

**СОФИЙСКИ УНИВЕРСИТЕТ „СВ. КЛИМЕНТ ОХРИДСКИ”  
ФАКУЛТЕТ ПО СЛАВЯНСКИ ФИЛОЛОГИИ  
КАТЕДРА ПО КИРИЛОМЕТОДИЕВИСТИКА**

**д-р Росен Росенов Малчев**  
докторант на самостоятелна подготовка

**НАПРЕЖЕНИЯ В СТРУКТУРАТА  
НА ФОЛКЛОРНАТА ВЯРА.  
АГИОЛОГИЯ И ДЕМОНОЛОГИЯ**

**АВТОРЕФЕРАТ**

на дисертация  
за присъждане на научната степен  
„доктор на филологическите науки”

Област на висше образование: Хуманитарни науки

Професионално направление: 2.1. Филология

Научна специалност: Българска литература (Старобългарска литература)

**СОФИЯ**

**2015**

1

Дисертационният труд е обсъден и предложен за публична защита на разширено заседание на Катедрата по кирилометодиевистика във Факултета по славянски филологии на Софийския университет „Св. Климент Охридски” на 26.06.2015 г.

Дисертационният труд се състои от въведение, два дяла с общо шест глави, заключение, списък на цитираната литература и списък на изворите с общ обем 361 страници.

Състав на научното жури:

проф. д-р Маргарет Драганова Димитрова – председател

чл. кор. проф. дфн Иван Добрев Добрев

проф. дфн Искра Владимирова Христова-Шомова

проф. д-р Тодор Дончев Моллов

доц. дфн Вася Николова Велинова

доц. д-р Елена Крумова Коцева-Арнаудова

доц. д-р Веселка Милчева Тончева

Рецензенти:

чл. кор. проф. дфн Иван Добрев Добрев

проф. д-р Тодор Дончев Моллов

доц. дфн Вася Николова Велинова

Откритото заседание за защита на дисертационния труд ще се състои на ..... от ..... в Конферентната зала на Софийския университет „Св. Климент Охридски”.

Материалите по защитата са на разположение в Катедрата по кирилометодиевистика и на сайта на Софийския университет „Св. Климент Охридски” – <http://www.uni-sofia.bg>

## **СЪДЪРЖАНИЕ**

<b>ВЪВЕДЕНИЕ</b>	<b>9</b>
<b>ДЯЛ ПЪРВИ</b>	
<b>НАПРЕЖЕНИЯ В СТРУКТУРАТА НА ФОЛКЛОРНАТА ВЯРА. ДЕМОНОЛОГИЯ И АГИОЛОГИЯ</b>	<b>13</b>
<b>ГЛАВА I</b>	
<b>ДЕМОНИ БЕЗ РИТУАЛНА РЕЛИГИОЗНА САНКЦИЯ. ДЕМОНИЧНОТО СЪЩЕСТВО „ВОДЕН БИК” И НАРАТИВИТЕ ЗА НЕГО В ТРАДИЦИОННОТО ФОЛКЛОРНО ПОЗНАНИЕ</b>	<b>13</b>
<b>1. ПРЕГЛЕД НА ИЗВОРОВИТЕ МАТЕРИАЛИ</b>	<b>15</b>
<b>1.1 ТЕКСТОВЕ, КОИТО ТРЕТИРАТ ОСНОВНИЯ СЮЖЕТЕН ТИП, ЗАПИСАНИ НА ДНЕСНАТА ТЕРИТОРИЯ НА БЪЛГАРИЯ</b>	<b>15</b>
<b>1.2 ТЕКСТОВЕ, ЗАПИСАНИ В СЕЛИЩА ОТ БЪЛГАРСКИЯ ИСТОРИЧЕСКИ ХИНТЕРЛАНД В ИЗТОЧНАТА ЧАСТ НА ДНЕСНАТА РЕПУБЛИКА СЪРБИЯ (ДО Р. МОРАВА), РЕПУБЛИКА КОСОВО И РЕПУБЛИКА МАКЕДОНИЯ</b>	<b>17</b>
<b>1.3 ТЕКСТОВЕ, ЗАПИСАНИ В СЕЛИЩА В НЕПОСРЕДСТВЕНА БЛИЗОСТ ДО БЪЛГАРСКИЯ ИСТОРИЧЕСКИ ХИНТЕРЛАНД В ИЗТОЧНАТА ЧАСТ НА ДНЕСНАТА РЕПУБЛИКА СЪРБИЯ (ДО Р. МОРАВА)</b>	<b>17</b>
<b>1.4 ТЕКСТОВЕ, ЗАПИСАНИ В СЕЛИЩА, РАЗПОЛОЖЕНИ ДАЛЕЧЕ ОТ БЪЛГАРСКИЯ ИСТОРИЧЕСКИ ХИНТЕРЛАНД В ДНЕСНАТА РЕПУБЛИКА СЪРБИЯ</b>	<b>18</b>

<b>2. НАУЧНИ ТРУДОВЕ ЗА „ВОДНИЯ БИК”</b>	<b>20</b>
<b>3. ПЪСТРИНСКИ ЦИКЪЛ ЗА „ВОДНИЯ БИК” И НЕГОВИЯ ВОДОИЗТОЧНИК</b>	<b>24</b>
<b>3.1 ТЕКСТОВЕ, КОИТО ИЗГРАЖДАТ ОСНОВНИЯ СЮЖЕТЕН ТИП</b>	<b>24</b>
<b>3.2 ТЕКСТОВЕ С БЛИЗЪК СЮЖЕТЕН ПРОФИЛ. „ВОДЕН БИК” – „ЗМЕЙ”</b>	<b>34</b>
<b>4. МЕТАМОРФОЗИТЕ НА ОБИЧАЯ „ГОНЕНЕ НА ЗМЕЙ” В ЧИПРОВСКО И БЕРКОВСКО</b>	<b>40</b>
<b>5. КЮСТЕНДИЛСКИ ЦИКЪЛ ЛЕГЕНДАРНИ ПРЕДАНИЯ ЗА „ВОДНИЯ БИК”</b>	<b>50</b>
<b>6. САМОКОВСКИЯТ КАРА ГЪОЛ. ПАЗИ ЛИ „ВОДЕН БИК” СЪКРОВИЩЕТО НА ЦАР ИВАН ШИШМАН</b>	<b>53</b>
<b>7. „ВОДНИЯТ БИК” ОТ БЛАТОТО „ДИПСИЗ ГЪОЛ” ПРИ ТЕКЕТО „ДЕМИР БАБА”, ИСПЕРИХСКО. КНИЖОВНО-ФОЛКЛОРНИ РЕПЛИКИ НА ЛЕГЕНДАРНИТЕ ПРЕДАНИЯ ЗА „ВОДНИЯ БИК”</b>	<b>58</b>
<b>8. „ВОДНИЯТ БИК” В НАУЧНОТО ПОЛЕ НА ЗООЛОГИЯТА И ОРНИТОЛОГИЯТА</b>	<b>62</b>
<b>9. ПРИЛОЖЕНИЯ КЪМ ГЛАВА I НА ДЯЛ ПЪРВИ</b>	<b>68</b>

## ГЛАВА II

<b>ВЗАИМООТНОШЕНИЕТО <i>ДЕМОНИ – ЧОВЕШКИ ОБЩНОСТИ.</i></b> <b>МОТИВЪТ ЗА ЗМИЕПОДОБНИТЕ ДЕМОНИ И ЗМЕЕБОРСТВОТО</b> <b>В ИЗТОЧЕН РУПЧОС, СРЕДНИТЕ РОДОПИ.</b> <b>ЛОКАЛНА ХАРАКТЕРИСТИКА И ОСОБЕНОСТИ НА ЯВЛЕНИЕТО</b>	<b>97</b>
<b>1. НАПРЕЖЕНИЯ ВЪВ ФОЛКЛОРНАТА ВЯРА.</b> <b>ЗМИЕПОДОБНИ ДЕМОНИ ОТ ИЗТОЧЕН РУПЧОС.</b> <b>„ЮГОВСКИЯТ ЗМЕЙ” И „ЮГОВСКАТА ЛАМЯ”</b>	<b>100</b>
<b>2. ПРЕДСТАВИ И ВЯРВАНИЯ ЗА „ЮГОВСКИЯ ЗМЕЙ”</b>	<b>116</b>

## ГЛАВА III

<b>ВЗАИМООТНОШЕНИЕТО</b> <b><i>СВЕТЦИ – ДЕМОНИ – ЧОВЕШКИ ОБЩНОСТИ.</i></b> <b>„ЗДРАВИЧКИТЕ” ОТ СЕЛО ЮГОВО, СРЕДНИТЕ РОДОПИ –</b> <b>ОБЩНОСТ ОТ СВЕЩЕНИ ПЕРСОНАЖИ.</b> <b>ПРОТИВОРЕЧИЕ И ЕДИНСТВО ВЪВ ФОЛКЛОРНАТА</b> <b>ПРЕДСТАВА ЗА ТЯХ КАТО СВЕТИЦИ И ДЕМОНИ</b>	<b>139</b>
<b>1. ИСТОРИКО-ГЕОГРАФСКАТА ОБЛАСТ ИЗТОЧЕН РУПЧОС</b> <b>В СРЕДНИТЕ РОДОПИ</b>	<b>141</b>
<b>2. САКРУМЪТ НА СЕЛО ЮГОВО</b>	<b>145</b>
<b>3. ПРОТИВОРЕЧИЕ И ЕДИНСТВО ВЪВ ФОЛКЛОРНИЯ ОБРАЗ</b> <b>НА „ЗДРАВИЧКИТЕ”. САКРАЛНИ И ДЕМОНИЧНИ ЧЕРТИ</b>	<b>147</b>

<b>4. „ЗДРАВИЧКИТЕ” И КУЛТЪТ КЪМ ПРЕСВ. БОГОРОДИЦА В СЕЛО ЮГОВО. ПОДКРЕПА ЗА САКРАЛНАТА СЪЩНОСТ НА ПЕРСОНАЖИТЕ</b>	<b>159</b>
--	------------

<b>5. „ЗДРАВЕ” И „ЗДРАВИЧКАТА” – ПЕРСНИФИКАЦИИ НА СМЪРТТА. КЪМ ВЪПРОСА ЗА ДЕМОНИЧНИЯ ПРОИЗХОД НА „ЮГОВСКИТЕ ЗДРАВИЧКИ”</b>	<b>163</b>
--	------------

<b>6. ПРИЛОЖЕНИЯ КЪМ ГЛАВА III НА ДЯЛ ПЪРВИ</b>	<b>171</b>
---	------------

#### **ГЛАВА IV**

<b>ДЕМОНИЗИРАНЕ НА СВЕТЦИТЕ И/ИЛИ САКРАЛИЗИРАНЕ НА ДЕМОНИТЕ. СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ – „САМОДИВ СТАРЕЦ“</b>	<b>228</b>
--	------------

<b>1. ХАРАКТЕРИСТИКА НА „САМОДИВИЯ СТАРЕЦ”</b>	<b>230</b>
--	------------

<b>2. ЛИЧНИ ИМЕНА НА „СТАРЕЦА”</b>	<b>236</b>
------------------------------------	------------

<b>3. МЯСТОТО НА „САМОДИВИЯ СТАРЕЦ” В ЙЕРАРХИЯТА НА МЕСТНИТЕ ДЕМОНИЧНИ ПЕРСОНАЖИ</b>	<b>239</b>
--	------------

<b>4. АСОЦИАТИВНИ ВРЪЗКИ СЪС СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ</b>	<b>240</b>
---	------------

<b>5. ПРИЛОЖЕНИЯ КЪМ ГЛАВА IV НА ДЯЛ ПЪРВИ</b>	<b>243</b>
--	------------

## ДЯЛ ВТОРИ

<b>ФОЛКЛОРНАТА ВЯРА И ЗНАЧИМИ РЕЛИГИОЗНИ ЛИЧНОСТИ И СЪБИТИЯ</b>	<b>250</b>
---	------------

### ГЛАВА I

<b>САКРАЛНОТО БЕЗГЛАВИЕ В КОНТЕКСТА НА БАЛКАНСКАТА И ЕВРАЗИЙСКАТА ТРАДИЦИЯ</b>	<b>250</b>
<b>1. ХАРАКТЕРИСТИКА НА МОТИВА</b>	<b>250</b>
<b>2. ХРИСТИЯНСКИ РЕАЛИЗАЦИИ. ОСОБЕНОСТИ</b>	<b>253</b>
<b>3. МОХАМЕДАНСКИ НАРАТИВИ. ОСОБЕНОСТИ</b>	<b>257</b>
<b>4. ПЕРСИЙСКА СЛЕДА В ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ</b>	<b>260</b>
<b>5. СТАРОБЪЛГАРСКИТЕ АМУЛЕТИ „КОНЕ, ЯЗДЕНИ ОТ ЧОВЕШКИ ГЛАВИ”</b>	<b>265</b>
<b>5.1 АМУЛЕТИТЕ И МОТИВЪТ ЗА САКРАЛНОТО БЕЗГЛАВИЕ</b>	<b>265</b>
<b>5.2 ВРЪЗКАТА „СТАРОБЪЛГАРСКИ АМУЛЕТ КОН, ЯЗДЕН ОТ МЪЖКА ГЛАВА – МЕСТЕН КУЛТ КЪМ СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ – ПРЕНАСЯНЕ НА МОЩИТЕ НА СВЕТЕЦА – ФОЛКЛОРНИ ЛЕГЕНДАРНИ ПРЕДАНИЯ С МОТИВ „СВЕТЕЦ ЛЕТИ БЕЗ ГЛАВА. ТАМ, КЪДЕТО ПАДА ТЯЛОТО МУ, СЕ СЪЗДАВА НЕГОВО КУЛТОВО СРЕДИЩЕ”</b>	<b>269</b>
<b>6. ПРИЛОЖЕНИЯ КЪМ ГЛАВА I НА ДЯЛ ВТОРИ</b>	<b>273</b>

## ГЛАВА II

<b>СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ. КНИЖОВНА И РЕАЛНА ГЕОГРАФИЯ НА ПРЕНАСЯНЕТО НА МОЩИТЕ НА СВЕТЕЦА ПРЕЗ 1469 Г.</b>	<b>288</b>
<b>1.ПРОБЛЕМЪТ ЗА РЕДАКЦИИТЕ НА „РИЛСКАТА ПОВЕСТ” В КОНТЕКСТА НА ЦЕЛИТЕ НАСТОЯЩОТО ИЗСЛЕДВАНЕ</b>	<b>290</b>
<b>2. ПРЕМИНАВАНЕТО НА ПРОЦЕСИЯТА С МОЩИТЕ “ НА СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ ПРЕЗ РАЙОНА НА ВРАЦА. РЕКОНСТРУКЦИЯ И ИНТЕРПРЕТАЦИЯ</b>	<b>292</b>
<b>2.1 СЪЩНОСТ НА ПРОБЛЕМА</b>	<b>292</b>
<b>2.2 ВРАЧАНСКИЯТ ЦИКЪЛ С ЛЕГЕНДАРНИ ПРЕДАНИЯ ЗА СВЕТЕЦА</b>	<b>294</b>
<b>2.3 ВЛИЯНИЕТО НА ЕВАНГЕЛСКИЯТ МОТИВ ЗА ОТСИЧАНЕТО НА ГЛАВАТА НА СВ. ЙОАН КРЪСТИТЕЛ ВЪРХУ ФОРМИРАНЕТО НА ПРЕДСТАВАТА ЗА СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ КАТО БЕЗГЛАВ СВЕТЕЦ</b>	<b>301</b>
<b>2.4 ФОЛКЛОРНАТА ОБЩНОСТ НА СЕЛО СТУБЕЛ – СРЕДОТОЧИЕ НА ПРАВОСЛАВНОТО КУЛТУРНО ПРОСТРАНСТВО НА РАЗЛИЧНИ МАНАСТИРИ</b>	<b>303</b>
<b>3. РОДНОТО МЯСТО НА СВЕТЕЦА – СЕЛО СКРИНО В ЗАПАДНА СТАРА ПЛАНИНА</b>	<b>307</b>
<b>4. ПЪТЯТ НА МОЩИТЕ МЕЖДУ СРЕДЕЦ И РИЛА</b>	<b>309</b>



