

## ВРЪЗКАТА НА МОТИВА „СРЕЩА НА ЦАР И СВЕТЕЦ“ СЪС СЮЖЕТНИЯ КРЪГ НА ПРЕДАНИЯТА ЗА ПАДАНЕ И ВЪЗОБНОВА НА ЦАРСТВО

Цветелина Димитрова

*Институт за етнология и фолклористика с етнографски музей – БАН*

Целта на настоящото изложение е разглеждането на мотива/сюжет (доколкото е сюжетопродуциращ) „среща на цар и светец“ като закодирана идеологема на държавността (владетелско-жреческия институт), реализирана в група текстове, и нейната своеобразна актуализация като знаков модел през периода на Възраждането. Интерес представлява семиологическият механизъм, чрез който тази идеологема се транспонира и интерпретира на ниво текст (словесен и топонимичен) чрез сюжетния кръг на преданията за падане и възобнова на царство, обвързани с образите на царя и светеца и техните атрибути. В основата ѝ могат да се различат чертите на космологичния и есхатологичния мит за Края и Началото, както и тези на мита за сакралната двойка първовладетели. Те, разбира се, са подложени на различен тип рефлексии и интерпретации в различните исторически и културни контексти от Средновековието до днес<sup>1</sup>, при което митологичното е трансформирано в устойчив модел, маркиращ архетипните топоси на колективната памет и националната идентичност<sup>2</sup>.

Присъствието на мотива в текстове с различна жанрова принадлежност и комуникативна специфика налага разглеждането на проблематиката в контекста на манастирското културно пространство, в което религиозният светоглед и този на локалните общности си взаимодействат за създаването и развитието на сложен многопластов феномен, който представлява „система от регионални и стадиални разновидности, чиято структура е доминирана от светогледа на определена религия и се обективира за своите носители чрез знаци за (религиозна) идентичност.“ (Малчев 2000: 61). В този смисъл интерес представлява най-вече взаимодействието *устно – писмено, канонично – фолклорно*, както и интерпретацията и идеологическата употреба на текстовете, резултат на това взаимодействие, от национално конструктивните механизми в периода на Възраждането.

Изложението се основава главно върху наблюденията на три групи текстове:

1. Средновековните историко-апокалиптични съчинения, доколкото те съдържат държавническият концепт при прехода *митологично – историческо* (в смисъла на преосмислянето на митологичните категории през призмата на социално-политическите такива), както и експлоатирането на характерни за тях мотиви и образи през периода на Възраждането и преминаването им в устната „традиция“.
2. Житията и преданията за св. Иван Рилски като емблематични за процесите на взаимодействие между *писмено и устно, канонично – фолклорно* в рамките на манастирското културно пространство.
3. Преданията за падане и възобнова на царство, записани от XIX в. насам като показателни за процесите, които текат през периода на Възраждането, а именно усилието на историографията да хомогенизира и същевременно историзира локалната памет и да конструира националната като колективна такава.

Настоящите наблюдения са предварителни, с цел очертаване основните аспекти и обем на проблематиката.

