

ФОЛКЛОРНИТЕ СВЕДЕНИЯ ЗА ПЪТЯ НА МОЩИТЕ НА СВ. ИВАН РИЛСКИ ПРЕЗ 1469 Г. ОТ СРЕДЕЦ ДО РИЛСКИЯ МАНАСТИР

Константин Рангочев

Асоциация за антропология, етнология и фолклористка „ОНГЪЛ”

1.0. Пътят на мощите на св. Иван Рилски през 1469 г. в последната си отсечка от Средец (София) до Рилския манастир не е ясен¹. Владислав Граматик в своя т.нар. „Разказ за пренасяне мощите на св. Иван Рилски в Рила” (Динеков, Куев, Петканова 1978: 470-471) описва този път изключително пестеливо и с много малко географски реалии²: „Когато стигнаха на четири поприща във от града (Средец/София – б. м. К. Р.) ... А велможите заедно със свещениците и иноците отидоха до местността Лешница [при с. Владая] (б. на пр. – К. Р.) ... Като научиха за пристигането на светеца, жителите на околните села се събраха при реката, наричана Герман [Джерман] (б. на пр. – К. Р.), в едно село, далеч от манастира на ден и половина път, и там го очакваха ... И заедно с целия народ така вървяха дори до голямата планина [Рила]³ (б. на пр. – К. Р.)” (Динеков, Куев, Петканова 1978: 471) Основният въпрос в случая е – по кой път са минали мощите на светеца? Възможните варианти са два: първият е избран от преводачите на „Разказа” и той съвпада със съвременния път София – Владая – Перник (кв. Даскалово) – Долна Диканя – Дупница – Кочериново – Рила – Рилски манастир. Вторият път е: София – Герман – Панчарево – Кокаляне – Кокалянски Урвич – долината на р. Искър – Самоков – Дупница – Кочериново – Рила – Рилски манастир, с няколко варианта. В отсечката София – Самоков: може да се мине или по долината на р. Искър, или от крепостта *Кокалянски Урвич* през манастира „Св. Архангел Михаил”, през билото на Плана планина и с. Широки дол за Самоков (вж. Каранов 1991: 140-141). В отсечката Самоков – Рилски манастир може да се мине или директно през Рила планина, т. е. Самоков – долината на р. Бели Искър – *Кобилино бранище* – Рилски манастир, или по път, който съвпада със съвременния Самоков – Клисуре – Сапарево – Дупница – Кочериново – Рила – Рилски манастир. И тъй като липсва информация за възможния път, то тя трябва да се търси другаде – във фолклорното историческо познание и особено в българския юнашки епос (Рангочев 2005).

2.0. Българският юнашки епос, такъв, какъвто го познаваме по записи от втората половина на XIX в. и от XX век, очевидно е конституиран през XV век. Това може да се разбере от системата от епипими (т.е. имената на персонажите)⁴, основния конфликт, системата от антагонисти и пр. Пример: именно в този век се появява един от най-интересните епически противници на Крали Марко – Жълта Базиргяна (Теодоров 1981: 121). Неговата поява се свързва с пристигането на Балканите на евреи – търговци, а създаването на образа на русия евреин в XV век се подкрепя и от употребата на епинома „Базиргяна”, който ще се е наложил за кратко време след като Солун пада под турско робство през 1387 г. В периода XV-XIX в. българският юнашки епос изпълнява функцията на основен тип историческо познание на българския етнос. И тезата на Е. Теодоров за „непрекъснатото настояще” на юнашкия епос (Теодоров 1981: 9) означава именно това. И затова основните измерения на българската менталност трябва да се търсят в един от най-кризисните векове в историята на българския етнос – XV век. С голяма доза сигурност може да се твърди, че именно тогава са заложени онези конституентни характеристики, които и до ден днешен определят в голяма степен българската менталност (Рангочев 1995). А това предполага доста рязко разграничаване

спрямо предхождания период VII-XIV век. Именно от тази гледна точка се разглежда българският юнашки епос – в продължение на повече от пет века изпълнявал ролята на историческо познание за българския етнос.