<b>5. МОЩИТЕ НА СВЕТЕЦА В СЕВЕРНОТО ПОДНОЖИЕ НА РИЛА. ПОДХОДИ КЪМ РИЛСКИЯ МАНАСТИР</b>	<b>312</b>
<b>6. ВРЪЗКАТА БЕЛЧИН – ГЕРМАН (ДЖЕРМАН). ОПИТ ЗА ОБЕДИНЯВАНЕ НА БЕЛЧИНСКАТА И САПАРЕВОбАНСКАТА ХИПОТЕЗА ЗА ПЪТЯ НА МОЩИТЕ</b>	<b>318</b>
<b>6.1 СЕЛО БЕЛЧИН И НЕГОВИЯТ САКРУМ</b>	<b>318</b>
<b>6.2 ПРЕЗВИТЕР ЙОАН ОТ БЕЛЧИН</b>	<b>319</b>
<b>6.3 В СЕЛО БЕЛЧИН НЯМА ФОЛКЛОРНА ПАМЕТ ЗА ПРЕНАСЯНЕТО НА МОЩИТЕ ПРЕЗ 1469 Г.</b>	<b>323</b>
<b>7. МАРШРУТЪТ НА ПРОЦЕСИЯТА С МОЩИТЕ НА СВ. ИВАН РИЛСКИ ЧУДОТВОРЕЦ Е СЪЗНАТЕЛНО ИЗБРАН</b>	<b>325</b>
<b>7.1 ДЪРЖАВНО-ТВОРЧЕСКИЯТ ПОТЕНЦИАЛ НА ПОСЛЕДНИЯ БЪЛГАРСКИ ЦАР – ИВАН ШИШМАН ТЪРНОВСКИ И САКРАЛНИЯТ АВТОРИТЕТ НА САМОСТОЙНАТА АРХИЕПИСКОПИЯ В ЦАРЕВГРАД ТЪРНОВ</b>	<b>326</b>
<b>7.2 МАРШРУТЪТ НА МОЩИТЕ – РИТУАЛЕН ОБХОД НА МЕСТАТА, СВЪРЗАНИ С КНИЖОВНО-ЛЕТОПИСНАТА И/ИЛИ ФОЛКЛОРНО- ИСТОРИЧЕСКАТА ПАМЕТ ЗА ЦАР ИВАН ШИШМАН В ДИОЦЕЗА НА САМОСТОЙНАТА АРХИЕПИСКОПИЯ В ЦАРЕВГРАД ТЪРНОВ</b>	<b>328</b>
<b>ЗАКЛЮЧЕНИЕ</b>	<b>336</b>
<b>ЛИТЕРАТУРА</b>	<b>342</b>
<b>ИЗВОРИ</b>	<b>361</b>

## АВТОРЕФЕРАТ

Дисертационният труд има за **цел** да открие и анализира процесите на взаимодействие в структурата на фолклорната вяра. Вниманието е насочено към зараждането, развитието и хармонизирането на културологичните напрежения в нея. Тези напрежения имат различен произход, съдържание и форма. Някои от тях възникват в резултат на специфични социокултурни процеси, уникални за различните локални и регионални български общности. Други се дължат на принципното противопоставяне между каноничния религиозен светоглед и фолклорните представи и вярвания. Двата основни типа напрежения са заложи в фундамента на българската менталност в епохата на официалното приемане на християнството от българската държава през втората половина на IX век, а в системен вид това състояние се запазва до средата на XX век. Нарастването им във и във връзка с фолклорната вяра създава важна част от социално-антропологичната ентропия, необходима за развитието на българския културен модел.

Главните напрежения в структурата на фолклорната вяра се пораждат в онези нейни дялове, които са гранични за пространствата, където обитават светците (познавателна област на агиологията), и пространствата, населявани от стихии и демони (познавателна област на демонологията). Те съществуват и се развиват поради различното естество на същността на светците, от една страна, и това на стихии и демони, от друга. Необходим трети компонент, катализиращ тази система на комуникация, са човешките общности, създатели и носители на фолклорната вяра.

При рецепцията на значими религиозни личности и събития, които изграждат устоите на етническата менталност, структурните напрежения в пространството на фолклорната вяра затихват. То се хармонизира в името на високите идеали на етноса – единна Държава и Църква.

В дисертационния труд са анализирани пет от изявите на многопластовата структура на фолклорното верско пространство:

1. Олицетворяване и демонизиране на природните стихии. За примери са изследвани „воден бик” от западните предели на българското етническо землище, неговата стадиална разновидност – „змеят” от планинската част на днешната

Монтанска област (**Дял първи, Глава I**), и двете персонификации на змиеподобен демон от областта Източен Рупчос в Родопите – т.нар. „юговски змей” и „юговска ламя” (**Дял първи, Глава II**).

2. Освещаване на демонични персонажи, които обитават граничното поле между Света на светците и Света на демоните във фолклорното ментално пространство на вярата. Това е общността на „здравичките” от среднородопското село Югово в културното пространство на Бачковския манастир „Успение на Пресв. Богородица” (**Дял първи, Глава III**).

3. Индивидуализиране и демонизиране на субекти от човешката общност. Изследвани са „старецът самодиван” от села в Монтанско (**Дял първи, Глава IV**) и „Здравичката” от областта Горен Рупчос в Родопите (**Дял първи, Глава III**).

4. Трансформация на светци в демони с пример отново „старецът самодиван”, но в качеството му на демонична персонификация на св. Иван Рилски Чудотворец в селища от културното пространство на Чипровския манастир, посветен на Рилския отшелник (**Дял първи, Глава IV**).

5. Обожествяване на хора, които, постигнали високо духовно ниво, се издигат над колективната менталност на мирянските общности и чрез сакралното си влияние приживе и послесмъртно молят Бога за небесна закрила над тях. Те принадлежат на Света на светците във фолклорната вяра. Някои от тях са канонизирани от Православната църква. Други остават в пределите на Свещеното във фолклорното християнство.

Основен пример тук е св. Иван Рилски Чудотворец, вярата и култът към когото след края на XII век стават неотделима част от българската менталност и религиозна молитвена практика (**Дял втори, Глава II**). В изследването е отделено и специално място за светците без глави в балканската и евразийската културна традиция (**Дял втори, Глава I**).

Ние се опираме преди всичко на автентичен фолклорен материал, записан от нас и наши колеги от Кръжока за български фолклор „Проф. д-р Иван Шишманов” във Факултета по славянски филологии в Софийския университет „Св. Климент Охридски”

за времето от 1981 до 1989 г. и Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл” в периода 1991–2014 г.

За **основен метод** на изследването приехме **социокултурния анализ** като разбиране за социалната обусловеност на културните процеси. Той е реализиран при стриктно отчитане на местните историко-географски, етнокултурни, езикови, религиозни и социално-икономически особености на селищата и регионите, където са създадени и развити изследваните фолклорно-християнски явления. Избраната методология е аналитична и стъпва върху първичен, автентичен фолклорен материал, резултат на лични теренни 30-годишни проучвания. Тя прилага анализи и обобщения и извлича съществената идея, която те съдържат, с висока степен на коректност и отговорност към записаните фолклорни текстове. Приложеният алгоритъм включва теренна работа, обработка на материалите, класифициране, изводи от направените анализи и публикуване в научни издания.

**Основните термини**, с които си служим, за да отразим своето разбиране за процесите в дълбочина и прецизност са **фолклорно православно християнство, фолклорна вяра, фолклорна религиозност, културологични напрежения във фолклорната вяра, фолклорен тезаурус, фолклорна менталност**.

**Фолклорното православно християнство** е сложен, динамичен, многопластов феномен, създаден в резултат на процесите на взаимодействие (превеждане, контаминиране, приспособяване) между религиозните православни и фолклорните социокултурни структури в културното пространство на фолклорните по тип общности. Неговата духовна структура е **фолклорната вяра**, а култовите му форми – **фолклорната религиозност**. **Културологичните напрежения във фолклорната вяра** са резултат от процесите на взаимодействие между сили от Света на светците и сили от Света на демоните, отразени в паметта на фолклорните по тип човешки общности. С термина **фолклорен тезаурус** се означава цялата позната до този момент информация на фолклорния по тип социум заедно с културологичните кодове за нейното разчитане. **Фолклорната менталност** е динамична духовна структура (мислене, чувстване, светоусещане), която е характерна за фолклорните по тип човешки общности.

\* \* \*

Дисертационният труд обхваща два основни дяла. В първия анализираме напреженията в структурата на фолклорната вяра в контекста на взаимоотношението между Света на светците (познавателно поле на агиологията) и Света на стихийните демони (познавателно поле на демонологията) във фолклорното ментално пространство на вярата. Във втория разсъждаваме върху връзката между фолклорната вяра и значимите религиозни личности и събития.

**Дял първи** се състои от 4 глави с 22 раздела и 6 подраздела, междинни заключения и бележки.

В **Глава първа** на **Дял първи** е изследван древен персонаж от традиционната фолклорна демонология на селищни общности от западния дял на българското етническо землище и легендарните предания за него. Това е хтоничното същество „воден бик“. Анализът на представите и вярванията за него дава информация за механизмите, по които фолклорната менталност адаптира факти от природната действителност към своите традиционни модели на познание, като възприема новите явления със средствата и в рамките на установения вече тезаурус.

**Раздел 1** на **Глава първа** съдържа преглед на изворовите материали за демоничното същество „воден бик“. Първите наративни текстове за персонажа са публикувани преди повече от 120 години – в Сърбия през 1876 и 1884 г., в България през 1887 и 1891 г. Кратка статистика на достъпните извори показва, че водният бик участва в 36 относително пълни фолклорни и фолклорно-литературни текста, както и в множество фрагменти и други текстове, които имат контекстуално значение.

Историко-географският поглед говори, че вярването в демоничния персонаж се поддържа от селищни общности, обитаващи широк етнокултурен ареал. Той не съвпада с днешните държавни граници на Република България. Включва територии, които са органична част от българското етническо землище. Вярването във водния бик е съхранено в селища от българския исторически хинтерланд в източната част на днешната Република Сърбия (до р. Моравя), в Република Косово и Република

Македония. Това обстоятелство е един българоцентричен акцент в научния анализ на проблема.

За основна група на изследване са избрани легендарните предания, документирани в селища от предбалканската и полуравнинна част на Монтанска и Врачанска област, обединени в работното понятие „Пъстрински цикъл”.

Научните трудове за водния бик са обект на внимание в **Раздел 2**. Единственото конкретно проучване за водния бик и прозата за него, което предхожда по време изследванията ни, е една статия на сръбския учен проф. Любинко Раденкович от 1998 г. Като цяло обаче в нея той не надхвърля своята предварително зададена методологическа рамка и остава на равнището на етнографско-митологичния анализ.

Други текстове, които съдържат обстоен специализиран анализ на демоничното същество „воден бик“ и прозаичните текстове за него, не са ни познати. Евристичен подход към проблеми от този тип има българският учен проф. Годор Моллов във връзка с анализа му на процесите на взаимодействие и взаимно проникване на българското езичество и православно християнство след покръстването през втората половина на IX век в Кюстендилската котловина.

**Раздел 3** обхваща Пъстринския цикъл (наше определение) легендарни предания за водния бик и неговия водоизточник. В **Подраздел 3.1** са коментирани наративите, които изграждат техния основен сюжетен тип.

Средоточие на вярването в съществуването на хтоничния персонаж в предбалканската и полуравнинна част на Монтанска и Врачанска област са селищата, разположени северно и източно-североизточно от планината Пъстрина. Във фолклорната култура на техните жители са запазени най-ясни свидетелства за външния вид, обиталищата, навиците и вредоносната дейност на хтоничното същество.

Анализът на това явление е елемент от комплексно изследване, което утвърждава сакралния статус на Пъстринската планина по фолклорни, археологически и книжовни данни от епохата на Ранното средновековие до края на XX век.

В пъстринските легендарни предания за водния бик отсъстват сведения за ритуална религиозна санкция спрямо него или обиталището му от страна на

Православната църква. От познатите ни наративи единствено легендарното предание от гр. Самоков съдържа информация за активно ритуално отношение на Православната църква към хтоничното същество, докато то е в силата си и обитава своя водоизточник.

Характеризирането на водния бик като персонаж от фолклорната демонология на селищата около планината Пъстрина е свързано с обективната хидроложка обстановка в т.нар. „Пъстрински карстов басейн”. Геоложката структура на Пъстрина насочва подземните водни потоци в северна, източна и южна посока. Част от тях подхранват няколко големи карстови извора, най-известни от които са тези при селата Палилула и Долно Белотинци. Друга част се дренира от реките Огоста, Шугавица и Ботуня. Карстовият ѝ характер е отразен по специфичен фолклорно-митологичен начин в легендите за водния бик и неговия извор. В текстовете им могат да се открият обективни научни данни, които са резултат от дългогодишните практически наблюдения на местните жители.

Анализът на фолклорните легендарни предания от Пъстринския цикъл за водния бик и неговия водоизточник показва, че в техните текстове фолклорната менталност адаптира факти от природната действителност към своите традиционни модели на познание със средствата и в рамките на установения вече тезаурус. Тя кодира по фолклорно-митологичен начин обективни локални и регионални хидроложки процеси и така съхранява знания за отминали етапи от карстовата история на Пъстрина планина.

Достоверността на тази хипотеза може да бъде подкрепена от други, близки или по-отдалечени карстови райони в Северозападна и Средна Северна България.

В близост до предбалканските части на Монтанско и Врачанско, където е най-силно вярването в съществуването на воден бик, се откриват следи от подобен сюжет, но с основен герой хтоничното същество „змей”. Представите и вярванията за него се анализират в **Подраздел 3.2**.

Две легендарни предания от старопланинското село Лесковец, едното от които визира и съседното село Котеновци, насочват изследователския интерес към района на Берковския и Чипровския балкан, където традиционно се практикува до най-ново време фолклорният обичай „Гонене на змей”.

Първият текст реализира сюжетния тип „Във водоизточник живее отвъдно същество. Поради вредите, които причинява, то е убито от хората. Първоначално водата потича червена, а впоследствие изчезва, но избива на друго място, в друго селище, като правило, по-надолу по течението на общата за двете селища река. В конкретния случай митогеографски са обвързани селата Котеновци и Лесковец, Берковска община, разположени в басейна на р. Златица, десен приток на р. Огоста, като в Котеновци е първият извор, а в Лесковец – вторият.

Второто легендарно предание има контекстуална стойност за настоящото изложение. То е местна фолклорна версия на общоразпространената християнска легенда за борбата на св. вмчк Георги Победоносец със змея, която е локализирана топографски също в с. Лесковец.

Подобни процеси на усвояване и присвояване, на одомашняване на общочовешки (в случая общохристиянски) сюжети, топоси и персонажи не са нещо необичайно в българската (а и не само) културна практика от предмодерните времена. Важно тук е индиректното обвързване на змея – герой на „воднобичи” по тип сюжетен развой, със змееборца св. вмчк. Георги Победоносец.

Култът към св. вмчк. Георги Победоносец в планинската част на днешната Монтанска област (Берковска и Чипровска община) има някои ендемични характеристики, които го отличават както от съседните, така и от по-далечните региони. Сред тях са поставянето на оброчища на светеца в селските гробища (знак за поменална доминанта в култа към него) и прякото обвързване на обичая „Гонене на змей” със свещени Свети-Георгиеви места на памет.

Сравнението между водния бик от Пъстринския цикъл и змейовете от лесковските текстове (т.нар. „котеновски змей” и „лесковски змей”) показва, че те имат значителни прилики както на характерологично, така и на сюжетно равнище:

- И двата персонажа олицетворяват демонична стихия от мъжки тип.
- Размерът на силите им е обвързан със състоянието на тяхното водно обиталище.
- Поведението им към социума е агресивно и разрушително.



- Имат кръв. Това е уязвимото им място. Има пряка връзка между изтичането на кръвта на хтоничните персонажи и цвета и дебита на техния воден извор.