На срещата между св. Иван Рилски и св. цар Петър от Народното (Безименно) житие на светеца, като емблематична за мотива, са посветени голям брой изследвания. (Гошев 1879; Сырку 1883; Иванов 1917, 1936; Златарски 1933; Трифонов 1939; Киселков 1945; Дуйчев 1947; Фекелджиев 1979; Калоянов 1995; Янкова 1997; Малчев 2001, 2003). Интерес представляват изводите на Е. Коцева, за „*предполаганото „диоскурочно“ начало в представянето на владетеля*”, за неговата роля като персонификация на царската институция и като такъв – ролята му на „*активния, действащ медиатор, който винаги при промяна на ситуацията е съпровождан от персонификацията на духовното*”. При това „*в подвизите (деянията) на Светеца и Царя се търси винаги аналогичното*”. Оттук и предложената интерпретация на „*връзката в сакралното пространство като част от царската инициация*” (Коцева 1993: 12-15). В този смисъл срещата на царя и светеца би могла да се тълкува като сакрално посвещаване на владетеля, в кода на което иманентно присъства митологемата за сакралната двойка владетели на света. Разбира се, тя е положена в границите на един усложнен, християнизирани и стратифициран модел на властта, спрямо конкретния исторически и културен контекст. Фактът, че този мотив присъства само в Безименното и Евтимиевото житие на светеца (Янкова 1997: 140-156), но е устойчив в преданията, както и в първите възрожденски истории<sup>3</sup>, може да доведе до допускането, че той е разпознаван от определена аудитория като ясно изразен (етноспецифичен?) концепт за властта и историята, закодиран в него. Аргумент за това е фактът, че мотивът е обвързан с образа на цар Петър, който е съотнасян с идеологемата за последния цар, поради реално случилите се събития – евентуално познати и на автора на Безименното житие (ако създаването му се отнесе към XII в.), и за патриарх Евтимий. Във второто житие присъства и епизодът с „въздигането на скинията” от светеца и възобновата на българското царство при цар Асен, „*получил след светото кръщение името Иван*”. Следователно, срещата със светеца – пряка или индиректна – се осмисля като сакрално усвояване или предаване на властта и поради това е задължителен смислово-композиционен елемент в сюжетите за падане и възобнова на царство както в житийните текстове, така и в текстовете на т.нар. исторически или легендарни предания. Тя е обвързана и с идеологизираните образи на първия и последния цар. Подобен сюжетен модел присъства и в историко-апокалиптичната книжнина, където **мотивът за загуба на царство включва отдалечаване на царя от сакралния център (на държавата), отбраняването на етничните гранични територии или отиване на поклонение, т.е. временното му отсъствие, и завладяване на царството му.** (Моллов 1997: 43). Така например, в Български апокрифен летопис царството на цар Петър е завладяно, докато той **бяга** за Рим, а това на цар Константин – докато е на посещение в Йерусалим. Интересен е и разказът за император Роман IV Диоген, чийто трон бил завладян, докато той воювал с източните скити (Моллов 1997: 49). Именно за този император се предполага, че е реалният прототип на цар Диоген от житието на св. Прохор Пшински (Янкова 1997), където ключовият епизод е този за срещата между царя и светеца. Интересно е обаче, че при прехода на житийния текст в устна среда (Цепенков 2006: 32-33), той се обвързва не с падането, а с предсказание за възцаряване, по аналогия с приказния мотив „Избор на цар”<sup>4</sup>, като името на царя липсва. Развитieto и трансформацията на този сюжет са показателни за междужанровата комуникация на текстовете и типологията на взаимодействието им при прехода от писмена и канонична книжнина в локалната устна

среда. Това взаимодействие личи и от заемането на мотиви и образи от апокалиптичната книжнина в преданията (вероятно като плод на взаимодействието *устно – писмено* и може би нелишено от влиянието на възрожденските книжовници и просветители), като например, представата за сакралния център като медно/бакърено гумно. Така е в преданието за с. Чепитово и манастира „Св. Никола”, записано от Марко Цепенков. От дясната страна на селото имало езерце в **средата** на което имало **Бакърно гумно**. Веднъж една жена, както си перяла, се отворила **желязна врата** и от нея излязъл старец (св. Никола). Той я завел отдолу при манастира си, който бил скрит под водата и на който той бил пазител. Казал ѝ, че *„коа ке му дойди скончанието на турците, тогай ке излези на мегдан манастиро”* (Цепенков 2006: 310; БНПП 1983: 106). В по-съвременен вариант опитът за книжовно вмъкване на медното гумно като топос от локалната памет води до по-скромни резултати – *„тая плоча (медна – бел. зап.)...гумно и по нея са се ориентирали за времето... Тя е нещо била може би като слънчев часовник.”* (ААО 2004).

