат на Искъра, на моста. Отсекли Яне руса глава“⁴⁰.

Връщайки се отново към третата част на „Словото“, ще припомним, че Михаил в присъствието на девицата се сражава с излезлия от езерото змей, ранен е от последния в ръката и главата така, че за известно време губи съзнание. След това се връща вкъщи и умира, а тялото му занасят в църквата.

Подобни комбинации свидетелстват, че окончателно оформеният и писмено дошъл до нас текст на житието на Михаил Воин в своята основа е по-късен в сравнение с легендите с герои от южнославянския епос и някои митологични или исторически юнаци. Първоначалното вмешателство и покровителство на женското божество или вълшебницата в житието вече не е включено, непосредствено самият мъжки християнски бог помага на воина срещу враждебните му сили, но въпреки това, както се вижда, се откриват реминисценции на стария мит. Следва да се предположи, че Евтимий е разполагал с легенда или житие, подобни на разгледаните по-горе, след като е съединил заедно две на пръв поглед съвършено различни по смисъл теми за Въведението на девата в храма и чудото на Михаил със змея. И в единия, и в другия случай става дума за превъплъщение, за смърт и възкресение в друга хипостаза. Епитетите, с които Евтимий нарича Богородица, най-добре подчертават цялата гама на нейните сакрални функции, обърнати към покровителствания герой.

Несъмнено е, че в инварианта на Богородица в разгледаните текстове е женското древно божество на природата, помагачо на юнаците, борещи се със змея на тъмнината или враговете на отечеството (турци, арапи и др.). В южнославянския епос в качеството на такива божества най-често се явяват самовилите. Те помагат в борбата на Крали Марко, на Милош Кобилич и особено явно в битката на Секула детенце срещу змея. Само благодарение на своевременното намесване на самовилите той се спасява от неминуема гибел. Побеждава змеят при езерото и Груйо детенце. Помощта на самовилата се обяснява още и с това, че извършващият подвига юнак още не притежава такива сакрални предмети или сила, както своя съперник, и че едва впоследствие вълшебното оръжие или конят преминават към него. Затова той се нуждае от покровителството на висшите сили на природата, които по-късно вече не се представят като някакво абстрактно божество, разлято в космоса, а придобиват конкретен облик, често съединяващ в себе си фито-зоо-

антропоморфни черти. С времето двата първи признака се редуцират и се усилва последният, придобивайки все повече черти на божество от монотеистична религия.

Разгледаните тук варианти на „Похвалното слово” и „Проложното житие” съставят три отделни по сюжетиката си части, но съединени с общо смислово натоварване. Това дава възможност да се предположи в архетипа единна митологема, изразена в триадата мъченик-воин-змееборец, където хронологията на тези съставни части не може да бъде твърдо фиксирана. Но присъствието на женското божество, митологическия герой и елементите на природата са необходимите признаци на предания от подобен род.

Тези древни традиции са свързани с обредите на езическите празници, измененията на космическия цикъл, победата на светлото божество над демона на тъмнината, възходящото слънце и очакването на благодатен урожай. Вегетативните функции на божеството на природата са основата, върху която се наслояват нови митове, легенди или предания, създава се ново, пречупено възприятие на старите предания. Така „Похвалното слово” и „Житието” на Михаил Воин, достигнали до нас, представляват едно от звената на древните езически обрядови предания за вечната борба на доброто със злото.

БЕЛЕЖКИ

¹ Проложно житие на Михаил от Потука (Михаил Воин). — В: Стара българска литература. Т. 4. С., 1986, с. 585.

² Пак там, с. 219—220.

³ Евтимий Търновски. Похвално слово за Михаил Воин. — В: Стара българска литература. Т. 2. С., 1982, с. 164—171.

⁴ В. Грудков. Михаил Воин в агиографията на XIII—XIV в. (под печат).

⁵ Б. Николова. Две български агиографски легенди за Михаил Воин. — В: Първа национална конференция на младите български историци. С., 1977, с. 153—165.

⁶ В. Лазарев. Русская средневековая живопись. М., 1970.

⁷ Евтимий Търновски. Цит. съч., с. 169.

⁸ П. Бессонов. Калики переходные. М., 1968, с. 138—139.

⁹ Проложно житие, с. 220.

¹⁰ Б. Путилов. Русский и южнославянский эпос. М., 1971, с. 35.

¹¹ В. Миллер. Очерки русской народной словесности. Т. I. М., 1897, с. 122.

¹² Пак там, с. 123.

¹³ А. Потебня. Объяснения малорусских и сродных народных песен. Варшава, 1887, с. 287.

¹⁴ В. Пропп. Русский героический эпос. М., 1955, с. 121.

¹⁵ Б. Рибак. Язычество древней Руси. М., 1987, с. 405.

¹⁶ Вж. бележка 5 и цитираната там литература по въпроса.

¹⁷ Б. Рибак. Цит. съч., с. 398.

¹⁸ Н. Геров. Речник на българския език. С., 1977. Част 4, с. 18.

- ¹⁹ В. Пропп. Цит. съч., 107.
- ²⁰ В някои варианти на билината жената се превръща в змия и иска да изяде Потик.
- ²¹ Понякога в билината той намазва трупа на жена си с кръвта от главата на змия и жената оживява.
- ²² Билины. М., 1916, с. 307.
- ²³ Патриарх Евтимий. Цит. съч., с. 169.
- ²⁴ Великомъченицата Венера е хвърлена за изяждане на змея. Тя се осенява с кръст, влиза в устата и излиза жива отзад. Сходен сюжет има и в житието на св. Марина.
- ²⁵ А. Худяков. Материали для изучения народной словесности. Спб, 1983, с. 15.
- ²⁶ Н. Новиков. Образы в восточнославянской народной сказки. М., 1974, с. 194.
- ²⁷ И. Георгиева. Българска народна митология. С., 1983.
- ²⁸ Патриарх Евтимий. Цит. съч., с. 167.
- ²⁹ Н. Новиков. Цит. съч., с. 180.
- ³⁰ В цитирания от Веселовски текст на „Похвалното слово“ на Евтимий откъсът за Богородица въобще не се споменава.
- ³¹ Патриарх Евтимий. Цит. съч., с. 164.
- ³² Пак там, с. 165.
- ³³ Проложно житие, с. 588.
- ³⁴ К. Иречек. История на българите. С., 1978, с. 551.
- ³⁵ П. Р. Славейков. Събр. съч. Т. IV. С., 1978, с. 186.
- ³⁶ Проложно житие, с. 588.
- ³⁷ В. Басилов. Следы культа умирающего и воскресающего божества в христианской и мусульманской агиографии. — В: Фольклор и историческия етнография. М., 1983, с. 137.
- ³⁸ Й. Мороз. Мифологическая основа преданий о рождении и смерти героя эпоса южных славян Милоша Кобилча. — Etudes balcanique, 1, 1988.
- ³⁹ А. Стоилов. Грамада. — Периодическо списание, 71, 1910, с. 388.
- ⁴⁰ Й. Иванов. Български народни песни. С., 1959, с. 253.