- Могат да бъдат победени с желязно острие. То ги укротява или унищожава.

- Водата, владяна от тях, избликва на друго място, вече „опитомена” (каптирана) от хората под формата на чешма.

Разликите между двете хтонични същества и сюжетните типове, в които участват, са следните:

- Водният бик съсредоточава огромна стихийна енергия. Той няма преки контакти с хората, а с техните говежди стада. Наводненията, които причинява, не са насочени към социума. Те имат характера на природни бедствия. Змеят се насочва злоторно към човешката общност. Котеновският змей люби моми, а лесковският е човекоядец. Змеят има вече крила, следователно може да се придвижва и по въздуха.

- И водният бик, и котеновският змей са носители на оплодяваща сила, но поколението на бика не е трайно, а котеновският змей изобщо няма поколение. Признак за това, че той се е любил с някоя мома, е болнавият жълт цвят на нейното лице.

- Времето за активност на водния бик и лесковския змей са здрачните утринни и привечерни часове. В редки случаи водният бик е активен и през нощта, какъвто е и случаят с котеновския змей.

За нас е важно, че:

1. Бикът е убит с желязно острие, изработено от селския ковач, но нанизано на рогата на селския бик. Следователно животното убива животно. Котеновският змей е застрелян от човек, а лесковският е прободен от св. вмчк. Георги Победоносец.

2. Водният бик не търпи ритуална религиозна санкция от страна на Православната църква. Същото се отнася за котеновския змей. Лесковският змей обаче е унищожен от сакрален християнски персонаж от висш ранг и в този смисъл понася унищожително и очистително ритуално религиозно въздействие.

3. Легендарните предания от Пъстринския цикъл на практика са етиологични. Те обясняват изчезването и появата на водоизточници. Втората лесковска легенда също

има етиологичен характер, но от много по-висок културологичен порядък. Тя обяснява причините за таченето на Гергьовден, основен празник от християнския календарно-обряден цикъл, както и вида на жертвата, която се дава в знак на почит към св. вмчк. Георги Победоносец.

Сравнението между водния бик и змея ги определя като локални, но и стадиални разновидности на едно и също явление.

Водният бик е повелител на стихията вода – необходимо условие за живот, залог за плодородие, част от ежедневието на хората, но и злотворна сила, източник на наводнения и смърт. Същност на змея е друго природно състояние, органично свързано с водата – сушата. От силата и волята на змея зависи състоянието на водния баланс в света на хората.

В **Раздел 4** е анализиран предпазно-магическият обичай „Гонене на змей” от селища от Чипровско и Берковско като локален способ за спасение на социума от суша.

Изследваният регион се обитава от две етнографски групи, които имат различен историко-географски произход, стопанско минало, говорна характеристика и пр. и са известни с названията „торлаци“ и „загорци“.

Торлаците са старото българско местно население в Западна Стара планина, съхранило до наши дни значителна част от етнокултурните и езиковите черти на ранносредновековните обитатели на Българския северозапад. Най-важното историческо събитие за торлашката общност е Чипровското въстание от 1688 г., след чието потушаване голяма част от планинските селища са разорени от башибозуците и редовната османска армия и жителите им (и католици, и православни) загиват или се преселват отвъд река Дунав. Въпреки позитивния демографски развой през следващите векове торлаците не успяват да достигнат числеността и селищната си структура от средата на XVII век.

Загорците са ново население в тази част на Балкана. Те идват от равнините и предпланините на днешните Монтанска и Врачанска област, известни в Средновековието с онима „Загоре“. Преселниците произлизат от различни селища и това е причината първоначално да нямат единна, обща и устойчива културна система. В

същото време торлашкото население съхранява сравнително здрави своите варианти на фолклорната култура и доминира в това отношение в района.

Важно място в генезиса на загорците заемат „тетевенците“ – бегълци от Тетевенския балкан, които търсят спасение на запад и участват в създаването на нови селища или основават свои махали във вече съществуващи села и градове. Тяхната преселническа вълна минава през цяла Северозападна България и достига чак до гр. Зайчар в днешната Република Сърбия. Тетевенците оказват значително въздействие върху формирането на локалния вариант на българската фолклорна култура в с. Черешовица, чийто обичай „Гонене на змей“ е един от основно дискутираните в изследването.

В контекста на тази социокултурна динамика в региона – сложни процеси на взаимно влияние, наследяване и иновационно развитие – стоят и двата разнотипни варианта на фолклорния обичай „Гонене на змей“: *нощен – не-смехови – отвъден и дневен – смехови – празничен*, в които Еротичното се материализира по различен начин.

„Гоненето на змей“ е характерно за северозападните български земи. Записите, използвани от досегашните изследователи на проблема, правят впечатление със своята еднотипност и визират т.нар. „класически, сериозен вариант на обреда“, който условно може да бъде наречен *нощен – не-смехови – отвъден*. „Крайдунавският вариант“, описан с етнографска точност от А. Страшимиров, отразява локалните особености на обичая в равнинната част на днешната обл. Монтана.

Автентичните фолклорни материали, добити по време на студентските експедиции на Кръжока по български фолклор през 1981–1984 г., затвърждават убеждението за общорегионален обреден сюжет. Единствено вариантът от с. Черешовица се отличава от всички останали. Той е функционално тъждествен с тях – що се отнася до предназначението му да „гони змея“ и да „предизвиква дъжд“ – но се изгражда в пространството на *дневното – смеховото – празничното*.

Анализът показва, че вариантите на обичая – „черешовският“ и „класическите“ – се намират в отношение на обратна проекция едни спрямо други, като в случая не става дума за обратни една на друга структури, а за подобни структури, в които елементите

са взети с обратен знак. Връзките между тях са запазени. Нещо повече, двата обряда са изофункционални. Оразличава ги начинът на реализацията им: *смехови* и *не-смехови*, което естествено рефлектира върху тяхната разнотипна емоционална атмосфера.

Различни са и изявите на Еротичното. Чрез смеховия празничен свят в „Гоненето на змей“ от с. Черешовица се повишава жизнената устойчивост на общността и се реализира инициационната и оплодителна функция на обичая, насочен не само към „прогонването на „змея“/сушата“ и „получаването на дъжд“, но и към повишаването на еротичния статус на младите по пътя им, детерминиран от традиционната социално-антропологическа спирала.

В „класическия“ обичай акцентът също е поставен върху оплодителната функция, но в контекста на т.нар. „производствен цикъл“. Неговата пряка цел е преодоляването на сушата чрез действия в чуждата и опасна територия на Отвъдното. Тук Еротичното е „впрегнато“ в забранителните разпоредби на обичайното право.

Активното практикуване на фолклорния обичай „Гонене на змей“ до най-ново историческо време в планинската част на днешната Монтанска област е свидетелство за важното място, което хтоничният персонаж „змей“ заема в менталното пространство на местната фолклорна вяра. „Гоненето на змей“ реализира апотропейно-магическите ресурси на фолклорните общности да се защитават от Отвъдния свят. За тезите на изследването са важни два момента:

1. Съществуването на сюжетен тип, материализиращ фолклорно-митологичната представа за змея като обитател, стопан, господар на карстов извор, който заради вредоносната си дейност спрямо хората е убит и водоизточникът му се премества на друго място. Това сведение разширява семантичното поле на легендарните предания за водния бик от съседния предбалкански район. Може да се предположи, че замяната на бика със змей се дължи както на важна локална специфика на предхристиянския етнокултурен субстрат, така и на собствен стадиален развой.

2. Обвързването на фолклорно-християнската вяра и почит към св. вмчк Георги Победоносец като змеборец с фолклорния обичай „Гонене на змей“ и най-вече с

лесковската легенда за котеновския змей – местен аналог и степен на развитие на водния бик.

**Раздел 5.** Фолклорните текстове за водния бик от Кюстендилско нямат никакви специални характеристики, които да ги отличават от записите, направени в други краища на българското етническо землище. Населените места, където са записани тези предания, се намират по източните и североизточните склонове на планините Влахина и Осоговска.

В северното подножие на планината Рила има два топоса, които са свързани с фолклорно-митологичния персонаж „воден бик” – „Езерището” при днешния град Костенец (по време на записа с. Костенец) и „Кара гьол” до град Самоков. Детайлното анализиране на самоковския текст поражда съмнението за неговия книжовно-фолклорен генезис. Този въпрос се разисква в **Раздел 6**.

Целта на тази част от изложението е да провери автентично ли е присъствието на воден бик в изворовия текст от Самоков, публикуван от Кузман Шапкарев, на базата на сравнението на неговите семантични компоненти с основната група фолклорни предания от Пъстринския цикъл. Анализът показва, че поставеният въпрос трябва да получи отрицателен отговор.

В **Раздел 7** е проучен важният проблем за книжовно-фолклорните реплики на автентичните фолклорни текстове за водния бик. За пример са взети авторизираните преразкази на предания за борбата между биволите на сакралния герой Демир Баба, от една страна, и водния бик от „Бездънното блато” (Дипсиз гьол), от друга, при текето на светеца край с. Свещари, Исперихско.

Сравнението на двата типа наративи насочва към два извода:

1. Легендата за водния бик, публикувана от Б. Илиев, показва значително родство с неприказната проза за такива демонични персонажи от други краища на българското землище. Същевременно тя е уникална с това, че е единствената, обвързана с дейността на сакрален герой с мащабите на Демир баба.

2. Връзката между фолклорната вяра във водния бик и карстовите подземни води във Врачанско и Монтанско се потвърждават и за района на текето Демир баба.

Достигнатите изводи са резултат от съпоставянето между „авторизирани преразкази” на фолклорен текст и автентични материали, записани по време на теренни етноложки търсения.

В **Раздел 8** е направено проучване за водния бик в полето на зоологията и орнитологията. Прегледът на възможните зоологически първообрази на хтоничното същество на базата на цвета на кожата му и най-вече на острите му, насочени напред рога недвусмислено насочва към тура (*Bos primigenius primigenius*). Този вид диво европейско говедо обитава континента от епохата на палеолита. Негови популации се запазват в някои източноевропейски региони – Русия, Литва и Полша, чак до началото на XVII век (ок. 1620–1627 г.). Откриването на кости от тур и пуйка в един и същ исторически пласт от втората половина на XVI век по време на разкопки край южната порта на българския град Преслав подхранва хипотезата, че е възможно създателите и разпространителите на легендарните предания за водния бик да са виждали живи турове.

Към аргументацията на тезата за реален първообраз на водния бик може да се добави и едно орнитоложко доказателство. В блатата на България сезонно живеят прелетни птици, които носят името воден бик – голям воден бик (*Botaurus stellaris*) и малък воден бик (*Ixobrychus minutus*), принадлежащи към разред Щъркелоподобни, семейство Чаплови. Любовният зов на мъжките представители наподобява биче мучене и е най-нискочестотният звук, издаван от европейска птица, който може да бъде чул в тихо време на повече от 5 км разстояние.

В **Глава втора** на **Дял първи** от дисертационния труд се тълкуват взаимоотношенията между демоните и човешките общности в наративите за змиеподобните персонажи и борбата с тях в историко-географската област Източен Рупчос, Средните Родопи. Там съжителстват български християнски и мохамедански общности. В тяхното ментално пространство на вярата не се пазят вярвания, че змеят (вар. ламята) със своята дейност причинява суша. Затова пък персонификациите му като грабител и любовник на моми, както и като убиец на хора (човекоядец), са много популярни.

Специално място е отделено на прозаичните неприказни текстове от българското християнско село Югово с герой т.нар. „юговски змей”, както и от българомохамеданската махала Брайковица на гр. Лъки. Там отвъдното същество е наречено „ламя” (наш работен термин „юговска ламя”) и се възприема от населението като нощен пазител на главния път за полето и като убиец на хора.

**Раздел 1 на Глава втора** е посветен на проблема за противоречията, които съществуват между юговския змей и юговската ламя във фолклорната вяра на две от източнорупчоските селищни общности.

Интересът към темата в среднородопското село Югово възникна при записването на едно добре разгърнато сюжетно предание през лятото на 1997 г. Събитията, разказани в него, са свързани топографски с връх Боже име в Радюва планина и свещеното място „Свети Пантелей” – разрушена средновековна църква от периода XV–XVI в., чиито останки се откриват близо до върха. То е публикувано за първи път от доц. Константин Рангочев с работно заглавие „Самоволната жертва на сърната, отвличането на юговската мома от змея, смъртта на змея в резултат на женска измама”.

Основните автори, извършили до този момент научна интерпретация и реконструкция на легендарното предание, на неговия сакрален и социокултурен контекст, са доц. Константин Рангочев и д-р Григор Хар. Григоров.

През 1997 г. в архива на Асоциация „Онгъл” постъпи един показателен запис по темата за змееборството от съседната на Югово българомохамеданска махала Брайковица на гр. Лъки. Тълкуването ни разкри друго виждане на местната общност за хтоничните змиевидни същества – персонификацията им като убийци на хора и нощни пазители на пътища.

Сравнението между персонификациите на змиевидните хтонични същества „змей” и „ламя”, локализирани топографски на различни места, но в землището на едно и също село, дава яснота за структурата и динамиката на вътрешните напрежения в демоничния дял от фолклорното пространство на вярата:

- Прави впечатление, че названията на двете персонификации на змея са различни в двата записа – „змей” и „ламя”.

- Носителите на вярванията в съществуването на юговския змей и юговската ламя са единни в неведението си за външния вид на откъдните персонажи.

- Основните събития в композиционната фаза на завръзката в легендарното предание за юговския змей (грабителя на моми) се развиват във от селищното място, на билото на Радюва планина, в близост до върха с показателното название „Боже име”. Във фолклорния текст за юговската ламя (убиец на хора и нощен пазител на пътища) действията са съсредоточени в най-ниската част на селското землище.

- Звукът (шумът) заема важно място в легендарното предание за „юговския змей”. И змеят, и ламята разговарят с хората. Разговорите имат характер на обредни диалози, задължителен атрибут на архаични посветителни обичаи.

- Двата демона са унищожени в резултат на прилагането на човешка воля и знаене, от извършването на човешка дейност. Начините да се случи това, са коренно различни.

В текста за юговския змей водеща роля има женското начало. Жената, която е носител на тайното знание, е персонифицирана чрез майката на момата. Тя учи дъщеря си да извърши това, което причинява смъртта на змея:

- Основно условие за разкриване на истината е наличието на тишина. Съветва я да надене терлици, да отиде тихо, без да вдига шум, до поляната, където спитхоничното същество, за да се увери, че е змей, а не млад мъж.

- Антагонистът да даде сам органична своя течност. Дава й масур за тъкане и я съветва как да излъже змея да се надпикават през масура.

- Дава способ за действие, без да разкрива магическата тайна на следствието. Заръчва й да наплиска змея с неговата собствена урина.

Запалването на змея говори за огнената му същност, а изгарянето на ореховата гора придава етиологичен характер на юговския текст. От този ден нататък местността, където загива откъдният персонаж, започва да се нарича „Изгорялите орехи”.



От друга страна, убийството на юговската ламя е резултат от доминацията на мъжкото човешко начало над нейната женска демонична същност. Въръжен с огнестрелно оръжие, заредено със сребърни куршуми (среброто е метал на Луната – женски символ), мъж навлиза през нощта в отвъдното пространство, обитавано от демона, и го убива с един изстрел.

В текстовете за змея и ламята от землището на село Югово няма участници от Общността на светците. Това превръща заявената в началото на тази част от изследването триада *Демони – Човешки общности – Светци* в двойка: *Демони – Човешки общности*. Възниква въпросът, къде е мястото на традиционните за християнството светци змееборци и в частност на св. вмчк. Георги Победоносец в противопоставянето и унищожаването на юговските змиеподобни демони, щом в землищата и на Югово, и на Дряново (като исторически поселищен център за Брайковица) има светилища на този висш сакрален персонаж.

Юговското се намира на стария римски път от Станимака (дн. Асеновград) през Бачковския манастир за Беломорието. То охранява сакрално и физически левия бряг на Юговска река, непосредствено до каменния мост „Долнята киприя”. На мястото има параклис, възстановен през 1996 г. от потомствения юговски дюлгерин Георги Давчев. Дряновското свещено място е разположено в м. „Герге”, на едноименен рид, северно от с. Дряново.