2.1. Най-съществената характеристика на XV век е демографският колапс, в който изпада българският етнос вследствие на османското нашествие. Според някои изследвания той губи около 30% от демографския си потенциал (Гандев 1989: 31-140). След тази катастрофа българският етнос, въпреки мощното компенсаторното увеличение на раждаемостта, никога не успява да възстанови през следващите векове тази огромна загуба. От тук важна особеност на разглеждания период е разкъсването на относително хомогенния етнически състав с различни чуждоетнични групи – най-често тюркоезични племена. Същевременно процесът има и обратна посока (но в много по-слаба степен) – българският етнос разтваря в себе си различни етнически групи, обикновено в една или друга степен разглеждани от завоевателя като равнопоставени на българите. Демографската катастрофа през XV век е съпроводена със значителни пространствени премествания. Равнинните части на Мизия, Тракия и Македония са обезбългарени. Българският етнос през посочения период се изнася в планините, където условията за оцеляване са относително по-благоприятни. Същевременно натезжава относителният дял на Западна България и Македония като области с ясно изразен планински характер и останали встрани от основните пътища на османската инвазия към Централна Европа. Това тотално пререструктуриране на пространственото разпределение на българския етнос има не само географски измерения – по съответен начин е пререструктурирано и социалното пространство.

2.2. Особено важна за разглеждания период е цялостната промяна на духовния живот. Българският етнос от своето централно място в Европейския Изток и особено сред славянския православен свят е изтласкан в периферията и е включен за няколко века в друга орбита. България за много кратко време е превърната от създател и разпространител на културна информация в получател (и то крайно ограничена количествено) (Генчев 1988). Ликвидирана е цялата система за производство и съхранение на културната информация⁵ – старите културни центрове са унищожени (а те са предимно в Източна България), ликвидиран е висшият църковен клир, почти изцяло е унищожена физически феодалната върхушка (или бързо е помохамеданчена) като основен производител и консуматор на духовна продукция. Всичко това има две много важни за разглеждания период следствия – осъществява се повече или по-малко цялостна фолклоризация на християнството, от една страна, и почти пълна ликвидация на различните ереси, от друга. Така за следващите пет века основната опозиция е „християнство – ислям“, която обаче има и ясни етнически измерения. Впрочем, аналогично е отношението на османската администрация – за нея съществуват само „правоверни“ и „неверници“. По този начин българският етнос в началото на османското робство сменя основните доминанти на културното си развитие – ако в края на XIV век по времето на св. патриарх Евтимий Търновски може да се твърди, че писмената (т.е. това е т.нар. „висока“) култура е доминираща и определя основния срез на духовния живот на България, то през XV век и през следващите векове става доминираща и определяща за културното развитие устната (т.е. фолклорната) култура.

2.3. Описаната груба схема на процесите, протекли през XV век, очертава рамките на една уникална историческа ситуация – след ликвидирането на „високата“ култура на класическото Българско средновековие и особено на онова, което е изпълнявало роля на носител и пазител на историческото познание, на преден план излизат различни фолклорни епически форми и особено българският юнашки епос. Важно е да се подчертае, че епосът като носител и пазител на историческото знание на етноса (но такъв предимно за нисшите слоеве на феодалното общество) винаги е съществувал, ако

съдим по опита на други европейски етноси, но там той постепенно е бил изтласкван все по-встрани от различни по жанр форми на историческото познание, продукт на една вече писмена култура. Ситуацията върху българската етническа територия е била точно обратната – от началото на XV век до появата на Паисиевата история епосът е без конкуренти (Рихлик 1988: 140). Всичко това означава, че спецификата на юнашкия епос, неговите средства и методи за съхраняване и предаване на историческата информация очертават до голяма степен и днес отношението на българина към историята като познание.

2.4. Ако юнашкият епос бъде разгледан като продукт на определен и фиксиран във времето тип съзнание, то може да се направи следният извод – българският юнашки епос е създаден от едно „съзнание в криза”. В крайна сметка юнашкият епос може да бъде сведен и „конспектиран” смислово до следното: Застрашени са ценности, най-често етнически, които трябва да бъдат спасени. С други думи налице е криза, хаос, който трябва да бъде структуриран отново в космос. От тази гледна точка всяка епическа песен е всъщност илюстрация на движението от разрушителността на хаоса към подредеността на космоса. А българският юнашки епос е създаден и конституиран през най-кризисния за българския етнос XV век (Иванова 1989). Тогава именно се конституират и основните черти на българската менталност. Всъщност, можем да предположим, че в този катастрофален век се създава съвременният българин – с неговата специфична менталност, емоционалност, светоусещане.

