

ПРАЗНИЧНОСТТА ВЪВ ВЕДА СЛОВЕНА
СЪСТОЯНИЕ НА ПРОУЧЕНОСТ С ОГЛЕД ОСОБЕНОСТИТЕ НА
ИЗВОРА ВЕДА СЛОВЕНА

Гатя Симеонова

Многобройните изследвания върху двутомника *Веда Словена*, посветени предимно на автентичността на текстовете и на отношението на научния свят към тях, рядко, при това мимоходом и винаги в контекста на друг научен проблем, засягат въпроса за празничния календар, на който изцяло е посветен том втори. Тук етнографската наука би трябвало да покаже интерес и пристрастност, но подвластна на официалното становище за мистификацията, тя, в лицето на своя историограф Делчо Тодоров, посветил обширен очерк на делото на Стефан Веркович в книгата си *Българската етнография през Възраждането*, остава на позицията „отрицание и заклеймяване на Гологановите съчинения“. Празниците като време за изпълнение на обредни песни, посветени на божества и митични същества, според автора, са вписани, като търсено доказателство за достоверност от страна на мистификатора: „За да подсили чувството за реалното битуване на този изумителен обредно-епически цикъл от песни, са посочени и съответните (действителни и измислени) празници, на които те се изпълнявали: Коледа, Мръсни дни, Суравакден или Сировден, Ладовден, Гергьовден, Дривинден и др.“ (Тодоров 1989: 124). След това „въвеждане на темата за празничния календар“ в края на 80-те години на ХХ век, на прехода между двете хилядолетия, в студия, посветена на състоянието върху проучванията на традиционния народен български празничен календар, Гатя Симеонова, в кратък абзац изразява убеждението си, че подобен преглед не бива да отминава и наследството на *Веда Словена*:

Представата за възрожденската събирателска и издателската дейност няма да бъде пълна, ако не споменем и книгите на Стефан Веркович. В своето пространно описание на бита на българите, населяващи Македония, той включва данни за сватбени обичаи у различните групи българско население – мияци, поленци, копановци, пулеваковци, марваци. Що се отнася до неговите сборници с народни песни, там споменаването на празниците и присъщите им обреди или забрани има за цел да представи културния контекст, в който са били положени и в чиято среда се изпълняват песните. Поради обвинения в мистификация върху трудовете на Веркович тегне предубеждение, затова той е отминаван с мълчание от етнографите. Може би едно разкрепостено, непредубедено проучване на текстовете-обяснения към песните на *Веда словенах* ще разшири нашата представа за възрожденското познание върху българската празничност. Факт е, обаче, че календарът на Веркович включва поименно празнични дни, част от които нямат съответствие като название в останалите публикувани извори за празниците през Възраждането. Веркович обособява песните във втория си сборник в 20 дяла, съобразно празниците, на които се изпълняват, а именно – Коледовъ ден, Мръсни дене, личен ден Суравъ ден, личен ден Власинъ ден. Следват личните дни Лестувичинъ, Първинъ ден, Масинъ ден, Угавита дене, Сиринъ ден, Гергювъ ден, Витинъ ден, Енювъ ден, Вишинъ ден, Заревъ ден, Дравинъ ден, Изочна дене, Гроздинъ ден, Пазиръ ден, Колчувъ ден и Ладовъ ден. Съвременните натрупвания в областта на археологията, етнографията, историята, сравнителното езиковедие и религиознанието са предпоставка за един нов прочит на Веркович. Но още на този етап той не бива да се изключва от прегледа на възрожденските публикации, в които се споменава за празници на българите. Днес

автентичността на писаното от Веркович би могла да се потвърди или отхвърли след нови анализи в сравнителен интердисциплинарен план. В първия случай би се обогатило знанието за празничната практика, във втория би добила право на достойно съществуване фолклоризацията на авторските виждания (на Гологанов?), която също е елемент на всяка уважаваща себе си етническа култура (Симеонова 1999: 16-17; Симеонова 2000: 14-15).

В по-нови изследвания, които поддържат жив интереса към *Веда Словена*, в търсене на отговор мистификация или не са нейните текстове, отново мимоходом се споменава календарът, при това с отделни празници и то единствено по повод на тяхното название. Оponирайки на Михаил Арнаудов чрез новопривлечени аргументи Константин Рангочев пише:

И така много важни въпроси остават изобщо неизучени. За всичко това е особено показателна една бележка под линия на акад. Й. Иванов, публикувана в разширеното и допълнено издание на *Български старини от Македония*. Тя е писана по повод славянските имена на месеците, открити от него в синаксарите на три четвроевангелия и специално за имената на месеците септември – *Руен* и август – *Зарев* (Рангочев 2006: 150-151)¹.