Можем да предположим, че в местната християнска картина за свят още от домохамеданската епоха св. вмчк. Георги Победоносец не е притежавал ясно изяви змееборски качества. Причините за това явление трябва да се потърсят в типа на предхристиянския субстрат и в регионалните особености на християнизирането, което протича в района през Късната античност и Ранното средновековие. За нас е важно, че това състояние е наследено от днешните жители на района: юговците – пряко от техните християнски предходници; съседите им от българомохамеданската махала Брайковица – като криптохристиянство и/или като „възвръщане” към предхристиянски модели на света.

Основното легендарно предание за юговския змей – „Самоволната жертва на сърната, отвличането на юговската мома от змея, смъртта на змея в резултат на женска измама”, е сред най-пълните и има основно значение за изследването на мотива за змея и змееборството в културата на с. Югово. Неговото съдържание обаче не е достатъчно, за да си изградим представа за богатството на сюжетните типове, които осъществяват и конкретизират мотива за змиеподобните демони и борбата на хората с тях.

**В Раздел 2 на Глава втора** от изследването са поместени и анализирани останалите 17 текста за юговския змей, записани в периода 1997–2010 г. по време на експедициите на Асоциация „Онгъл” и съхранени в архивите на организацията и Общинския поселищен архив – гр. Лъки. Тълкуването им включва наблюдения и научни коментари в шест направления:

1. Календарно време;
2. Място на действието;
3. Резултат от конфликта;
4. Атрибути на героите;
5. Сексуална характеристика на змея;
6. Научен коментар на автора върху съдържанието на т. 1–5.

Фолклорните текстове за юговския змей са част от единен свод. В тях се откриват резултатите от многовековния обединителен, но и противоречив развой на представите и вярванията за змея в традиционната култура на с. Югово. Процесите на семантично натрупване и противопоставяне са обогатили образа на отвъдния персонаж в местната фолклорна вяра, обвързали са го с други културни подсистеми – календарна и некалендарна обредност, приказна и неприказна проза, ономастика и др., развили са го.

Прегледът на текстовете показва важна структурна особеност на фолклорната вяра на юговския социум. Културологичните напрежения възникват не само между светците змееборци и змиеподобните им противници, не само в рамките на самия демоничен дял на фолклорната вяра (между юговския змей и юговската ламя), но и в облика на всяко отделно демонично същество. Този процес е част от еволюцията на

демоните – основен елемент на социокултурната триада *Демони – Човешки общности – Светци*.

В **Глава трета** на **Дял първи** обект на изследване е сакралната общност на „здравичките” в с. Югово. В представите и вярванията за тях се откриват непрекъснати процеси на динамично противопоставяне и хармонизиране между генеалогичната им същност на демони и настоящото им битие на светици.

**Раздел 1** на **Глава трета** представя областта Източен Рупчос в Средните Родопи от гледна точка на науките география, история, религиознация, културология, диалектология, демография и икономика. **Раздел 2** запознава със сакрума на село Югово.

Югово запазва своята християнска вяра по време на масовото насилствено помохамеданчване от края на XVII в. и на многобройните тласъци за индивидуална и групово смяна на религията от по-късните времена. Като важна причина за това можем да посочим традиционния дялгерски поминък на юговци – високо уважаван и нужен занаят в пределите на Османската империя.

Богатата оброчна система на с. Югово се състои от около 20 култови места, наричани „параклиси”. Тя е една от най-развитите в Средните Родопи и е типологически сходна със системите на такива стари християнски селища като Горнослав, Добралък, Бачково, Павелско, Орехово. Локални варианти на този тип съществуват преди XVII в. и в селищното културно пространство на съседните мохамедански общности, за което свидетелстват данни от археологията и ономастиката.

Средоточие на православно храмово културно пространство в Югово е църквата „Света Троица”. Параклисът „Свети Пантелей” на връх Боже име е водещ сред останалите свещени християнски места. Той е основен топос в легендарните предания за т.нар. „юговски змей”, които са анализирани в предишната глава на изложението.

Характерна особеност на юговската оброчна система е концентрирането на нейните сакрални елементи от двете страни на трако-римския път „Друма”, който

пресича селищната културна територия в посока север-юг. „Друма” пресича Юговската река при моста „Долнята киприя”, където е построен параклисът на св. вмчк. Георги Победоносец. Това е мястото на активност на демоничния персонаж, наречен от нас „юговската ламя” – пазач на пътя и човекоядец, чиято същност и зловредна дейност също са обект на изследване в предишната глава на текста.

Важно място в системата на християнските средища на Югово заемат „конаците” – домашни олтари в селски къщи, където се оказва християнска почит на общност от персонажи, наречени „здравички”.

**Раздел 3** е посветен на проблема за двойствената, едновременно сакрална и демонична същност на здравичките и напреженията по тази линия на съприкосновение в местната фолклорна вяра. До началото на XXI век здравичките от Югово са слабо известни на българската наука. Първите сведения за тях са публикувани от Иван Гашилов в краеведския му труд за с. Югово и местните майстори строители през 1994 г. През 2007 г. в сборника „Етнология и демонология” публикувахме 50 изворови материала за здравичките, записани в периода 1997–2004 г. от етнологзи на Асоциация „Онгъл”. Именно тези фолклорни текстове стоят в основата на нашите научни разсъждения.

Фолклорният образ на здравичките в юговския вариант на българската фолклорна култура е доказателство за особената семантична широта на явлениято. Напрежението в местната фолклорна вяра е породено от съществуването в него на сакрални и демонични черти. Резултатите от този латентен антагонизъм, както и от неговото постоянно преодоляване, виждаме и днес. Посоката на еволюция на представите и вярванията за здравичките е от демонично към сакрално състояние.

Подкрепа за сакралната същност на персонажите е връзката им с култа към Пресв. Богородица във фолклорната култура на с. Югово. Свидетелство за демоничния произход е съотнасянето им с отвъдното същество „Здравичката”, документирано в запис от гр. Чепеларе, в съседната среднородопска област Горен Рупчос.

По-слаби, но също така важни разделителни линии откриваме в разнопосочните отношения с човешката общност, разнообразните обредни форми на почит, връзките с поминалните обичаи и др., които са израз на фолклорната религиозност.

Фолклорно-християнската същност на общността на здравичките изследваме по следните делитбени белези: наименование, пол, дарби, сакрална същност, демонични черти.

Непряко свидетелство за свещената същност на здравичките съдържа суеверният разказ за среднощната поява на два бели вола в близост до местността „Леля падина“, където се извършва общоселското почитане на сакралните персонажи в съботата преди Архангеловден.

Собствените демонични черти на здравичките имат структурно значение за определянето им като отвъдни същества без сакрален ореол.

На първо място, трябва да подчертаем способността на здравичките да разболяват като възмездие за извършен грях или вследствие на т.нар. „порадване“ – болестотворна радост на персонажите при здравия хубав вид на някое дете или възрастна жена. „Порадването“ и „радостта, драгостта“ са две състояния на здравичките. Първото е свързано с тяхната демонична природа и е вредоносно за селищната общност. Второто ги представя като светици и изразява удовлетворението им от уважението, което им бива оказано от хората – палене на свещи, отправяне на молитви, подаване на обредни хлябове, даряване на кърпи.

Плачът на здравичките, който се чува от техните конаци в потайно време, изчезва след пропяването на първи петли.

Интересен щрих в демоничния образ на здравичките внася разказът за среднощната поява на бивол в м. „Леля падина“, където се извършва общоселското им почитане. В този случай е важна скритата зооморфна фолклорно-митологична опозиция, която се изгражда между двата светещи вола (ангели, архангели) и бивола – нощни обитатели на една и съща територия – сакрализираното място „Леля падина“.

В обредните действия за почит към здравичките се откриват някои поминални аспекти, които също внасят дисонанс в ореола им на светици лечителки и дарителки на здраве.

Ареалът на почит на здравичките не се ограничава в рамките на юговската селищна общност. Като по-конкретни топоси, свързани с паметта за здравичките, се споменават село Бачково, градовете Асеновград (в един запис) и Пловдив (в един запис). Особено важни са вярата на жените от с. Бачково в сакралната сила на персонажите, както и обредните действия, които извършват, за да ги почетат. Молитвеното отношение на бачковските жени към здравичките е свидетелство за съществуването на фолклорно-религиозна общност между две от най-старите православни села в манастирското културно пространство на Бачковската света обител – Югово и Бачково.

Конаците на здравичките са местата, където според местните представи и вярвания те живеят. Конакът в Стратевата къща е нежилищно помещение. На източната му стена има специално иззидана ниша, която изпълнява функцията на олтар. В дъното ѝ е залепена литография на икона на Пресв. Богородица. На пода на нишата са вградени три метални поставки за свещи. Пред олтара е поставена масичка с месингов свещник, чиито чашки са пълни с брашно, и чиния, пълна с вода – за изгасване на прегарящите свещи. Помещението е тъмно, украсата – бедна.

Основната функция на персонажите е да даряват здраве и да помагат при лечение на всякакви болести (в частност на Баба Шарка). Вярва се също, че те предпазват от прекеждия пътниците по „Стария друм“. Закрила от страна на здравичките търсят родилките (на третия ден след раждането) и младоженците (в съботата преди венчавката им).

Взаимоотношенията между общността на здравичките и общността на хората са сложни. Причина са принципните различия между двете страни в общуването и вътрешните напрежения при здравичките заради двойката им същност на светици и на демони. Трябва да подчертаем, че и здравичките, и хората в този социокултурен

контакт са от женски пол. Женското начало е водещо във всички аспекти на отношенията между здравичките и юговския социум.

Здравичките не могат да живеят без хора. Те плачат, когато къщите, в които са конаците им, биват изоставени от своите стопани, и се радват, когато се населват отново. Същевременно хората и здравичките живеят в отделни помещения. На персонажите се пази тишина и тъмнина. Нощно време не се влиза в техния конак.

Здравичките разболяват онези, които са съгрешили (в християнския смисъл на думата). Същевременно прекомерната им радост при вида на здрави хубави жени и деца води до същия резултат.

Хората канят здравичките в селото си, привличат ги с почитта си, за да се сдобият с техния дар – здравето. Таченето на персонажите включва молитви, палене на свещи, ломене на хлябове, раздаване на обредна храна, даряване на кърпи.

Формите на почит към здравичките са изява на фолклорната религиозност. Ето защо в тях няма вътрешно противоречиви моменти. Могат да бъдат разделени на две основни групи според участниците от страна на човешката общност – индивидуални и колективни (общоселски и махленски).

В **Раздел 4** се поставя важният въпрос, съществува ли в местния вариант на фолклорното християнство връзка между здравичките и Пресв. Богородица. В два от записите, приложени към нашето изследване, този момент е изведен на преден план, но в останалите 47 отсъства.

Основните аргументи в полза на твърдението за вътрешно присъща, макар и неосъзнавана в селото днес връзка между култа към свещените персонажи и Богородичния култ са два. Те са израз на локалната юговска фолклорно-християнска религиозност:

- Когато през 1997 г. посетихме за първи път конака на здравичките в Стратевата къща, установихме, че на дъното на олтарната част е залепена литография на икона на Пресв. Богородица. По-късно подарихме на конака малка дървена икона на Божията Майка, която с радост бе закачена в олтара от стопанката на къщата Елена Стратева.

- През същата година в м. „Леля падина” – място, сакрализирано с общоселското тачене на здравичките по Архангеловден, е построен общоселски параклис на Божията Майка.

Здравичките от Югово имат амбивалентна природа. Сведенията от селото и от други места, населени с юговци – Асеновград, Лъки, Пловдив, ги представят едновременно като сакрални и демонични персонажи. Извършването на специални култови практики на почит към тях е начин за активирането на техните позитивни сили и залог за неутрализиране на вредоносните. Връзката на почитта към здравичките с Богородичния култ в рамките на юговската фолклорна религиозност утвърждава техния висок сакрален статус, важността на фолклорно-митологичните представи и вярвания за тях в културата на локалната селищна общност.

Анализите, направени в **Раздел 5** доказват, че демоничната страна на същността на здравичките е първична. Това добре личи както от примерите за тяхното оприличаване и отъждествяване от страна на местните хора с (други) персонажи от юговската демонология, така и от техните вътрешно присъщи отвъдни и/или гранични за нашия и отвъдния свят характеристики. Подкрепа за „демоничната хипотеза” за произхода на здравичките оказва сравнението им с източнотракийските „лели, светинки, юдяфки и майки”, за омилостивяването на които се извършва обичаят „Лелино здраве”, и с „Леличката” (Баба Шарка) от Пиринския регион.

В съседния на Източен Рупчос Горнорупчоски регион (Чепеларско) в края на XIX век е записан суеверен разказ за „Здравичката” (м.р., ед.ч.) – демонична мъжка персонифицирана представа за смъртта. Етимологичният анализ на името на този демон и проучването на неговата същност и дейност подпомагат разрешаването на въпроса за произхода и на юговските здравички.

Общността на здравичките, запаметена и почитана в юговския вариант на българската фолклорна култура, е показателен пример за разнопосочните напрежения, които могат да възникнат в структурата на фолклорното християнство по отношение на взаимното привличане и на антагонизма между демоните, светците и човешките общности. Представите и вярванията за тях дават богат материал за разсъждения и



върху разделителните линии, които минават през всяка една от тях. В човешката общност – между мъжкото и женското водещо начало. В общността на здравичките – между етапите на преход от демоничното към сакралното.

Изследваните процеси са характерни в много по-голяма степен за фолклорната вяра, съхранена в менталното пространство, отколкото за фолклорната религиозност, схващана като система от ритуални и обредни действия за практическото осъществяване на вярата. По този начин в локалната вяра и почит към здравичките се проектира принципната опозиция между фолклора и религията в българската традиционна култура.

Представите и вярванията за здравичките са свидетелство за вътрешните противоречия в тяхната същност – между генеалогична демонична база (предмет на демонологията) и православно християнско надграждане (предмет на агиологията). Сакрализирането на първоначалните демонични същества е преминало през различни етапи на развитие и в крайната си фаза е довело до изравняването на статуса на здравичките като свещени персонажи с този на светците от официалния църковен календар. Православната църква в лицето на енорийските свещеници в Югово не се намира в конфликт нито с фолклорно-християнската вяра на юговците в здравичките, нито с различните форми за тяхното тачене – индивидуални, махленски, общоселски.

Двете крайни точки на приближение към демоните и светците се фиксират в родството на здравичките с демоничното същество Здравичката от фолклорната вяра на гр. Чепеларе и връзката на почитта към тях с Богородичния култ в юговската фолклорна култура.

**Раздел 6** съдържа в приложение 49 автентични фолклорни текста, разделени на три групи:

1. Представи за здравичките. Функции и прояви (23 бр.);
2. Конаците на здравичките. Ритуали в тях (20 бр.);
3. „Ломене” (подаване) за здравичките (6 бр.).

**Глава четвърта** на **Дял първи** от изследването е посветена на два основни процеса във фолклорното ментално пространство на вярата:

1. Индивидуализиране и демонизиране на субекти от човешката общност;
2. Демонизиране на светците и/или сакрализиране на демоните.

За пример е даден „самодивият старец”/„старецът самодиван” в качеството му на демонизирано човешко същество и демонична персонификация на св. Иван Рилски Чудотворец в селища от културното пространство на Чипровския манастир, посветен на Рилския отшелник.

Събраните до края на 70-те години на ХХ в. фолклорни легенди (основно от Югозападна България и Софийско) са свидетелство за особената почит, която се оказва в народна среда на Рилския отшелник (и на неговите фолклорни персонификации) като християнски просветител, учител и лечител – небесен покровител на българския народ. Това отношение пряко отвежда към духа на каноничната житийна проза за него и отразява мястото му в пантеона на българските православни християнски светци.