3.0. Хипотеза: Пренасянето на мощите на св. Иван Рилски през 1469 г. съвпада с периода на конституиране на българския юнашки епос. Пренасянето предизвиква значително повишена употреба на антропонима **Иван** (както и производните му) по пътя на мощите от София (Средец) до Рилския манастир, увеличение на неговите оними (и производните им) в епоса, както и увеличаване относителния дял на едни сюжети, за сметка на други. Проверката на хипотезата е направена в корпус от текстове – СбНУ, т. 53, „Български юнашки епос” (СбНУ 1971). Песните са подбрани от един и същ том с конкретна цел – елиминиране на възможните разлики в епическия език⁶, породени от различното време на запис – том 53 е съставен от 642 юнашки песни (50 148 стиха), записани основно в периода 1961-1965 г. Така той дава един сравнително пълен хронологичен срез на българския юнашки епос. В него се откриват следните епиноми и техни производни: **Иван**, **Иво болярин**, **Иве побратим**, **Иве Черногорче/Църногорче** и **левента Йована**⁷. Срещат се в 23 песни (3,6% от всички песни в тома) и са под 1% от всички 497 антропонима в тома (Рангочев 1992: 183).

3.1. Епином **Иван**. Среща се в три песни (Номерацията, заглавията и ортографията на песните са на съставителите на СбНУ, т. 53): № 305 „Братя затварят Яна Янушица в кула от олово, за да я отделят от Иван юнак” – с. Кралев дол, Пернишко; № 317 „Марко погубва Иван бански юнак, който иска да вземе утъкмената от него Горянка девойка” – с. Бели Искър, Самоковско; и № 459 „Марко напуска бездетното бледолико Яне и поръчва на брат си да го погуби” – с. Бистрица, Софийско.

3.2. Епином **Иво болярин**. Среща се в три песни: № 155 „Вида баждаркиня погубва Марковия побратим Иво, а Вила самовила го съживява” – с. Горна Диканя, Радомирско; № 314 „Грозданкина майка не дава дъщеря си на юнак, нито на войвода, а на болярин” – с. Бистрица, Софийско; и № 315 „Грозданка девойка минава с хитрост през засада, за да се омъжи за Иво болярче” – с. Слатина, Софийско.

3.3. Епином **Иве побратим**. Среща се в девет песни: № 153 „Видра баждаркиня погубва Марковия побратим Иве, но го съживява заради Марко” – с. Ярлово, Самоковско; № 154 „Вила погубва Марковия побратим Иве, но Кралевики Марко я принуждава да го съживи” – с. Бохова, Трънско; № 156 „Вила самодива прострелва Марковия побратим Иве, но научава Марко как да го съживи” – с. Ярлово, Самоковско; № 157 „Вида

самодива погубва Марковия побратим Иве, но принудена от Марко, го съживява” – с. Кралев дол, Пернишко; № 168 „Марко спасява орлица и съживява побратима си Иве, а когато пада болен, орлицата се грижи за него” – с. Маслово, Софийско; № 276 „Сестрата на Иве Кателена жертва сина си заради своя брат” – с. Долни Богров, Софийско; № 353 „Иве млад юнак взема Будинка девойка с помощта на вуйчо си овчар” – с. Петърч, Софийско; № 540 „Три години войник, Иве се връща преправен на просяк на сватбата на жена си и тя остава при него” – с. (дн. град) Костинброд, Софийско; № 625 „Иве пита близките си дали ще го жаят” – с. Друган, Радомирско.

3.4. Епином **Иве Черногорче/Църногорче**. Среща се в седем песни: № 183 „Мара Презморкиня превежда през Бяло море сватовете по бисерна мрежа” – с. Кралев дол, Пернишко; № 190 „Три чуми погубват Иве Черногорче” – с. Ковачевци, Самоковско; № 318 „Иве черногорче погубва турче с помощта на хубава девойка и я отвежда” – с. Рельово, Самоковско; № 337 „Иве Черногорче открива измамата на Дели Магдалена, която не иска да се омъжи за него, и я взема за жена” – с. Петърч, Софийско; № 353 „Иве Църногорче взема Легенка девойка с помощта на сестриника си Вълкашин овчар” – с. Пролеша, Софийско; № 384 „Марко, девер на Иве Черногорче, спасява Дудулка девойка от триглава хала” – с. Крапец, Пернишко; № 389 „Слуга Радуица иска да отнеме с измама хубава Янка от Иве Черногорче” – с. Дяково, Станкедимитровско (дн. Дупнишко).

3.5. Епином **левента Йована**. Среща се в една песен: № 313 „Гроздена момица измамва Атьр войвода, за да се омъжи за левента Йована” – с. Рельово, Самоковско.