В контекста на мотива за вечното лято, който Миглена Христовова открива в песенните текстове на *Веда Словена*, тя споменава за календарното му присъствие:

Тази представа бива въведена за пръв път календарно с изречението „*Дуръ да дойде Заревъ-день, / Заревъ день Заревъ месецъ*“. Зарев месец, който е определен от записвача на песните Иван Гологанов като „месец, край на лятото“ (1997-1: 645), от Найден Геров конкретно като „август“ (Геров 1976, 2: 115), не конструира обаче календарен цикъл, а създава съответно паралелно, несоциално и неритуално пространство в двуредов модел или двойна цикличност. Този модел бива буквално прикрепен към описанието на Крайна земе-топлина, без да има маркиране за започване на нов разказ. А двата субтекста, за Крайна земе и двойния аграрен цикъл, са два елемента на цялостно откровение-обяснение на Бана крале за преселението от Крайна земе отвъд белия Дунав” (Христовова 2011: 48). “Календарният” момент в това изследване се свежда до споменаването на един празничен ден, дал името си и на съответния месец. Като факт от песенния текст лексемата маркира мотив, който е в

¹ “В отхвърлените от критиката Верковичови сбирки, в които обаче още не е посочено, кое е вярно, кое е прибавено, срещаме песни, гдето Руио е божество на гроздето, което се бере през септемврий – Руень:

Боже ле, Рую Боже,
Измет ти, Боже, праве,
Сага малу три години,
Да ти бера белу грозде,
Да ти точе руйно вину,
Да ти слубжа служе... (Веда Словена II: 325)

Въ друга песенъ:
Дуръ да ми дойде Заревъ день,
Заревъ-день, Заревъ месецъ... (Пак там: 454)“.

основата на модел за пресъздаване на миналото, изправящ изследователя пред въпроса “за възможните типологични връзки и сходства между *Веда Словена* и фолклорната култура в Родопите (...) (Христозова 2011: 46).

Единственият автор, който е отделил специално внимание на празничния календар, представен чрез обредни песни и пояснителни текстове във втория том на *Веда Словена*, е Иван Богданов. В своето монографично изследване *Веда Словена и нашето време* в главата *Състав и съдържание на „Веда Словена“* авторът подробно описва (като брой песни и обем стихове в същинската част на тома и в двете притурки) обредните песни, обособени в групи съобразно празниците, на които се изпълняват. Иван Богданов представя календара не само като състав чрез поименно вписаните в него „лични дене“. Той поставя въпроса за типа култ – езически, християнски, смесен; за етническите му носители (траки, славяни); за старинността на календара и датираното начало на празничната година; за сходствата на описания във *Веда Словена* празничен календар с традиционния народен календар на българите, изследван и въведен в научно обръщение от именити етнографи като Димитър Маринов и Христо Вакарелски. В съдържателен план авторът установява наличието на представи и вярвания за зависимостта на човека от свръхестествени сили (божества, митични същества), с които той се съобразява в борбата си за оцеляване. „По същество прослава на живителните сили, на плодородието и на труда, обредните песни, събрани в книга II на *Веда Словена*, възстановяват картината на селскостопанското производство в оная епоха в основните му отрасли: полевъдство, скотовъдство, лозарство и овощарство“ (Богданов 1991: 124). Календарните празници са характеризирани като сезонни, възникнали на поминъчна основа. Спомената е и обредността, която се свежда до „ритуални трапези и угощения“. Подчертан е жизнеутвърждаващият, оптимистичен дух на езическото наследство, съхранено в обредните песни и възпроизвеждано по време на празниците (Богданов 1991: 120-129; 138-147).

След всичко, казано дотук, е очевидно, че празничният календар, представен на страниците на *Веда Словена*, се нуждае от целенасочено самостоятелно проучване, включващо подробно описание на празниците и опити за интерпретация на своеобразието им. Ако тръгнем от съдържанието на текстовете и тяхната връзка с празничността и календара, ще се убедим в споменаваното от изследователите различие. Автори като цитираните по-горе Тодоров и Богданов се позовават изключително на втория том, където връзката обредни песни – празник е основа на композицията на тома. Дали обаче изключването на първия том е правомерно? Може би ако поставим ударението върху празничността единствено като календар (като съвкупност от поименно посочени „лични дене“) – да. Но празникът не е просто астрономически уточнено време върху орбитата на годишния кръговрат. Като „пълнеж“ той се свежда до утвърдена от традицията последователност от обреди, чието извършване предполага единство на слова и действия с/върху предмети, животни и стихии, разкриващи взаимоотношенията между два субекта – молещия (човек) и моления (божество, митично същество). Поради което заслужава да се вгледаме по-внимателно в цялото достъпно нам наследство на *Веда Словена*. Наистина в плана на съдържанието томове са твърде различни, тъй като те отразяват различни етапи от битието на съществата, обитаващи света, описан в пространни песенни текстове.