През следващото десетилетие обаче в планинската и полупланинска част на Монтанска област бе събран фактологичен материал, който проявява и други пластове на фолклорното възприятие за светеца. В тях той е представен като зловредно демонизирано човешко същество с магическа мощ. Наричат го „самодив старец” или „старец самодиван” с имената „Йован” и/или „Стоян”. Конфликтът между тези две същности на светеца е проява на вътрешните напрежения във фолклорната вяра, където Свещеното и Демоничното съсъществуват в неразривно единство.

**В Раздел 1** е направена характеристика на самодивия старец.

Самодивият старец е индивид, който не живее по общите закони на социума. Той се е отделил от човешката група и неговото поведение може да се приеме като нова, различна стъпка на развитие спрямо колективното мислене и действие на останалите хора. Той не общува с тях – нито физически, нито вербално. Пак според тях живее на магическо място (воденица). Разговаря с животни в магическо време (петел в потайна доба). Владее стихията на водата. Това плаши хората.

Персонажът не е бил предмет на внимание от страна на други учени в изследвания за българската фолклорна демонология. Представите и вярванията за него изследваме по следните делитбени белези:

1. Наричан е „самодив старец”, „старец самодиван”, „стареца”.

2. Най-значимото качество на самодивана е неговата човешка природа. Тя не е оспорена в нито един от разглежданите текстове независимо от демоничните черти, с които персонажът е характеризираан.

3. Според записите самодиванът е старец.

4. Самодиванът е от мъжки пол. В баенето от Главановци обаче успоредно със „самодиван Йован” се появява и негово женско съответствие, отразено в звателната форма „самодивано Стояно”.

5. Старецът обитава воденица, която работи (или е работила) или живее на неплоден бряст. И брястът, и воденицата, описани като жилища на самодивана, показват, че той е граничен персонаж – обитател, пазител и медиатор на прехода между световите, но откъм страната на човешкото пространство. Това го сродява и разграничава от хтоничните същества „воден бик” и „Здравичката”, предмет на анализ на други места в изследването. Обиталището на стареца самодиван свидетелства за същността му на владетел на водната стихия. Той се движи естествено срещу течението на водата в улея на воденицата – там, където струята е най-силна.

6. Времето на активност на персонажа е обичайното според българската фолклорна вяра – потайно време, а силата му може да бъде надвита след първи петли. Тогава се лекуват и болестите, причинени от него.

7. Персонажът не разговаря с хора. В един от суеверните разкази за него влиза в диалог с петел.

8. При среща с хора демоничният персонаж им причинява два вида вреди – треска от страх и т.нар. „чепене на устата”.

9. Отношението на социума към хтоничното същество варира от безразличие през страх до страхопочитание и молба за помощ, стремеж за омилоствивяване.

10. Сторената вреда от самодивана може да бъде поправена само от старец-лечител чрез сложен обред с магически характер, в който главно място заема билка, взета от венеца, направен от жените берачки на празника „Свети Йован Бильбер” (Еньовден). Другият старец-лечител се оказва негов позитивен двойник, живеещ в социума.

За този празник се отнася фолклорното вярване, че „Дядо Еньо отива за сняг”. Между стареца-лечител и „Дядо Еньо” прозира етиологична връзка, която натоварва лечителя с качества на светец (вкл. индивид, постигнал високо ниво на съзнание или образно казано, „държи главата си в ръце”). И ако старецът-лечител наистина е позитивен двойник на стареца-самодиван, то до извода, че самодивият старец е неговият негативен образ, крачката е една. **А това е една допирна точка между познавателното поле на агиологията и познавателното поле на демонологията, което сменя напрежението в структурата на фолклорната вяра.**

В разглежданите текстове самодиванът е назован с две имена, които заемат основно място в местната антропонимна система – „Стоян” и „Йован”. Този въпрос е разгледан в **Раздел 2**.

Антропонимът „Стоян” се среща често в текстове на баяния, записани в разглеждания регион. Персонажът „Стоян” в баене от с. Мартиново, Чипровско, има хтонична същност и това е подчертано допълнително с определението „чуден”. От него тръгва сюжетната нишка, която води в края на текста до излекуването на урочасания. А името на урочасания е „Йован”. Във всички останали записи антропонимите „Стоян” („Стояна”) и „Йован” са представени или като синоними, или като имена на различни герои, които имат една и съща функция.

В **Раздел 3** е разгледано мястото на самодивия старец в йерархията на демоничните същества, знания за които са съхранени във фолклорната вяра на разглежданите селищни общности. Известно е, че във фолклорната култура обредните текстове на баянията съществуват и се наследяват по начин, който определя ниската им вариативност. Така те запазват формулно древни пластове във фолклорната концептуална картина на света. В текста от с. Главановци, Чипровско, самодивана

Стояна и самодиван Йован са отделени от другите „ветрища”. Те са поставени най-високо в аксеологичната скала на фолклорната вяра в демонични същества. Отношението към разглежданото демонично същество в другите текстове, където то участва, представят процеса на промени във фолклорното хтонично пространство според носителите на представите и вярванията за него. Възгледът за самодивия старец като остарял и подивял човек, който живее сам в своята воденица, е последният достигнат етап на неговото демонизиране от страна на общността.

**Раздел 4.** Тук взаимовръзката между самодивана Йован и светеца „Еван”/„Йован” (като локална фолклорна персонификация на св. Иван Рилски Чудотворец) е потърсена в няколко посоки:

1. Жилището на самодивана Йован на един неплоден бряст се съотнася с обиталището на св. Иван Рилски Чудотворец в Рилската пустиня според агиографската проза за светеца. Сюжетният тип „Живот на светец в дърво” се открива още в „Проложното житие” за Рилския отшелник, написано в София през втората половина на X в. Присъства и в житието, съставено от Георги Скилица през втората половина на XII в. Намира място и в агиографския текст на Патриарх Евтимий Търновски от края на XIV в.

2. Суеверният разказ от Главановци свидетелства, че старецът самодиван, обитател на яловия бряст, причинява т.нар. „чепене на устата”. Този фолклорен епизод има своето пряко канонично съответствие в агиографската проза за св. Иван Рилски Чудотворец. След като унгарските войски, предвождани от Бела III (1172–1196), превземат град Средец през 1183 г., кралят заповядва честните мощи на св. Иван да бъдат пренесени в столицата Естергом. Там местният епископ отказва да се поклони пред тях и бива наказан с онемяване, т.е. със заболяване, свързано с обездвижването („чепенето”) на устата.

3. Отношението на хората към самодивана в същия текст (Главановци – суеверния разказ) може да се характеризира като враждебност и страхопочитание. Подобен тип отношение към св. Иван Рилски Чудотворец имат повечето от другите герои в агиографската проза за него. Те не разбират смисъла на неговото

отшелничество и това е причината за гоненията, на които той е подложен. Тази реакция може да бъде проследена във всички български и гръцки текстове.

4. Във венеца, посветен на „Свети Йован Бильбер“, се вплита билка, която носи фитонима „йованска трава“. Тази билка е „за очи, когато „залошееш нещо“, против главобол“. В някои части на Югозападна България денят, на който се почита св. Иван Рилски (19 октомври), носи фолклорния еортоним „Очов ден“. Причина за това е назоваването на светеца с името „Свети Отец“.

Във фолклорна среда „Очов ден“ [\* „Отчов ден“] се преосмисля по законите на народната етимология като име на ден, в който се лекуват заболелите от очни болести. Може да се предположи, че това е било така и във фолклорната култура на селищата от Монтанско, реминисценция от което е фитонимът „йованска трава“ – билката, с която се лекуват очи.

Накрая трябва да припомним, че вярата в демоничното същество „самодиван Йован“ се съхранява в район, който е част от културното землище на Чипровския манастир „Св. Иван Рилски Чудотворец“, основан още през X в.

Този факт отново поставя въпроса за местната християнска специфика на сложното и многопластово социокултурно явление „фолклорно християнство“ в манастирското културно пространство.

**Раздел 5** съдържа осем приложения към **Глава четвърта**.

В **Дял втори** на дисертационния труд разсъждаваме върху връзката между фолклорната вяра и значимите религиозни личности и събития. Той се състои от 2 глави с 13 раздела и 11 подраздела, междинни заключения и бележки.

**Глава първа** на **Дял втори** е посветена на многообразните сюжетни изяви на мотива за сакралното безглавие в контекста на евразийската и балканската традиция.

**Раздел 1** съдържа характеристика на мотива – част от древен митологичен пласт в човешката цивилизация, който се интерпретира чрез разнообразни словесни и изобразителни форми в културата на народите от Далечния Изток до Британия. В различните региони на този огромен ареал идеята за сакрално безглавие има сложна и

многопластова етнокултурна и конфесионална етиология, свързана с различни поли- и монотеистични религиозни системи. За Балканите това са традициите на палеобалканските племена и народи и азиатските пришълци от епохата на Великото преселение на народите (схващано в неговия широк хронологически обхват), усвоени и доминирани от двете водещи монотеистични религии – християнската и мохамеданската. В нашата част от света мотивът за сакралното безглавие се осъществява както в канонични религиозни, така и във фолклорно-религиозни варианти. Този факт говори за активните процеси на взаимодействие – превеждане, контаминиране, приспособяване и др., между религиозния светоглед – чрез сакрални словесни и изобразителни текстове, и фолклорните възгледи – чрез фолклорно-религиозната проза. Те непрекъснато преодоляват както външното противостоене между системите на религията и фолклора, така и вътрешните напрежения в структурата на фолклорната вяра.

Словесните варианти на текстовете за безглави светци имат сходен сюжетен тип. Главата на свят човек (мъченик за вяра и/или род) е отсечена. Той я взема в ръцете си (т.е. става „кефалофор” – гр. ез. – ‘главоносец’) и там, където заедно с нея пада тялото му, се основава християнско/мохамеданско култово средище. В някои варианти героят лети без глава. В други – главата му действа сама. В последните два случая светият човек може да се определи като „акефалос” (гр. ез. – ‘безглав’), без да бъде кефалофор. Като се изключат иконографските текстове, които по канонични причини са характерни само за християнската традиция, ясно се очертава линия на разделение между християнските и мохамеданските словесни реализации на мотива за сакралното безглавие. При християнските активната съставка от раздвоеното чрез обезглавяване тяло по-често е самото тяло (носещо главата си или летящо без нея). При мохамеданските главата е двигател на действието: тя проповядва, оплаква, пророкува, проклина, но и се движи в пространството. Там, където напрежението между християни и мохамедани е най-силно (Мала Азия, Балканите), се документират и мохамедански фолклорни текстове за кефалофори. Като допълнителен делитбен белег може да се посочи фактът, че летенето на свято тяло без глава е характерно изключително за

фолклорните (и християнски, и мохамедански) наративи от Западна България, където битова представата за св. Иван Рилски Чудотворец като акефалос.

Особеностите на християнските варианти за осъществяване на мотива за свещеното безглавие са обект на изследване в **Раздел 2**. В християнската агиография и иконография има кефалофори и в източно-православния, и в римокатолическия свят. Те са разнообразни по тип. Смята се обаче, че техен общ религиозно-митологичен прототип е първият християнски безглав светец – евангелският герой св. Йоан Кръстител.

Многовековното взаимодействие на християнската духовническа култура и културата на мирянските общности (и на Изток, и на Запад) транслира мотива за сакралното безглавие от едната в другата културна среда и обратното. По правило контаминациите се осъществяват на локално равнище, най-често в културното пространство на манастирите, но като ментален капитал участват във формирането на глобалните етнически модели за „светците и царете” – духовните и политическите владетели на християнския свят. Типичен светец кефалофор, почитан от поместните Православни църкви на Балканите, е Йоан Владимир, цар български. В пространството на римокатолическата църква ярък пример за светец кефалофор е небесният защитник и първи епископ на гр. Париж Сен Дени.

В православния дял на Балканите са създадени цикли от фолклорни легендарни предания, в които се реализира сюжетният тип „Движение (летене) на светец (без глава)”. Според тях там, където пада тялото или главата му, се основава християнско култово средище, т.е. поставят се важни маркери на етнорелигиозната карта. Техните герои са мъченици за вяра и род. Вариант на мотива се открива във фолклорни текстове, в които тялото на светец полита, защото покоището му е осквернено от друговерци. Там, където то пада, се създава ново покоище.

В особена група трябва да бъдат отделени българските фолклорни легендарни предания за послесмъртните подвизи на православни светци и герои с отрязани глави, част от които са фолклорни персонификации на св. Иван Рилски Чудотворец. Те



интерпретират фолклорния мотив „Светец (воин, цар) лети без глава. Там, където пада тялото му, се създава негово култово средище”.

Съществуването на цикъл с фолклорни легенди за св. Иван Рилски Чудотворец, в който се разработва сюжетният тип „Движение (летене) на светец (без глава) за пренасяне на святост”, е уникално явление в общобългарски план. Той е характерен за селищата, разположени в двата края на Искърския пролом. Негови средоточия са с. Стубел, Западно Врачанско, и с. Курило, Софийско (дн. квартал на гр. Нови Искър), чиито жители вярват, че в тяхното селище е погребано обезглавеното тяло на Рилския светец.

В регионите със силна памет за св. Иван Рилски Чудотворец и неговите фолклорни персонификации като светци без глави – от планината Пъстрина до Рилския манастир – са открити значителен брой старобългарски амулети с изобразителен мотив „Кон, язден от човешка глава”. Това с особена сила важи за района, където се локализира легендарните предания от Врачанския цикъл за св. Иван Рилски Чудотворец.

Изследването на връзката между местната фолклорно-християнска памет за светеца, наративите със сюжетен тип „Послесмъртно движение (летене) на светец (без глава) за пренасяне на святост” и находищата на амулети „Кончета, яздени от човешка глава” налага по-обстойно изследване на генезиса им.

Характерните черти на мохамеданските наративи са разгледани в **Раздел 3**.

Безглавите герои на мохамеданските текстове нямат прототип в Корана. Първообразът на християнските герои – св. Йоан Кръстител – там е представен като прор. Йахия, два пъти е повторен евангелският разказ за раждането му, но отсъстват сведения за неговата смърт. Екзекуцията му е включена в по-късни мохамедански предания. Поради спецификата на мохамеданските религиозни догми не съществуват и култови изображения по мотива за сакралното безглавие. Това обяснява защо при мохамеданите този мотив се пресъздава само в словесни фолклорни и литературни варианти, които ще обособим в две групи:

1. Текстове, които са мохамедански аналог на християнските легендарни предания за светци кефалофори – мъченици за вяра и род. Характерни са за Мала Азия и Балканите и вероятно в значителна степен дължат своя произход на християнския субстрат в завладените от мохамеданите територии.

2. Наративи, в които активната съставка от раздвоеното чрез обезглавяване тяло е главата, която се движи, проповядва, пророкува или проклина.

Малоазийски фолклорни мохамедански текстове за кефалофори събира В. А. Гордлевский. В повечето от тях се разказва за „шехити” – мъченици за вяра и род, които продължават да се бият с християните дори след като враговете отрязват главите им. Там, където падат, са погребвани и гробовете им се превръщат в места за религиозно поклонение. Почти всички описани от информаторите на руския учен кефалофори носят имената „Кесик Баба”/„Кесик баш”. Мохамеданските фолклорни текстове за кефалофори от Балканите разработват същия сюжетен тип и са негови местни реализации.

Особено място сред останалите фолклорно-мохамедански текстове, реализиращи мотива за сакралното безглавие у нас, представлява текстът „Ламята, Отсечената глава и Пейгамбер Али”, записан през 1960 г. в с. Чепино, днес квартал на Велинград, от фолклористката проф. Стефана Стойкова. Той е част от репертоара на местната българомохамеданска общност, но по произход принадлежи към друга, специфична културна парадигма, чиито корени са във фолклора и литературата на Предна Азия (по-специално, Персия). Текстът и неговият книжовен и фолклорен контекст са анализирани в **Раздел 4**.

Показателен пример за активна отсечена глава, подобен на записа от Чепино, се открива в поемата „Кесик баш китаби”, записана от фолклорни източници или преведена на тюркски от по-стари персийски литературни образци от Кирдечи Али – малоазийски книжовник от XIII век. В следващите векове тази творба е преведена на различни езици и се превръща в неразривна част от литературата на множество мохамедански народи – казахи, волжски татари/българи, кримски татари, турци. Печатни варианти на произведението от българските земи не са ни познати.