3.6. Разгледани съдържателно всички тези песни се разделят на две относително хомогенни групи: Група А. Шест песни – №№ 153, 154, 155, 156, 157, 168 са свързани със сюжета „Марковия побратим е убит и съживен от самодива”. В пет от тях епиномът е **Иве побратим**, а в една (№ 155) – **Иво побратим**. Във всичките шест песни самодивата, която убива **Иве** и **Иво** и след това ги съживява, е с епином **Вила, Вида, Видра**, а в две от песните (№№ 157 и 168) небето, където се скрива самодивата „код ясно месец”, е „видро”. Група Б. Останалите 17 песни са свързани със сюжета „Юнашка сватба”. В четири от тях – №№ 276, 353, 540, 625 епиномът е **Иве побратим**. В седем песни – №№ 183, 190, 318, 337, 353, 384, 389 – епиномът е **Иве Черногорче/Църногорче**. В три песни – №№ 305, 317, 459 епиномът е **Иван**. В две песни – №№ 314, 315 епиномът е **Иво болярин**. И в една песен – № 313 епиномът е **левента Йована**.

4.0. Териториално всички тези песни са локализиран в един относително малък район на запад и юг от София: Самоковско – 4 села, Софийско – 3, Пернишко – 2, Радомирско – 2, Грънско – 1, Костинбродско – 1 и Дупнишко – 1. Разпространението на епинома **Иван** и производните му показва интересни особености – от всичките двадесет и три песни осемнадесет са записани на територия, чийто център се локализира в западната част на Самоковската котловина. Всъщност, песните са записани в села, разположени от двете страни на успоредните пътища: София – Владая – Перник (кв. Даскалово) – Долна Диканя – Дупница (долината на Струма); София – прохода Ярема – Самоков (с възможен вариант София – планината Плана – Самоков или София – Долни Пасарел – Самоков) и свързващите ги: Радомир – Долна Диканя – Самоков, известен с името *Везирскио пат*, и пътя от Костенец през Радуил за Самоков – Клисуре – Сапарево – Дупница (долината на Струма). Всички тези пътища са древни и вероятно повтарят тракоримската комуникационна система.

5.0. Описаните по-горе особености: твърда връзка между епинома **Иван** и производните му с два епически сюжета; географската им локализация в един относително малък район с център западната част на Самоковската котловина, разкриват ясна географска детерминираност. Може да се предположи, че следи от култа

към св. Иван Рилски се съхраняват в епоса чрез онимиката, а силният култ към Рилския светец в Централна Западна България подпомага съхраняването и предаването във времето на епически песни, които съдържат епикома. По-специално, еднозначната връзка на епикома **Иве** с мотива „Марковият побратим е убит и съживен от самодива” подсказва именно за това. В подкрепа на това е и съвпадението, че през Самоковската котловина минават мощите на св. Иван Рилски през 1469 г., а няколко десетилетия преди това в нея става последната битка на български цар Иван Шишман (Димитрова 2009). За царя има многобройни предания: за войните, смъртта и посмъртното му помохамеданчване (ААО, ГИМ 2004-2009). Любопитна пространствена маркировка получава Самоковската котловина – в нейния югоизточен ъгъл е скрито царското съкровище на цар Иван Шишман и най-вече неговата корона и скиптър (Рангочев 2008), а в северозападния край е скрита царската хазна. (Кантарджиев 1940: 4)

6.0. Описаните особености на географската локализация на осемнадесет от двадесетте и три разгледани песни показват, че пренасянето на мощите на св. Иван Рилски в участъка София (Средец) до Рилския манастир е оказало влияние за разпространението и доминирането на едни сюжети за сметка на други. А самото пренасянето на мощите не е станало по пътя, приет за единствено верен – от София през Владая – Перник (кв. Даскалово) – по долината на р. Струма и след това на изток по Рилска река. За това говори и фактът, че нито една песен с епикома **Иван** и производните му не е записана на юг от с. Дяково, Дупнишко⁸. Още повече, че един от преките участници в шествието при пренасянето на мощите на св. Иван Рилски е „презвитер Йоан от Белчин” (Динеков, Куев, Петканова 1978: 468) и е почти сигурно, че мощите на светеца са минали и през неговото родно село Белчин, Самоковско. „През Белчин и Сапарева баня придружителите на свещените останки са достигнали долното течение на река Джерман, а след това и Рилската река.” (Добрев 2007: 507). Най-вероятният път за пренасянето на мощите на св. Иван Рилски от Средец (София) до Рилския манастир минава през регион с център западната част на Самоковската котловина, през който минават следните важни пътища: „Дорога Софія – Пассарель – Самоковъ и отсюда, долиною Белаго Искера черезъ Демиръ-капу (в главныхъ Родопахъ), въ Баню и далее, долиною Месты, въ Неврокоп, а от последняго пункта – въ Сересь” (Бендерев 1890: 461) „4. Шоссе Кюстендиль – Дубница – Самоковъ – Баня – Белево – Т.Пазарджикъ ...” (Бендерев 1890: 482-483)⁹