Откритият сюжетен модел, свързан с мотива за падане на царство от историко-апокалиптичните съчинения, е лесно различим и в цикъла предания, записани от XIX в. до днес. В тези текстове се открояват следните фабулни елементи:

1. Бягство на царя (отбраняване на етничните граници и/или поклонение на Светите места)
2. Смърт/обезглавяване на царя
3. Летене на царя без глава (вар. движение без глава или летене без отрязана глава)

С оглед на разглеждания сюжетен кръг най-представителни са следните текстове:

*„Това го приказува стари, дека цар Йован Шишман, ете, що е бил – он бил наш цар, та при „Цареви кладенци”, що ги викале, там го погубиле турците; па оттам, та го закопале у нашата планина. Казува и друго – ама това кой знае дали е било. Божем като го стигнале турците там, отсеки му главата и он после си я земял и летнал, та искал да иде на манастиро при „Свети Отец” – та додека ке лети – доде се изкачил на нашата планина на „Погледец” – там го виделе офчаре и привикале: „Я човек без глава! Я човек без глава! – и он паднал на земята, та там го и закопали”.* (СБНУ 1891: 182).

Текстът пък на преданието, предаден от П. Р. Славейков в „Предания по падането на българското царство” (1886 г.), е следният:

*„...цар Иван Шишман бил излязъл от Търново да обиколи западните страни на царството си. Стигнал София, оттам отишел на Рилский манастир, после на Самоков и оттам слязъл докъде Костенец и потягал там калетата... Царицата побягнала от Търново, а този, който пазел хазната и царските книжа (архивите), взел каквото можал да натовари на три катъра и потеглил с тях по Балкана да ги носи къде Самоков. Но в Балкана... видял, че не ще може лесно да излезе с катърите, дръпнал, та ги стоварил татък в една пещера и там, както можал, заровил книжата и друго каквото носел... Оттам после зема един катър и хваща пак по Балкана на посока все къде Самоков. Вървял през деня и през ноцта, на утринта стигнал на един манастир и там останал, та се покалугерил. А царските книжа и каквото имало от хазната останали по Балкана и никой не знае де са и къде са.”* (Славейков 1979: 320-321).

Третият емблематичен текст е този за цар Костадин, чието царство паднало, *„защото влизал с кон в църквата „Св. Богородица” (на Бачковския манастир) и взимал*

нафора с маждрака си”. Бранил се дълго срещу турците, но тя паднала, заради женско предателство. „За да се брани цар Костадин, св. Богородица от манастира му давала дървен каляч с кръст:

– Подарявам ти тая калъчка – казвала му тя, – да спечелиш.

А пък той:

– Аз такава златна имам, че не мога, та с тая ли!

Дървената калъчка на св. Богородица взели турците. Русия искала после да я вземе от тях с хитрост... Света Богородица обърнала ума на турците: везирът не се сетил и дал дървената калъчка... И оттогава турците знаят, че един ден ще си идат в “Червената ябълка” (Мека).” (БНПП 1983: 43-44).

В друг текст за цар Костадин и падането на Станимака се казва, че той имал „дълга коса и в бягането си към Пловдив, дето уж живеела сестра му, в местността сегашна при село Куклен, „Честите орехи”, закачил се с дългата си коса за клоните на едно дърво, главата му се откъснала и увиснала на дървото, а трупът без глава стигнал с коня си жив в Пловдив.” (БНПП 1983: 42).