Важно е да се отбележи, че в съвременните интернет сайтове на алевитите – привърженици на шиизма в Югоизточна Турция и Сирия, Кесик баш е представен като ученик и следовник на Хаджи Бекташ – основател и първи шейх на религиозен орден, който в епохата на Османската империя идеологически и организационно доминира в живота както на самите алевити, така и на еничарския корпус в Османската империя.

Прегледът на по-известните християнски и мохамедански реализации на мотива за сакралното безглавие от балканския (с поглед към евразийския) регион предоставя добри възможности за първоначалното ситуиране на фолклорния текст от с. Чепино. Става ясно, че той има сюжет, който повтаря в основни линии този на поемата „Кесик баш китаби“, записана/преведена в XIII век. Конкретните етнокултурни и религиозни причини за това твърдение са неизвестни, но в контекста на издирването, направено тук, може да се предположи следното:

1. „Ламята, Отсечената глава и пейгамбер Али“ е пример за битуването на мохамедански литературни реалии във фолклорната среда на Чепинското корито. Може да се допусне съществуването на османотурски оригинал на поемата, използван от образовани духовници по време на проповедите им сред българомохамеданите от днешните велинградски села.

2. Значителната фолклоризация на литературния прототип свидетелства, че транслирането на сюжета в наративния репертоар на българите мохамедани от Чепинско се е случило в по-отдалечена епоха.

Тук е мястото да припомним, че малоазийският книжовник твори в региона на Източна Анатолия, който освен че е „крепост“ на алевитската (шиитска по тип) опозиция на официалната сунитска власт в периода на османското Средновековие (вж. по-горе връзката Хаджи Бекташ – Кесик баш – алевити), е и ранно ядро на християнството. В частност това е „родно място“ на мотива „Св. вмчк. Георги Победоносец побеждава дракона“. Известно е, че точно тук (в Кападокия) за първи път този мотив се реализира в иконографията (кр. IX – нач. X в.) и агиографията (XII в.) Възможността това обстоятелство да оказва въздействие при формирането на текста от Чепино не бива да се пренебрегва. Съществуването на фолклорно-литературна версия

на поемата „Кесик баш китаби”, с източно-малоазийска (субстратна християнска) змееборска първооснова, донесена от образовани мохамедани в Западните Родопи и пренесена във фолклорна българомохамеданска среда, остава една възможна легитимна хипотеза.

3. Културологичната връзка между героя Кесик баш, пейгамберът Али, бекташийския орден, алевитите, еничарския корпус в Османската империя и пр. ни сочи две направления:

- към ранна сектантска (доминирана от шиизма) линия на религиозно проникване и утвърждаване на мохамеданството в селищата от Чепинското корито;

- към „еничарска (бекташийска) връзка” в този сложен и продължителен исторически процес.

**Раздел 5** представя старобългарските амулети с изобразителен мотив „Кон, язден от човешка глава”. **Подраздел 5.1** очертава връзката между амулетите и мотива за сакралното безглавие.

Находките на старобългарски амулети „Коне, яздени от човешка глава” в районите, където са записани фолклорни текстове с мотив „Светец (воин, цар) лети без глава. Там, където пада тялото му, се създава негово култово средище” ни дават възможност да потърсим генеалогична и културологична връзка между амулетите и фолклорните текстове от широкия хинтерланд на планината Пъстрина, на границата на днешните Монтанска и Врачанска област, в които св. Иван Рилски Чудотворец (и неговите фолклорни персонификации) извършва своите послесмъртни подвизи без глава. Тези два компонента, заедно с преданията за водния бик, обосновават хипотезата за определянето на Пъстрина като средоточие на сакралност от старобългарската епоха (VII–IX век) до наши дни.

Досега са известни двадесетина амулета от този вид. Те са открити в различни краища на Югоизточна Европа и сравнително плътно покриват територията на първоначалното разселване на първобългарите в този регион – от Калиакренската крепост на Черно море до унгарския град Сентеш и село Зовик, Битолско. Най-значителна е концентрацията на находките в Северозападна България. Те са 8 броя, от

които 4 са намерени във Врачанско. Изобразителният мотив на всички кончета амулети е един и същ. Изработката – поразително еднаква.

Изследовател на амулетите в българската наука е Катя Меламед. Тя търси корените на изобразителния мотив в тотемните представи и вярвания на различни източни племена и народи, от чийто културно-исторически кръг са произлезли прабългарите, и го свързва с вярата в подвизите на безглави герои.

Сериозен принос за анализирането на амулетите „Кончета, яздени от човешка глава” представлява дипломната работа на Красимира Тодорова, защитена през 1998 г. в Историческия факултет на Софийския университет „Св. Климент Охридски”. Тя също подчертава концентрацията на находките им в северозападните български земи.

Мотивът за сакралното безглавие е известен от дълбока древност. Учени, които по един или друг повод са се занимавали с него, подчертават източния му произход и го тълкуват като съществен елемент от тамошните митове за умиращото и възкръсващо божество на растителността. На Балканите също е засвидетелствана стара и богата домашна традиция. Достатъчно е да споменем, че герой „акефалос” е митичният тракийски певец и прорицател Орфей, когото Иван Маразов разглежда в контекста на тракийския шаманизъм. Във фолклора на балканските християни се откриват многобройни легендарни предания за послесмъртните подвизи на светци и воители с отсечени глави. Българските материали са записани предимно в западните предели на етническото землище. Сред тях за нас от особена важност са текстовете от Западно Врачанско и Софийско с герои, които носят името „свети Еван”/ „свети Иван” и са фолклорни персонификации на св. Иван Рилски Чудотворец. В техния контекст трябва да се тълкуват и преданията за смъртта на цар Иван Шишман, чието обезглавено тяло литва от лобното му място в Самоковско, за да стигне в Рилския манастир и там да намери вечен покой; за долитането без глава на тялото на св. Крал Милутин от Люлинския манастир в църквата „Св. Крал” в София; дори за отсичането на главата на мюсюлманския светец Бали Ефенди и погребването ѝ в днешния софийски квартал Княжево. В тези наративи с фолклорни средства са кодирани канонични християнски

начини за прехвърляне на святост от едно на друго място – например чрез пренасяне на мощи.

В **Подраздел 5.2** се доказва съществуването на културологична връзка между старобългарските амулети с мотив „Кон, язден от човешка глава”, местните култове към фолклорните персонификации на св. Иван Рилски Чудотворец и фолклорните легендарни предания с мотив „Светец лети без глава. Там, където пада тялото му, се създава негово култово средище”.

Светците без глави притежават свръхестествената способност да управляват своето съзнание и след смъртта. Така те продължават да изпълняват по чудотворен за миряните начин своя религиозен и патриотичен дълг. Общностите от вярващи – и християнски, и мохамедански – възприемат послесмъртните подвизи на светците като естествено продължение на тяхната дейност приживе, а обезглавяването – едновременно като акт на мъченическа смърт, път към безсмъртието и залог за небесна помощ и закрила за живите.

Традиционните общества изживяват с дълбоко религиозно благоговение този индивидуален сакрален подвиг. Той е пример и модел за подражание на обикновените хора. За разлика от вярването в демоните, което изразява тревогата и страха пред неизвестните отвъдни сили, вярата в светостта на Божиите угодници, които владеят и развиват личното си съзнание, влага дълбок духовен смисъл в самото човешко съществуване. Тази линия на противопоставяне и единение в структурата на фолклорната вяра също сменя напреженията, които анализираме. Тя е практически вечна и ще съществува, докато съществува фолклорът като тип система на културата.

**Раздел 6** съдържа 22 приложения към Глава първа от Дял втори.

В **Глава втора** на **Дял втори** са анализирани фолклорно-християнските измерения на култа към св. Иван Рилски Чудотворец в контекста на проблема за относителните противоречия и непълноти в книжовната география на пренасянето на мощите му от Царевград Търнов в Рилския манастир през 1469 г., почерпена от „Разказа за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир” („Рилската повест”) на Владислав Граматик. Изследването доказва съществуването на съзнателен

стремеж у организаторите и участниците в тържествената процесия да посетят и преосветят важни топоси, свързани с диоцеза на Българската православна църква от периода на Второто българско царство и паметта за Последния владетел – българския цар Иван Шишман Търновски.

Проблемът за двете редакции на „Рилската повест” е разгледан в **Раздел 1**.

Както е известно, „Разказът за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир” има две редакции: Софийска (Белградска) и Рилска. Софийската е първична, писана от неизвестен автор, най-вероятно участник в религиозната процесия, наскоро след събитието от 1469 г. Рилската датира от 1479 г. и е дело на Владислав Граматик. Между двете редакции има различия (по 12 наличия и липси и в двата текста), които са описани от проф. Юрдан Трифонов през 1940 г.

В своите анализи и допълнения към различията между Софийската и Рилската редакция проф. Анчо Калоянов открива скрити идейни напрежения, които се отнасят до легитимността и самостоятелността на „Великата църква на Царевград Търнов”, нейното задължение и отговорност за попечителство над култа към св. Иван Рилски в собствения ѝ диоцез и неканоничните опити правата ѝ да бъдат прехвърлени към Константинополската патриаршия. Според проф. Калоянов в този изключително важен за българското общество диспут Владислав Граматик, под влияние на Димитър Кантакузин, макар и непряко, заема процариградска (и като център на Православния свят, и като столица на Османската империя) позиция и съзнателно променя в тази посока пасажите от Софийската редакция на „Разказа за пренасяне на мощите на Иван Рилски в Рилския манастир”.

Реконструкцията и интерпретацията на различни по естество и произход фолклорни, книжовни и исторически факти, свързани с възможното преминаване на процесията с мощите на св. Иван Рилски Чудотворец през района на Враца са обект на тълкуване в **Раздел 2**.

В **Подраздел 2.1** вниманието е съсредоточено върху същността на този проблем.

Според текста на „Рилската повест” пътят, по който се движи тържествената религиозна процесия с мощите на св. Иван Рилски през 1469 г., може да бъде разделен

на два участъка: 1. От „царствения български град Гърново”, през „река Росита” и „град Никопол” до „река Осъм”; 2. От „главния град Средец”, през „местността Лешница”, „река Герман”, „голямата планина Рила”, „манастирския метох, наричан Орлица” и „местността, наричана Върбица” до „манастира”.

Отсъствието на литературно-исторически данни за средната част от пътя на процесията може да бъде реконструирано по два начина: 1. Чрез възстановяване на историята на местните православни култови средища – манастири, селищни храмове и оброчни места; 2. Чрез пряко събиране на информация, съхранена във фолклорната памет на локалните селищни общности.

Данните, получени по първия начин, са недостатъчни. Основна причина за това са оскъдните писмени документи за годините на османското робство – манастирски летописи и кондики, данъчни и имлячни регистри, пътеписи на чужди пътешественици и пр. Поради това основен източник за набавяне на липсващата информация остават фолклорните сведения. Ние анализирахме този въпрос още през 80-те години на ХХ век. В серия от последващи публикации формулирахме и защитихме твърдението си, че след Никопол тържествената религиозна процесия с мощите на св. Иван Рилски Чудотворец преминава през град Враца, част от историческата област Загоре и т.нар. от Владислав Граматик „европски земи”. В района западно от Враца това знаменателно събитие дава нов живот на старата религиозна (църковна и фолклорно-християнска) почит към Светеца чрез възстановяване и развой на Бистрешкия (и евентуално Мътнишкия) манастир; фолклорен местен култ с център селата Стубел и Липен; цикъл легендарни предания с мотив „Движение (летеж) на светец (без глава) за пренасяне на святост”.

В **Подраздел 2.2** е представен „Врачанският цикъл” с легендарни предания за св. Иван Рилски Чудотворец и неговите фолклорни персонификации.

Доскоро в науката се определяха два основни цикъла фолклорни неприказни текстове за св. Иван Рилски Чудотворец: Рилски и Софийски.

Рилският цикъл възниква в селищата на запад от Рилския манастир. Легендарните предания, включени в него, сочат за родно място на св. Иван Рилски



Чудотворец с. Скрино, Дупнишко. Те показват ясна връзка с книжовните творби за Рилския отшелник.

Преданията от Софийския цикъл се пазят във фолклора на населението от Софийското поле. Към тях спадат и владайско-пернишките текстове. Тук родното място на светеца е локализирано или в с. Курило (дн. квартал на гр. Нови Искър), или в изчезналото с. Скрино, разположено в землището на днешното с. Зимевица, в Понор планина, западно от Искърския пролом. В преданията от този кръг се наблюдава отдалечаване от каноничната християнска традиция за мистично-аскетично представяне на светеца.

Събраните в 80-те години на XX век от района на Западно Врачанско фолклорни материали ни дават основание да обособим и трети легендарен цикъл, наречен Врачански. В текстовете от него доминира специфичен сюжетен тип, дефиниран от нас като „Движение (летене) на светец (без глава) за пренасяне на святост”. Те са документирани в селата Стубел и Липен, общ. Монтана.

Първото свидетелство за съществуването на неприказна проза за Рилския светец, реализираща този сюжетен тип, е публикувано от Иван Фекелджиев. То е локализирано в с. Курило, Софийско.

Направеният преглед на текстовете от Западно Врачанско показва, че Врачанският цикъл фолклорни легенди за св. Иван Рилски Чудотворец е създаден и битова в селища, разположени в двата края на Искърския пролом. Негови средоточия са с. Стубел, Западно Врачанско, и с. Курило, Софийско. Текстовете от цикъла имат две отличителни черти: 1. Разработват сюжетния тип „Движение (летене) на светец (без глава) за пренасяне на святост”. 2. Изразяват вярването на разказвачите, че в тяхното селище (Стубел или Курило) е погребано обезглавеното тяло на Рилския светец.

Характерът на легендите от Врачанския цикъл дава основание да се предположи, че тяхното създаване е във връзка с неколкотократно пренасяне на мощите на св. Иван Рилски Чудотворец през районите на Враца и София: в 1183 г. – от Средец в Унгария, 1187 г. – от Унгария в Средец, 1195 г. от Средец в Царевград Търнов и в 1469 г. – от Царевград Търнов в Рилския манастир. Записването на текстове с подобен сюжет

(макар и с други герои) на югоизток от София навежда на мисълта, че в някои от случаите това е ставало и през Самоковско. Така Стубел, Курило и Самоков могат да бъдат посочени като места, където престояват по-продължително време или пренощуват тържествените литийни шествия със свещените останки на светеца, като физическото преместване на мощите е кодирано във фолклорната памет като митологично летене на святото тяло.

**Подраздел 2.3** разисква влиянието на евангелския мотив за отсичането на главата на св. Йоан Кръстител върху формирането на представата за св. Иван Рилски Чудотворец и неговите фолклорни персонификации като безглав светец.

**Подраздел 2.4** представя сакрума на село Стубел, Монтанско, като средоточие на православното културно пространство на различни манастири, повечето от които носят агионима „Иван” („Иоан”): Бистрешки манастир „Св. Иван Рилски Чудотворец – Касинец (Пустини)”, Мътнишки манастир „Св. Иван Рилски Чудотворец” в близост до с. Краводер и Градешнишки манастир „Св. Иоан Предтеча” до с. Градешница, Криводолско. Манастирите изграждат своите културни землища на съседни или общи територии и са известни и почитани от жителите на съседни или едни и същи селища, което води до среща и взаимодействие във фолклорна среда на религиозните представи за св. Иван Рилски Чудотворец и св. Йоан Кръстител. В резултат на това възниква местен култ към тяхна агломеративна фолклорна персонификация – безглавия светец (акефалос) „Еван”.

Втори център на зараждане и развитие на аналогични процеси, чийто локален резултат е почитането на демоничното същество „самодиван Йован”, обект на изследване в предишна глава на дисертационния труд, е районът на Чипровско и Берковско. Там се намират други две манастирски обители, посветени на светци с агионим „Иван” („Иоан”) – Чипровският манастир „Св. Иван Рилски Чудотворец”, създаден още в IX–XI в., и доста по-късният Лопушански манастир „Св. Иван Кръстител” (XIX в.).