БЕЛЕЖКИ

1. Вж. първоначалните наблюдения по този проблем у Рангочев 2000.
2. За други отсечки от пътя на мощите на светеца вж. Малчев 2000; Малчев 2009.
3. Важно е да се отбележи, че средновековната география нарича „Голяма Рила” всички планини (Лозенска планина, Плана, Лъкатишка Рила и пр.), разположени между София и Рила планина. Срв. „След като се разходихме из този град (Самоков – б. м. К. Р.), моите спътници се върнаха [в Дупница]. После взех от този град пак сто души въоръжени младежи и прехвърлих в източна посока Самоковското лятно пасище сред юли в сняг, със сто хиляди мъчнотици. Пресякохме полите на лятното пасище на Голяма Рила, докато слизахме надолу снегът се свърши, за божия слава, и навлязохме в долината. В летовището Голяма Рила пролетно време изкарват на паша седемстотин кошари овце, като всяка кошара наброява сто хиляди овце. Тази яйла е вакъв на джамията на Мустафа паша в града Легирийе [...] От тук надолу вървахме четири часа и дойдохме в прочутия град София.” (Димитров 1972: 32-33).

4. „Епиними – това е най-кратката конотативно натоварена единица, неделима от лексико-семантична гледна точка, която характеризира епическия персонаж ... Епином – това е собственото име (или прякор) на епическия персонаж.” (Бадаланова 1984: 13)
5. Естествено тук става дума преди всичко за „високата”, официалната култура на средновековното феодално българско общество, създавана и разпространявана от и за нуждите на държавата и институциите на православната църква.
6. „Езикът на епоса представлява затворен в себе си набор от значими единици и система от правила за тяхното съединяване и функциониране в текста. От тази страна той притежава устойчивост, известно постоянство.” (Путилов 1988: 9)
7. Антропонимите **Иво/Иве** и пр. са фонетични варианти на антропонима **Иван**: „Иво съкратено от Иван, или м. от Ива, XIV в.”, „Иве ум. от Иво, XVI в.” (Заимов 1988: 111), „Иво м., – съкрат. от Иван. Главно ЗБ (може би под влияние на сръбското Иво), а напоследък на разни места из страната.” (Илчев 1969: 219) „Иво м. 2227, успор. на ж. Ива; съкр. от Ив (ан)+о.” (Ковачев 1987: 101).
8. „Довъзрожденска прослава на св. Иван в **Дупнишко** изобицо няма, ликът му липсва сред стенописните образи от XVI в. (1598 г.) в църквата „Св. Никола” във **Буково**.” (Добрев 2007: 500)
9. „16.XII. (1913 г. – б. м. К. Р.) Неделя. София. В 9 ч. сутринта заминахме с Иширков и Йор. Иванов с автомобил за Солун. Минахме през Самоков и Дупница и вечерта стигнахме в Горна Джумая. Между Самоков и Дупница имаше един заледен баир, по който много мъчно прекарахме автомобила.” (Филов 1993: 30)