И най-беглият преглед на тези текстове очертава модела, известен от историко-апокалиптичните съчинения – **бягство от сакралния център (в случая столицата като център на светската/държавната власт) – боеве за защита на етническото землище – поклонение на Светите места, т.е. другия сакрален център – този на духовната власт, обезглавяване и смърт на царя – летене или движение към лобното му място.** В текстовете за цар Иван Шишман бягството и движението му, според предания от Славейков текст, се извършва по линията Търново – София – Самоков – Костенец<sup>5</sup>. Това движение е едновременно към реалните граници на държавата (и за Шишманова България, и за времето, когато Славейков обнародва текста си) и в същото време е движение по сакралните топоси на етническото землище, т.е. може да се възприеме като движение по вертикала към нейния център – Светия Отец и неговата обител, наричана Света гора. Това е и маршрутът, описан от Владислав Граматик, в разказа му за пренасянето мощите на св. Иван Рилски от Търново в Рилския манастир (век и повече по-късно и следователно текстът на преданието не би трябвало да го знае). Тъй като за последна точка се сочи Костенец, то Славейков коригира тази „неточност” и в коментара си към текста заявява, че най-вероятно цар Иван Шишман е минал през някой от старопланинските проходи и първо е отишъл в Пловдив, където тогава се водели боеве и тогава ще е отишъл в Самоков. (Славейков 1979: 320-321) Така двата сакрални центъра, които се очертават, са Търново и Самоков – единият център на държавната, светска власт, другият, който е на границата на етническото землище, на духовната. Те като че ли се явяват топонимично отражение на царя и светеца като персонификации на идеологемата за сакралната двойка първовладетели. Това е подчертано и от взаимозаменяемостта на образите им в мотива летене без глава, т.нар. „сакрална кефалофория” в сюжетния тип „движение/летене на светец без глава”<sup>6</sup> и мотива за гоненето и бягството, които присъстват в Безименното житие и преданията за св. Иван Рилски (както и срещата между светеца и цар Петър)<sup>7</sup>. Показателно е, че изследователят на устните разкази за светия отец И. Фекелджиев ги определя най-често като монашески легенди, акцентирайки върху намесата на духовенството в тяхното продуциране и разпространение във връзка с основаването на манастири по течението на Струма и Искър, които имат за патрон рилския отшелник (Фекелджиев 1979).

Що се отнася до текстовете за цар Костадин и падането на Станимака то те по-скоро могат да се интерпретират като отказ на царя от божествения покровител – в случая св. Богородица. Божественото покровителство и помощ в този вариант е изразено чрез дървената „калъчка”. Подчертаването на това, че е от дърво (с кръст) предполага, че тя е атрибутивен заместител на самото сакрално присъствие, т.е. инсигния на светостта. В преданията за св.св. Иван Рилски, Прохор Пшински, Йоаким Осоговски и Гавриил Лесновски се подчертава тоягата като специфичен атрибут на св. Иван (Янкова 1997). В Данииловото житие на светеца също се акцентира на това, че светецът обикалял софийските села, за да разнесе своя жезъл, което от своя страна е знак за осветяване на пространството, защото там се изграждат манастири, на които той е патрон (Янкова 1997; Фекелджиев 1979). Показателно е, че във вариант на преданието за цар Костадин той загубил владенията си, защото отрязаната глава на св. Йоан Предтеча му била отнета от турците, а оттам я взели русите (Малчев 2000). Така отрязаната глава на Йоан Кръстител става смислово тъждествена на дървената калъчка с кръст, като знак за отнетото сакрално присъствие и покровителство. Така жезълът, тоягата на светеца, дървената калъчка с кръст, а и самото дърво явно функционират в текстовете като атрибутивен заместител на самото сакрално присъствие, респ. на самия светец. Това кореспондира с мотива за чудесното прорастване на дърво като предсказание. Така е в известното предание за възобнова на българското царство, където предзнаменованието идва от прорасналия бряст от главня (Арнаудов 1979), а също и в разказите за Енихан баба и братята му от областта Горен Рупчос. В един от вариантите Енихан седял на върха и хвърлил един шиш от чеверме и от него прораснало дърво, което растяло обратно. Неговият брат пък Саръ баба слязъл в ниското, където бил посечен, а отрязаната му глава продължавала да извършва подвизи (Малчев 2000).

Изводите и допусканията, които биха могли да бъдат направени от тези предварителни наблюдения са:

1. Устойчивостта на сюжетния модел за падане на царство и в трите групи текстове най-вероятно се дължи както на взаимодействието *устно – писмено*, специализирана и неспециализирана култура в рамките на манастирското културно пространство, така и на явно споделяната от носителите и на двата типа текстове архетипна представа за логиката на историческите събития, имаща своята първооснова в космологичния и есхатологичния мит.
2. Мотивът „среща на цар и светец” е своеобразен код на този сюжетен модел, доколкото обозначава сакралното посвещаване на владетеля. Във фолклоризираната версия присъствието на светеца като знак за духовно покровителство е атрибутивно обозначаващо от неговия жезъл, тояга, дърво, а образите на светеца и царя стават взаимозаменяеми в сюжетите.
3. За поддържане устойчивостта на сюжетния модел като идеологема на държавността главна роля изиграват специализираните, главно монашески за периода на Средновековието, или определяните като висши, съсловия, които вписват етноспецифичната историческа конкретика в митологемния кръг на фолклорните представи за края и началото с техните персонафикации, отразени в коледния епос.
4. В периода на Възраждането се извършва актуализация на този сюжетен модел и своеобразната му историзация чрез „вмъкването” на конкретни исторически персонажи в „устата” на народа и в „народната памет”. (Калоянов 1994).

## БЕЛЕЖКИ

1. Както и тези на регионалните и конфесионални културни системи.
2. Което в никакъв случай не може да бъде разбирано като самостоятелна работа на т.нар. „народна памет“.
3. „История славеноболгарска“ на Паисий Хилендарски, Зографската анонимна история, „История во кратце“ на Йеросхимонах Спиридон.
4. БФП 1994: № 567, 567А, 938.
5. За сравнение във възрожденските истории Йоан-Шишмановия маршрут е следният: у **Паисий** (Рилска преправка, 1825 г. – Търново – Средец – Урвич (манастир; срвн. Преданията за боевете и смъртта на цар Ясен при Урвичкото кале) – Средец – Златица – Самоков; **Зографска история** – Търново – София, където е убит (срвн. Предания от Бояна за смъртта на Иван Шишман); **Йеросхимонах Спиридон** – Търново – Златица – Самоков.
6. Образите на царя и светеца във възрожденските истории са обединени от образа на Йоан Владимир – у **Паисий**: „Егда прише близ Елбасана, тогда цар остал на некое красно место да почует... Егда внидоша во оная гора, а магистрия, царский шурия, остал назад и какво ходил цар Йоан напред, оный магистра отсеколь главу его, на коня како ходил... А свети цар Йоана Владимир, мановением божиим, не паднал от коня, но взял в руця свои главу свою и отправил коня своего. И пришел много място до монастыря, сам беше создал исперво. И таму слезал от коня и предал богу дух свой.” (Паисий 1966: 42); у **Йеросхимонах Спиридон**: „Идущим путем приз едину гору, брат царици из-зад удари его саблею и отсеке ему главу. Он же узя у руки главу свою и тако отяха на коня даже у Елбасан град, в свой манастир, и тамо сам от коня слезе, идеже и до днес мощи его лежат, а посечен быст у Охридска планина. А чесо ради возневидя жена его, глаголют, яко не совокупися с нею весь живот свой, не оскверни плот свою, того ради убиша его.” (Спиридон 1900: 57); може да се допусне, че сюжетът със **св. Йоан Владимир** е повлиял текстовете, които отнасят „летене без глава на цар“ към **Йоан Шишман** и смъртта му на път за св. Отец (**Йоан**), вероятно поради името (титла, според Паисий) Йоан, обединяващо образите на царя и светеца.
7. Епизодът със срещата на св. Иван Рилски и цар Петър и мотивът за бягството присъстват и в житието на Патриарх Евтимий, но липсва този за летенето на светеца, непосредствено преди смъртта му.

## ЛИТЕРАТУРА

- ААО 2004**: Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл”. Село Доспей, общ. Самоков, обл. Софийска. Инф. Иван Христов Попов, р. 1925 г. в с. Доспей, осн. обр., кожухар. Зап. Цв. Димитрова на 17.07.2004 г.
- Арnaudов 1979**: Арnaudов, М. Сказание за възобнова на българското царство. – В: Очерци по български фолклор, т. 2. С., 154-204.
- БНП 1983**: Българска народна поезия и проза, т. 7. С.
- БФП 1994**: Български фолклорни приказки. Каталог. Съст. Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева. С.
- Гошев 1948**: Гошев, Ив. Трите най-стари пространни жития на Иван Рилски. – В: Год. на Соф. университет, Богосл. фак., т. 25.