Сложният и дискуссионен въпрос за родното място на св. Иван Рилски Чудотворец е анализиран в **Раздел 3**. Тук върху основата на заключенията на проф.

Иван Добрев ние приемаме за меродавна неговата теза, че родното място на Рилския отшелник е изчезналото селище Скрино, което се е намирало в землището на днешното с. Зимевица, общ. Своге, в дебрите на Западна Стара планина.

Пътят на Свети-Ивановите мощи между Средец и Рила планина през 1469 г. е изследван в **Раздел 4**.

Известно е, че след престоя в гр. Средец процесията с мощите се отправя към Великата Рилска пустиня. И тук, както и за повечето участъци от маршрута, информацията на Владислав Граматик не е изчерпателна – главно защото той не участва лично в религиозната процесия, а отразява съдържанието на Софийската редакция на разказа за пренасянето на мощите на Рилския светец. Основен е въпросът, по кой път поклонниците с мощите са напуснали града – през Владайското дефиле и долината на р. Струма или по стария манастирски път, свързващ Бистрешкия, Курилския, Германския и Рилския манастир.

Проф. Иван Добрев, оборвайки Дупнишката хипотеза за родното място на Рилския отшелник, обявява своя позиция по въпроса за пътя между Средец и Рила. Той подкрепя хипотезата на проф. Йордан Иванов, че посоченото в „Разказа” на Владислав Граматик *„едно село, далеч от манастира на ден и половина път”* и *„гореказаното село при реката (Герман)”* е Сапарева баня. От друго страна, отдава предпочитание на т.нар. „югоизточен път” на движение (спрямо Витоша) на шествието – през Германския манастир „Св. Иван Рилски Чудотворец”, Белчин и Сапарева баня.

Хипотезата за „Самоковската връзка” в маршрута на религиозната процесия през 1469 г. е вече предложена и обсъдена от доц. Константин Рангочев на базата на присъствието на антропонима Иван в песни от българския юнашки епос. Неговите предложения се намират в отношение на взаимно допълване и уточнение с хипотезите на проф. Йордан Иванов и проф. Иван Добрев по отношение на начините за заобикаляне на планината Витоша. Различното при него е задължителното включване на гр. Самоков като следваща дестинация, както и преодоляването на Северна Рила на път за Рилския манастир през долината на р. Черни Искър и м. „Кобилино бранище”.

Пребиваването на процесията с мощите на Рилския светец в северното подножие на Рила и планинските подходи към Рилския манастир са обект на изследване в **Раздел 5**. На първо място, бе установено, че шест от православните селищни храмове в Самоковско имат за покровители „Св. св. ап. Петър и Павел” (29 юни). Водеща в тази група в църковно-митологично отношение е т.нар. „Петрова църква” над с. Доспей, в подножието на „Шишманов връх”.

Този модел за посвещаване на храмовете намира своята църковно-календарна обосновка в известието на Владислав Граматик, че мощите на св. Иван Рилски Чудотворец пребивават в подножието на Северна Рила именно в дните, непосредствено предхождащи празника на Апостолите Петър и Павел.

В този смисъл, може да се предположи, че „Петрова църква” е мястото, където през 1469 г. е поставен (или възстановен) паметен знак и където в следващите години се празнува паметта на св. Иван Рилски Чудотворец, респективно на Последния български цар Иван Шишман. Особеното тук е, че сакронимът е обвързан не със светеца, чиито мощи се пренасят, а с деня от християнския календар, когато е настъпило събитието. Според нас процесията с мощите на св. Иван Рилски Чудотворец през 1469 г. има своя, предварително зададена календарна рамка. Информацията в „Рилската повест” показва, че организаторите на шествието са избрали Петровските пости за време на своята важна религиозна мисия. Великден през 1469 г. се е паднал на 2 април, а Петдесетница, след която традиционно започват Петровските пости, на 21 май. Следователно постите до празника на св. св. ап. Петър и Павел са продължили 38 дни – време, което е достатъчно както за отиване до Царевград Търнов, така и за връщане до Рилския манастир.

Тук е мястото да се припомни, че достатъчно познавателна е и хипотезата за връзка между свещеното място „Петрова църква” и паметта за св. цар Петър български – етнорелигиозна митологема, която би могла да се материализира в културното землище на Рилския манастир (в частност, северното подножие на Рила планина) през вече османския XV век, за да обоснове неминуемото възстановяване на независимата българска Църква и Държава.

Църковните ръководители на Самоковска епархия имат своите високи образци в бившата столица Царевград Търнов, седалището на самостоятелната Търновска архиепископия, както и в културното землище на Рилския манастир, основно религиозно и църковно-административно средище в нейния диоцез. Според проф. Иван Тютюнджиев към 1442 г. мощите на св. Иван Рилски вече са пренесени от църквата им на великотърновския хълм Трапезица в архиепископската църква „Св. св. ап. Петър и Павел”, а скоро преди 1469 г. (но след 1463 г.) в риломанастирския метох Орлица е въздигнат храмът „Св. св. ап. Петър и Павел”.

Посвещаването на храмове в околните села на св. св. ап. Петър и Павел е резултат от официалната политика на църковната власт в Самоковска епархия за запаметяване на важното религиозно събитие от 1469 г. Тя взема за прототип подновяването на архиепископската църква в Царевград Търнов, строежа на храма в риломанастирския метох Орлица и определя този модел по места.

Друго изследователско поле разкрива регистрираната фолклорно-историческа почит към цар Иван Шишман на запад от Самоковското поле и планината Верила, около течението на р. Джерман – с. Сапарево, с. Мацакурово (дн. кв. Гюргево на гр. Сапарева баня), с. Овчарци и гр. Сапарева баня. Ако твърдението за взаимно стабилизиращата връзка между паметта за Последния български цар и маршрута на мощите на св. Иван Рилски Чудотворец е достоверна, записите на местни предания за последните битки на Царя в тази крайрилска покрайнина по косвен начин подкрепят хипотезата на проф. Йордан Иванов, че религиозното шествие със скъпоценните останки на Светеца през 1469 г. е минало през Сапарева баня. Твърдение, с което се съгласява и проф. Иван Добрев.

Сериозна подкрепа за сапаревската хипотеза за пътя на мощите оказва една от констатациите на проф. Иванка Гергова, ръководител на изкуствоведския дял от теренните проучвания на Асоциация „Онгъл” в Самоковско и Сапаревобанско през лятото на 2009 г. По време на обход в землището на с. Сапарево за документиране на средновековни иконографски паметници бе извършено проучване на стенописите в църквата на манастира „Св. арх. Михаил”. Там, в долния регистър на южната стена се

откриват изображения на св. Прохор Пчински, св. Иван Рилски Чудотворец, св. Гаврил Лесновски и св. Йоаким Сарандапорски, зографисани на два етапа – последната четвърт на XV в. и началото на XVI в.

Новите допълнения към вече съществуващите хипотези за реалната география на процесията с мощите на св. Иван Рилски Чудотворец през 1469 г. на пръв поглед са антагонистични по отношение на избора на най-вероятен маршрут на движение. Посвещаването на селски храмове на св. св. ап. Петър и Павел сочи като вероятна посоката гр. Самоков – долината на р. Черни Искър – м. „Кобилино бранище” – Рилски манастир. Това мнение се потвърждава и от местните фолклорно-исторически легендарни предания за смъртта на цар Иван Шишман, според които тялото на обезглавения цар лети над тези места, за да се „посвети” в Рилската обител.

От друга страна, фолклорната почит към Последния цар преди падането под османско иго в Сапаревобанско, както и иконографските открития в църквата на манастира „Св. арх. Михаил”, южно от с. Сапарево, навеждат на мисълта, че е възможно проф. Йордан Иванов и проф. Иван Добрев да са прави по отношение на „сапаревската хипотеза” за маршрута на мощите.

Изборът на меродавния вариант предстои. Необходими са допълнителни издирвания на писмени, устни и изобразителни паметници, които да наведат везните в едната или в другата посока.

В **Раздел 6** е изследвана връзката между топосите Белчин и Герман (Джерман) в опит да бъдат обединени в едно Белчинската и Сапаревобанската хипотеза за пътя на мощите на св. Иван Рилски Чудотворец от Самоковската котловина към Рилския манастир.

В началото на този раздел е представен сакрумът на село Белчин – **Подраздел 6.1**. Белчин съществува от епохата на Второто българско царство. От XIV век датират останките, разкрити в основите на късносредновековния енорийски храм „Св. Петка”. Селището е документирано в османски регистър на джелепкешаните от 1576 г. Част от населението се е занимавало с рударство, свидетелство за което са ясните следи в топонимията, и соколарство, по данни от антропонимията.

Местната църковно-християнска традиция има хилядолетно битие. Нейното начало е поставено на днешния хълм „Св. Спас“, южно от селото. Построена е късноантична църква в края на IV век, раннохристиянска базилика през VI век и средновековен параклис „Св. Спас“ през XV век. В самото село през XVII век е изградена църквата „Св. Петка“ (преди 1653 г.). Действащата в момента енорийска църква „Св. св. ап. Петър и Павел“ е изградена и осветена в периода 1884–1885 г.

По време на теренните проучвания на Асоциация „Онгъл“ през 2007 г. бе (пре)открита за науката библиотеката на белчинската енория със старопечатни книги и ръкописни бележки в тях (XVI–XX век). Към белчинската книжовна сбирка принадлежат и още няколко ръкописни и печатни сборника, които се пазят в Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий“ и Градски исторически музей – Самоков.

Доказателства в подкрепа на твърдението, че *„презвитер Йоан от Белчин“* от *„Рилската повест“* на Владислав Граматик (1479 г.) е позната за общността на православните духовници и просветените българи от епохата фигура и реален участник в най-важното българско и християнско събитие през втората половина на XV век, се търсят в **Подраздел 6.2:**

1. Презвитер Йоан е единственият посочен представител на „бялото духовенство“ в пратеничеството до *„Царевград Търнов“* и респективно, в пренасянето на мощите на Рилския светец;

2. Той е единственият участник в мисията, чието име се свързва с конкретно селищно име (Белчин);

3. Същевременно е единственият поименно назован свещеник не-монах в цялата *„Рилска повест“*;

4. Само той носи името Йоан – изолексен вариант на Иван – името, с което е назован в *„Рилската повест“* Светият отшелник.

Категоричното идентифициране на *„презвитер Йоан от Белчин“* като енорийски свещеник на селище с наименованието Белчин или като свещеник, произхождащ от Белчин, както и отъждествяването на литературния Белчин с днешното самоковско село се натъква обаче на трудности от разностранно естество:

1. На първо място, най-ранният запис на самоковското село Белчин с настоящото му име в османските данъчни регистри датира от 1576 г., т.е. повече от сто години след събитията от 1469 г.

2. На локализирането на Белчин от „Рилската повест” в околностите на днешния гр. Самоков противостоят някои представители на съвременната сръбска наука. Най-активна в това отношение е лексиколожката Вера Милослављевић, която прави опит да определи презвитер Йоан като сръбски духовник.

3. Третата пречка пред безпроблемното припознаване на книжовния с реалния Белчин, Самоковско, е косвена и има литературно-митологичен характер. Тя е свързана с конотациите, които създава словосъчетанието „презвитер Йоан” в християнска Европа през епохата на Средновековието.

Към това трябва да се добави фактът, че в село Белчин няма фолклорна памет за пренасянето на мощите на св. Иван Рилски Чудотворец през 1469 г.

От казаното дотук могат да се направят следните изводи:

1. Няма категорични доказателства в подкрепа или в противовес на твърдението, че „*презвитер Йоан от Белчин*” е действителна историческа личност, енорийски свещеник на селище с наименованието Белчин или свещеник, произхождащ от Белчин. Неговият образ обаче отговаря на императивите на епохата за християнин и духовник, културен герой на своето време.

2. Отъждествяването на книжовния Белчин с днешното самоковско село изглежда много вероятно. Предположенията на проф. Йордан Иванов и проф. Иван Добрев, че през него е преминала религиозната процесия през 1469 г., могат да бъдат потвърдени със значителна степен на достоверност.

3. Разрешаването на проблема за географския маршрут на сакралното шествие в северното подножие на Рила планина през 1469 г. минава през обсъждането на въпроса за връзката между топосите „Белчин” и „Герман” (Джерман”), т.е. през евентуалното обединяване на Белчинската и Сапаревобанската хипотеза за пътя.

**Раздел 7** поставя важния въпрос за менталните нагласи и идейните мотиви на участниците в шествието, респ. на неговия „хроникьор” за изграждането на специфична



(знакова) религиозна и етнокултурна визия за пътя, представителна за социетарната общност (по определението на проф. Т. Ив. Живков) на православните духовници (и просветените българи) от втората половина на XV век. Очертава се отговорът, че основни идейни ресурси в тяхното съзнание са държавно-творческият потенциал на последния български цар – Иван Шишман Търновски, и сакралният авторитет на самостоятелната Архиепископия в Царевград Търнов.

Безспорно за религиозния и етнически ойкумен на българите от XV век със сакрален ореол от най-висок порядък са личностите на св. Патриарх Евтимий Търновски – последният духовен глава на автокефалната Българска православна църква с неговия вечен и душеспасителен християнски ореол, и цар Иван Шишман – последният владетел на свободна България с неговия безсмъртен държавно-творчески потенциал. По причини, които не са предмет на настоящото изследване, освен във и около столицата Царевград Търнов, религиозният култ към Патриарх Евтимий възниква и се развива в културното пространство на Бачковската света обител. Този процес не намира отражение в „Разказа” на Владислав Граматик.

За разлика от Патриарха почитта към Последния български цар от предосманската епоха има широк географски ареал. Тя носи следите на многобройни диахронни напластявания, най-значителните от които са от епохата на Възраждането, когато личността на трагичния, но и митологизиран владетел Иван Шишман е впрегната в движението за национално пробуждане чрез механизмите на идеализацията, митологизацията и в крайна сметка – на обезсмъртяването. Процесът обаче стартира през първите десетилетия на XV век, когато участниците в драматичните балкански междуособици и кръвопролитните войни с османците са все още живи и предават своите индивидуални и колективни спомени за личността и дейността на Царя, пречупени през призмата на фолклорната епическа традиция. Важно е да се подчертае, че както фолклорната, така и книжовната памет за цар Иван Шишман е географски локализирана преди всичко в манастирската културна територия на Рилската света обител.

Наред с песните от българския (балканския) юнашки епос и локалните (регионалните) топонимни предания, памет за Последния български владетел се съхранява и в книжовната продукция от епохата. В други случаи почитането на Последния български цар е изразено непряко. Една от основните хипотези на настоящия текст е твърдението, че именно „Разказът за пренасянето на мощите на св. Иван Рилски” на Владислав Граматик е пример за този по-труден за идентифициране и обосноваване вариант. Прегледът на наличните (и/или реконструирани) артефакти от произведението, разгледани по хронологията на сюжета, свидетелстват за съществуването на такъв „сценарий”. Той обаче е многопластов – от една страна, по пътя от Царевград Търнов до Рилския манастир се посещават църковно-християнски средища от епохата на автокефалната Българска патриаршия, от друга, се освещават „царските места”, свързани с книжовно-летописната и/или фолклорно-историческата памет за цар Иван Шишман, а от трета се почитат и преосвещават стари култови места на почит към Рилския светец, респективно, създават се нови.

Твърдението, че маршрутът на мощите представлява именно ритуален обход на местата, свързани с книжовно-летописната и/или фолклорно историческата памет за Българския цар и Българската църква, е доказано в **подраздел 7.2**. В този контекст са анализирани основните топоси по пътя от Търново до Рила.

1. „Царственият български град Търново” е естествено свързан с името на Последния български цар.

2. Гр. Никопол е типичен случай на евфемистично по тип припомняне за цар Иван Шишман. Според историческите източници от епохата именно там царят резидира до смъртта си през 1395 г. Същевременно важен детайл от текста на „Рилската повест” за пребиваването на мощите в Никопол насочва към сакралната географска стратегия на религиозното шествие, а оттам и на неговия хроникьор. Вижда се, че през втората половина на XV век славата на св. Иван Рилски Чудотворец е жива в гр. Никопол. От текста на Владислав Граматик се научава и друго важно обстоятелство – наличието на храм „на името на светеца”.