ЛИТЕРАТУРА

- Бадаланова 1984**: Бадаланова, Фл. Циклизация героического эпоса у восточных и южных славян в историческом становлении. Канд. дис. Москва.
- Бендерев 1890**: Бендерев, Ат. Военная география и статистика Македонии и соседних с нею областей Балканского полуострова. С.-Петербургъ.
- Генчев 1988**: Генчев, Н. Българската култура XV-XIX век. С.
- Димитров 1972**: Димитров, Стр. Евлия Челеби. Пътепис. С.
- Димитрова 2009**: Димитрова, Цв. Преданията за гибелта на цар Иван Шишман в Самоковско в контекста на средновековната владетелска идеология и книжнина. – Нова хуманитаристика 2008/2009. Интернет източник: http://liternet.bg/publish23/cv_dimitrova/predaniata.htm
- Динеков, Куев, Петканова 1978**: Динеков, П., К. Куев, Д. Петканова. Христоматия по старобългарска литература. С.
- Добрев 2007**: Добрев, Ив. Свети Иван Рилски, I. С.
- Заимов 1988**: Заимов, Й. Български именник. С.
- Иванова 1989**: Иванова, Р. За формирането на историко-героичния слой в юнашкия епос. – Векове, 4, 43-50.
- Илчев 1969**: Илчев, Ст. Речник на личните и фамилните имена у българите. С.
- Кантарджиев 1940**: Кантарджиев, Т. Самоковският освободителен деец Чакър-войвода. Непобедим герой за свободата на България. Покровител на българите. Обуздател на турците (1815-1855). С.
- Каранов 1991**: Каранов, Ефр. Историко-топографически бележки за Урвичкий манастир (в Софийско). – В: Каранов, Ефр. Роден съм българин. С., 140-148.
- Ковачев 1987**: Ковачев, Н. Честотно-тълковен речник на личните имена у българите. С.

Малчев 2000: Малчев, Р. Хипотеза за пътя на мощите на свети Иван Рилски от река Осъм до град Средец през 1469 година. – В: 1100 години култ към св. Иван Рилски. С., 25-36.

Малчев 2009: Малчев, Р. Сакралност и менталност: процесията с мощите на св. Иван Рилски през 1469 г.” – В: сп. Нова хуманитаристика 2008/2009. Интернет източник: http://liternet.bg/publish23/r_malchev/sakralnost.htm

Путилов 1988: Путилов, Б. Героическият епос и действителност. Ленинград.

Рангочев 1992: Рангочев, К. Топос и традиция. – В: Известия на Историческия музей – Кюстендил. Т. 4, ч. 1. Кюстендил, 183-187.

Рангочев 1995: Рангочев, К. Епос и етногенез I. – Анали, 1-2, 86-93.

Рангочев 2000: Рангочев, К. Антропонимът „Иван” в българския юнашки епос (Пътят на мощите на св. Иван Рилски от София до Рилски манастир през 1469 г.). – В: 1100 години култ към св. Иван Рилски. С., 37-55.

Рангочев 2005: Рангочев, К. Структурни особености на фолклорното историческо познание. – В: Проблеми на българския фолклор. Т. 10. „Фолклор – идентичност – съвременност”. С., 444-449.

Рангочев 2008: Рангочев, К. Цар Иван Шишман и сакралната топография на Самоковско. – В: Митология. Изкуство. Фолклор (МИФ). Т. 13. С., 235-250.

Рихлик 1988: Рихлик, Я. Историческото време в българската народна епика (В сравнение с епиката на западните славяни). – В: II Международен конгрес по българистика. Доклади. Т. 14. „Фолклор”. С., 140.

СБНУ 1971: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Т. 53. „Български юнашки епос”. Цв. Романска и кол. С.

Симеонова 1982: Симеонова, Н. Към типологията на историзма в българския юнашки епос. – В: Фолклор и история. С., 187-197.

Теодоров 1982: Теодоров, Евг. Български народен юнашки епос. Кралимарковски цикъл – произход, развитие, специфика. С.

Филов 1993: Филов, Б. Пътувания из Тракия, Родопите и Македония. 1912-1916. С.

ИЗВОРИ

ААО, ГИМ 2004-2009: Архив на Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл” и Градски исторически музей – Самоков.

THE FOLKLORE INFORMATION ABOUT THE ROUTE OF THE RELICS OF ST JOHN OF RILA FROM SREDETS TO THE RILA MONASTERY IN 1469

Konstantin Rangochev

“Ongal” Association of Anthropology, Ethnology and Folklore Studies

Abstract

The article raises the question about path of the relics of St. John of Rila in 1469 in its final part from Sredets (Sofia) to the Rila Monastery. This part is unclear and not described by Vladislav the Grammarian in his story about the transfer of the relics of St. John of Rila to the Rila Mountain. An analysis of the anthroponym “John” (“Ivan”) and its use in songs of Bulgarian heroic epic is made. The specificity of the geographical distribution of the songs shows that the transition of the relics significantly fostered the use of the anthroponyms and

caused increasing frequency of certain songs motifs associated with the event. The geographical distribution of the songs reveals that the relics of the saint passed from Sredets (Sofia) to Rila Mountain through a region, the centre which is the western part of Samokov Valley.