- Дуйчев 1947:** Дуйчев, Ив. Рилският светец и неговата обител. С.
- Златарски 1933:** Златарски, В. Георги Скилица и написаното от него житие на св. Иван Рилски. – В: Изв. на истор. дружество, № 13, 49-80.
- Иванов 1917:** Иванов, Й. Св. Иван Рилски и неговият манастир. С.
- Иванов 1939: Иванов, Й. Жития на св. Иван Рилски. – В: Год. на Соф. университет, Истор.-филол. фак., т. 32.
- Калоянов 1994:** Калоянов, А. Българските народни песни за цар Иван Шишман. – В: Алманах VI клас. ВТ.
- Калоянов 1995:** Калоянов, А. Българското шаманство. ВТ.
- Киселков 1945:** Киселков, В. Сл. Св. Иван Рилски – жития. С.
- Коцева 1993:** Коцева, Е. Царска иконография или царска идеология? (есеистичен поглед върху образа на владетеля в българската писмена и не-писмена традиция). – В: Медиевистични ракурси. Топос и енигма в културата на православните славяни. С.
- Малчев 2000:** Малчев, Р. Фолклор и православно християнство. (По наблюдения върху културното пространство на Рилския манастир). – Български фолклор, № 3, 52-62.
- Малчев 2001:** Малчев, Р. Новооткрит цикъл фолклорни легенди за св. Иван Рилски. – В: Год. на Соф. университет, ЦСВП „Ив. Дуйчев”, т. 91 (10), 163-167.
- Малчев 2003:** Малчев, Р. Първобългарска следа във фолклорния култ към св. Иван Рилски в риломанастирското културно пространство. – В: Год. на Соф. университет, ЦСВП „Ив. Дуйчев”, т. 93 (12), 229-234.
- Моллов 1997:** Моллов, Т. Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични скачания (992-1092-1492). ВТ.
- Паисий 1966:** Паисий Хилендарски. – История славеноболгарская, Рилска преправка. Ред. Б. Ангелов. С.
- СбНУ 1891:** Предания за лица и места. От с. Доспей, Самоковско, зап. Хр. Марков, инф. Йованка Аврамова. – В: СбНУ, т. 5, 182.
- Славейков 1979:** Славейков, П. Р. Как се превзело Търново без цар? – В: Съчинения, т. 3, С.,
- Спиридон 1900:** Спиридон иеросхимонах. История во кратце о болгарском народе славенском. Ред. В. Златарски. С.
- Сърку 1883: Сърку П. А. Несколько заметок о двух произведениях терновского патриарха Евфимия. – В: Сборник статей по славяноведению. Спб., 355-366.
- Трифонов 1939:** Трифонов, Ю. Бележки върху известията за св. Иван Рилски. – Македонски преглед, г. 11, № 3 и 4, 77-112.
- Фекелджиев 1979: Фекелджиев, Ив. Народни легенди за Иван Рилски. С.
- Цепенков 2006: Цепенков, М. Фолклорно наследство. Т. 4. Легенди и предания.
- Янкова 1997: Янкова, В. Между устното и писаното слово: фолклорът и народните жития. Шумен.

**CONNECTION BETWEEN THE MOTIVE „MEETING BETWEEN A KING/TSAR AND A SAINT” AND THE SUBJECT CIRCLE OF LEGENDS/SAGAS ABOUT KINGDOM’S FALL AND RISE**

**Tzvetelina Dimitrova**

*Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum – BAS*

*Abstract*

The paper proposes a treatment of the motive “meeting between a **king/tsar** and a saint” as an original and subject producing code of the Bulgarian statehood. On this basis could be distinguished the mythologems of the Beginning and the End and about the **sacral two first rulers**. The realization and actualization of the motive is considered in three groups of texts from different cultural contexts: mediaeval historical apocalyptic texts, saint life’s and legends about St. Ivan from Rila and the **legends/sagas** about kingdom’s fall and rise, written down in 19 century. The stability of the motive and its versions is caused by the archetype mental toposes in the collective memory as well as their ideological actualization and construction in different periods of the Bulgarian statehood.