3. Важен географски момент в пренасянето на Свети-Ивановите мощи е въпросът, откъде е преминала процесията в пътната отсечка между брега на р. Осъм, докъдето е изпратена от първенците и обикновените жители на град Никопол, и Враца, където в резултат на вече направения анализ на фолклорни и църковни факти е локализирано пребиваването и отсядането на участниците в шествието. Нашата хипотеза е, че следващото място, където спират и нощуват участниците в процесията, е град Ловеч.

Ловеч е митрополитски център на Българската Патриаршия от 1235 до около 1416 г., а след това става седалище на епископ, подчинен на Търновския митрополит (архиепископ). Различни исторически и квазиисторически източници свидетелстват, че Ловеч е един от последните градове от Търновското царство, превзети от османците. Местният български феодал запазва своя полузависим васален статут до периода 1446–1474 г. Т.е. възможно е дори шествието с мощите през 1469 г. да преминава през един относително свободен български град. Към казаното за църковно-административното устройство на Ловчанската епархия през изследвания период трябва да се добави връзката на Ловеч с царския род Шишмановци. През XIV век Ловеч е владение на деспот Иван Александър, който през 1331 г. е избран за български цар. Около 1324–1325 г. в Ловеч е роден бъдещият владетел на Видинското княжество Иван Срацимир, втори син на Иван Александър от първия му брак с влахинята Теодора Басараб.

4. След Никопол и евентуално Ловеч рилските монаси преминават през град Враца. Сакралното шествие оставя ясни следи в местната църковна и фолклорно-християнската традиция на почит към Рилския отшелник – възстановяване и развой на Бистрешкия манастир, създаване на местен култ към „свети Еван” с център с. Стубел, цикъл легендарни предания с мотив „Движение (летеж) на светец (без глава) за пренасяне на святост” с главен герой св. Иван Рилски Чудотворец и негови локални фолклорни персонификации и др.

Както изглежда, участниците в процесията предварително са били осведомени за съществуването на Бистрешкия манастир „Св. Иван Рилски Чудотворец – Касинец (Пустини)” като средище на култ към Рилския светец от предосманската епоха. Пътят им

е бил предопределен и от знанието, че родното място на Отшелника е старопланинското с. Скрино, през което те трябва да преминат и благоговейно да се поклонят. Пътуването се е извършило по стария път, който свързва историческата област Загоре със Софийското поле по веригата Стубел – Бистрешки манастир – (Враца) Згориград – Осиковица (дн. Миланово) – Зимевица (изчезналото Скрино) – Искрец и т.н.

От гледна точка на „царските места” трябва да подчертаем, че във Врачанския регион се намира Черепишкият манастир „Св. Успение Богородично” (разположен в Искърския пролом, на около 35 км от Бистрешкия манастир), построен по времето на цар Иван Шишман, за което по непотвърдени сведения говори документ, съхраняван в Софийския църковен исторически и археологически музей. Тук особено важни са фолклорно-историческите сведения за последните битки на Царя с османските нашественици, за които говори топонимията на манастирската културна територия (например местността „Шишманица” в землището на с. Лютиброд). Самият сакроним „Черепиш” се извежда по народна етимология от думата „череп” – заради множеството черепи и кости, останали след кръвопролитната битка между българите, предвождани от цар Иван Шишман, и османците.

5. „Славният град Средец” пази паметта за Последния цар чрез фолклорно-историческата памет за неговите последни битки с османците в Софийското поле – юнашки песни, легенди, топонимни предания. Същевременно тази дестинация е естествено присъща за пътя на мощите, тъй като тук скъпоценните останки на Светеца са обект на религиозна почит повече от един век. Двете линии на разчитане и разпознаване на топоса Средец – книжовната и фолклорната, се успоредяват.

6. Отсечката гр. Средец – Рила планина, при припознаването на югоизточния крайвитошки маршрут на религиозната процесия с мощите за „истински”, отново попада в мнемоничното поле на фолклорно-историческите представи за последните битки на цар Иван Шишман. Широка популярност и днес имат преданията от самоковското с. Доспей за боевете на Царя, публикувани още през 1891 г., юнашките песни с негово участие, записани в региона, топонимите „Шишманово кале”, „Цареви

кладенци”, „Кара гьол”, осветени от трагичната царска съдба приживе и послесмъртно. Виталността на този културно-исторически пласт в паметта на селищните общности от Самоковско бе доказан и по време на съвременните етнологички проучвания на Асоциация „Онгъл” (2004–2015).

В резюме на казаното дотук може да се обобщи, че поставените в експозицията на текста въпроси намират своите решения при прилагането на комплексен подход. Сравнителното разглеждане на книжовната география на пътуването, заложен в „Разказа за пренасяне мощите на св. Иван Рилски”, и реалната география на маршрута дава богат материал за изучаването на механизмите на конструиране и (пре)сътворяване на религиозното и етнокултурно пространство на българите в първия век от османското владичество – първоначално в ментален, а по-нататък и в материален план. Определеното чрез мнемоничните средства на сакрума (иконография, архитектура, свещена музика, книжовност и пр.) цели едновременно да съхрани паметта за миналото битие на българския религиозен и етнически ойкумен и да изгради стратегията за верско и народностно оцеляване през следващите столетия. Изследването показва съзнателен стремеж у организаторите и участниците в процесията към пренасяне във времето на паметта за българската държавност и утвърждаване на жизнеността на самостоятелната Търновска архиепископия. То се осъществява чрез християнско-митологичното обхождане със скъпоценните мощи на св. Иван Рилски Чудотворец на местата, които пазят политическия и фолклорно-исторически спомен за Последния владетел на свободна България с неговия висок държавно-творчески потенциал – цар Иван Шишман Търновски. Едновременно с това представляват традиционни църковно-исторически и религиозни топоси на Българската православна църква от епохата на Второто българско царство. **По пътя на процесията се възстановяват, преосвещават и създават нови култови средища, в които се тачи паметта на св. Иван Рилски Чудотворец.**

**Заклучение.** В научно-теоретичен план изследването потвърди хипотезата, че процесите на взаимодействие (превеждане, контаминиране, приспособяване) между

религиозните и фолклорните социокултурни структури във фолклорното ментално пространство на вярата генерират и развиват сложен, динамичен, многопластов феномен. В него водеща роля има православно християнство. Неговата духовна структура е фолклорната вяра, а култовите му форми – фолклорната религиозност. В своето единство те изграждат българското фолклорно християнство. Затова в дисертационния труд най-важен акцент е поставен върху локалните взаимоотношения между религиозната институция и селищния социум. В тях се зараждат, но и снемат напреженията във фолклорната вяра както между светците и демоните, така и между демоните и човешките общности. Искаме да подчертаем, че основната цел на нашите наблюдения и изследвания намира в горния извод своето обяснение. **Това не се отнася само до миг от историческото време, а е цялостен възпитателен процес в безкрайния път на живота на човешките същности.**

Изградихме своето изследване на базата на фолклорната култура, защото тя е подсистема на средновековната българска култура през целия период на нейното развитие. В османската епоха фолклорът е основният културен хоризонт, който съхранява, развива и предава на поколенията ценностите на православно християнство. В този смисъл той е нашият извор и памет.

## НАУЧНИ ПРИНОСИ НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Предложен е принципно нов подход към изследването на българската фолклорна вяра. Основното внимание е насочено към нейната структура. Анализирани са процесите на зараждане, развитие и хармонизиране на културологичните напрежения в нея между силите от Света на светците (като познавателно поле на агиологията) и силите от Света на демоните (като познавателно поле на демонологията).
2. По нов начин са разкрити взаимоотношенията в социокултурната триада *Светци – Демони – Човешки общности* – като резултат от принципното противопоставяне между каноничния религиозен светоглед и фолклорните представи и вярвания, от една страна, и като резултат на специфични социокултурни процеси, уникални за различните локални и регионални български общности, от друга.
3. За първи път комплексно и задълбочено са анализирани представите и вярванията за демоничното същество „воден бик” от западните предели на българското етническо землище. Изяснена е контекстуалната му връзка със змиеподобни демони от съседни и по-далечни региони, съхранена в паметта на традиционни, фолклорни по тип общности. Подчертана е липсата на религиозна ритуална санкция от страна на Православната църква спрямо него и неговия водоизточник.
4. За първи път освен в собствените изследвания на автора тук са проучени процесите на развитие, усложняване и разрешаване на конфликтите между демони и човешки общности, причинени от съществуването на фолклорни вярвания за два змиеподобни демона в едно и също селищно културно пространство („змей” и „ламая” – по примера на среднородопското с. Югово, Източен Рупчос).
5. За първи път извън собствените изследвания на автора е представен демоничният персонаж „самодив старец” от региона на Чипровско и Берковско. Това е пример за резултат от процесите на индивидуализиране и демонизиране на субекти от човешката общност, от една страна, и е демонична персонификация на св. Иван Рилски Чудотворец в културното пространство на Чипровския манастир с патрон Светецът, от друга.

6. За първи път е направено всеобхватно и обстоятелствено проучване на представите и вярванията за общността на „здравичките“, запаметени в селищната фолклорна вяра на социума от среднородопското село Югово. Показана е сложната им, многопластова и вътрешно противоречива същност на сакрални същества с демонична генеалогия. Доказано е твърдението, че одобрението на религиозната институция (тук олицетворявана от енорийския свещеник) води до затихване на напреженията в представата за персонажите и припознаването им от местната общност за изконни православни християнски светци.

7. На базата на богат сравнителен фолклорен, литературен и исторически материал от широкия ареал между Близкия Изток и Британските острови е разтълкуван мотивът за сакралното безглавие на светци и войни, знакови личности на своите религии и етноси. Акцентът е поставен върху българските християнски и мохамедански наративи. За първи път извън научната дейност на автора е изведена културологичната връзка между старобългарските амулети с мотив „Кон, язден от човешка глава“, местните култове към фолклорните персонификации на св. Иван Рилски Чудотворец и фолклорните легендарни предания с мотив „Светец лети без глава. Там, където пада тялото му, се създава негово култово средище“.

8. За първи път движението на свещената процесия с мощите на св. Иван Рилски Чудотворец през 1469 г. от Царевград Търнов до Рилския манастир е дефинирано като православен християнски ритуален обход на местата, свързани с книжовно-летописната и фолклорно-историческата памет за Последния владетел – цар Иван Шишман Търновски, и самостоятелната Архиепископия в Търново. Примерът доказва твърдението, че при рецепцията на значими религиозни личности и събития, които изграждат устоите на етническата менталност, структурните напрежения в пространството на фолклорната вяра затихват. То се хармонизира в името на високите идеали на етноса – единна Държава и Църква.



## ПУБЛИКАЦИИ ПО ТЕМАТА НА ДИСЕРТАЦИОННИЯ ТРУД

1. Фолклор и религия (по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир). Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор”. Катедра по етнология и социология. Пловдивски университет „Паисий Хилендарски”, 1999.
  2. Фолклор и православно християнство (По наблюдения върху културното пространство на Рилския манастир). – Български фолклор, № 3, 2000, 52–62.
  3. Хипотеза за пътя на мощите на Св. Иван Рилски от река Осъм до град Средец през 1469 година. – В: 1100 години култ към Св. Иван Рилски. С., 2000, 25–36.
  4. Гергя – сакрален персонаж от пантеона на българите мохамедани от с. Дряново, Средни Родопи. – В: Арнаудов сборник. Т. 2. Русе, 2001, 35–39.
  5. Фолклор и карст – легенди за водния бик от Северозападна България. – В: Карст. Т. 1. С., 2001, 182–185.
  6. Новооткрит цикъл фолклорни легенди за св. Иван Рилски. – В: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски”. Т. 91 (10), 2001, ЦСВП „Ив. Дуйчев”. С., 2002, 163–167.
  7. „Здраве” и „Здравичката” – персонификации на смъртта. – В: Между ангели и демони. Съст. и ред. Искра Христова-Шомова. С., 2005, 263–267.
  8. Първобългарска следа във фолклорния култ към св. Иван Рилски в риломанастирското културно пространство. – В: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски”. Т. 93 (12), 2003, ЦСВП „Ив. Дуйчев”. С., 2005, 229–234.
  9. Тутракан и текето „Демир баба” – в търсене на сакралната връзка. – В: Река Дунав – поминък и култура. Тутракан, 2006, 146–156.
  10. Поглед към сакрума на Югово. – В: Етнология и демонология. С., 2007, 155–210.
- Интернет източник:  
[http://www.ongal.net/editions/Ethnodemon/13Ethnodemon\\_Malchev2\\_web.pdf](http://www.ongal.net/editions/Ethnodemon/13Ethnodemon_Malchev2_web.pdf)
11. Фолклорно-митологични представи и вярвания за змея и змееборството в най-източните села на Рупчос. – В: Хуманитаристични изследвания за Родопите в началото на ХХІ век. Смолян, 2007, 330–337.

12. Змеят от Югово. – В: Годишник на Асоциация „Онгъл”. Т. 6. „Етнология на пространството, ч. 2”. С., 2008, 140–161.
13. Пази ли воден бик съкровището на цар Иван Шишман в Самоковско. – В: Митология. Изкуство. Фолклор. Т. 13. С., 2008, 251–262.
14. Измеренията на културното пространство (За структурата на селищната културна територия). – В: Диалози за човека и човешкото. Юбилеен сборник, посветен на 70-годишнината от рождението на проф. Тодор Ив. Живков. Бургас, 2009, 224–235.
15. Сакралност и менталност: процесията с мощите на св. Иван Рилски през 1469 г. – В: Годишник на Асоциация „Онгъл”. Т. 8. „Владетелят и светецът, ч. 2”. С., 2009, 48–63. Вж. също: [http://liternet.bg/publish23/r\\_malchev/sakralnost.htm](http://liternet.bg/publish23/r_malchev/sakralnost.htm)
16. Християнство и фолклор на юг от Бачковския манастир. – В: Годишник на СУ „Св. Климент Охридски”. Т. 95 (14), 2006, ЦСВП „Ив. Дуйчев”. С., 2009, 341–350.
17. Демоничният персонаж воден бик и свещената планина Пъстрина в Северозападна България. – В: Годишник на Регионалния етнографския музей – Пловдив. Т. 6. „Нощта в народните вярвания и представи”. Пловдив, 2011, 242–253.
18. Змеят от с. Югово (Продължение). – В: Годишник на Асоциация „Онгъл”. Т. 9. „Епос – език – мит”. С., 2011, 239–247.
19. Реална и сакрална география. Процесията с мощите на св. Йоан Рилски в северното подножие на Рила планина през 1469 година. – В: Културното наследство на Рилския манастир – състояние и перспективи на проучването, опазването и реставрирането му. С., 2011, 11–19.
20. Здравичките от село Югово, Средните Родопи – полезни и вредоносни. – В: XIV Конференция на българските етнологии и етнографи „Светът на детето”. Доклади. По повод 25-та годишнина на ЕВК „Св. Софроний Врачански” към РИМ – Враца. Враца, 3–4 май 2012 г. Ред. и съст. Рачко Попов и Йорданка Манкова. Библиотека „Български Северозапад” към Известия на музеите от Северозападна България, № 33. Серия „Научни изследвания”, № 21. Враца, 2012, 40–48.
21. Историко-географската област Източен Рупчос в контекста на културното пространство на Бачковския манастир. – В: Стенимахос. Станимака. Асеновград.

Принос към изучаването на приемствеността и развитието в социално-икономическата и духовна история на града и региона. Материали от научна кръгла маса, проведена на 2–3 май 2014 г. Съст. Григор Бойков, Дамян Борисов. Асеновград, 2014, 249–266.

22. Traces of early Christianization of the Rhodope Mountains in the Folk culture of the village Yugovo, East Rupchos. – In: In Stolis Repromissionis: Светци и святост в Централна и Източна Европа. Съст. А. Ангушева-Тиханова, М. Димитрова, Р. Костова, Р. Малчев. С., 2012, 395–401.