Събитийността в текстовете, включени в том първи, е белязана от внезапното космическо бедствие, което сполетява обитателите на земята. Всъщност еднократно споменатото бедствие, колкото и лаконично да е представено, е основният мотив, разкриващ причините за внезапната промяна в живота на земята и предопределящ неизбежното ново начало. Нещата, които в това принудително ново начало започват да се случват за пръв път, са: създаване на условия за оцеляване (мотивът за „нова града“ и последвалото градостроителство); установяване на брачни отношения с цел създаване на потомство, което да насели земята (разгърнатият в няколко варианта мотив за сватбата – слънчова женитба, женитбата на „първа крале на земета“ с предопределената му „лика прилика“²); появата на същество с определени качества (мотивът за зачеването и раждането на бележито дете, илюстриран чрез две последователни поколения – това на Слънчовия син Синдже и на „Орфей“); разселването не само като средство за избягване на конфликти в пренаселеното пространство на оцеляването, но и като възможност чрез завоюване на нови, неусвоени земни предели и чрез разделянето на стари от млади на последните да се даде възможност да наложат нов начин на живот, основаващ се върху труд (мотивът за преселението, за отвоюването на нова земя и за нейното благоустрояване и превръщане в „плодита“; в обсега на този мотив се споменава и за обожествяване на преселниците, което е израз на признание на тяхното дело).

В първия том на *Веда Словена* слушателят/читателят „става свидетел“ на неща, които се случват за пръв път и които на един по-късен етап, какъвто ни представя вторият том, са събитийната основа на поименно посочените празници. Ако в първия том се открива зараждането на обредността, нейното първоначално въвеждане в действие и изпробването на нейната резултатност, то във втория том сме свидетели на канонизираното повторение на тая обредност. Празничният календар, представен в същинската част на втори том чрез поименно изредените в тяхната времева последователност празници, е доказателство за циклична повтаряемост, съобразена със сезонните промени и живота на растителния и животинския свят. Но в този следващ и възпроизвеждащ природния циклизъм календар има и елементи на историзъм. Те се откриват в онези песни от първата притурка към тома, които са наречени от съставителя „песни за лятото“. Освен мотива за сезонната промяна и обвързаността ѝ с плодородието и благоденствието, тук много последователно може да се проследи „историята“ на празнуващата общност, която помни и поддържа връзката с изходните предели на преселението.

² Последната песен, включена във втората притурка към том втори на *Веда Словена*, а именно *Орпо се жени за Врида дъщеря на Юдна краля* (Веркович 1881: 564-576) твърде много се различава от песните за женитбата на „Орфей“, включени в том първи. Различното тук е, че „Орфей“ не се „ражда със свирка“, т.е. не получава дарбата да свири по рождение, а в резултат на дар от Бога и след обучение, на което го подлагат юдите, след като са го превърнали в „друден“, т.е. след като е бил посветен и приобщен към някаква общност и е преминал през тригодишно служение на Бога. Придобиването на инструмент и дарба за свирене е средство и за сдобиване с невеста, отгук и връзката с мотива за женитбата, изнесен в заглавието. По-съществената страна на съдържанието е посвещаването на земно човешко същество в божий служител. Този мотив се открива и в песен, публикувана от Гологанов след излизането на том втори на *Веда Словена*. Това е *Песен за Горче*, публикувана във *Вестник Славяността* (Киев, 1891, № 6) в превод на руски. Текстът на български се съдържа в *Приложенията* към книгата на Иван Богданов (Богданов 1991: 204-211).

Към въпроса за зачатъка на празничността (По текстове на песните от том първи на *Веда Словена*)

Както вече беше посочено по-горе, съдържанието на песните от том първи представя събития, които са първи по рода си, в един изваден от нормално битуване свят, принуден от обстоятелствата (космически катаклизъм) да потърси ново начало. Основните насоки, в които новостта се проявява, е отразена в няколко мотива – създаване на условия за оцеляване на преживелите трагичното събитие и търсене на нови перспективи за продължаване на живота. В демографски смисъл те са представени от процесите на естественото движение (илюстрирани чрез сватба и раждане) и от процесите на механичното движение. Последното е постигнато чрез „шетане“ по земята в търсене на „лика прилика“ или на „земя родувита“, както и чрез преселение, което включва само младите и има за цел да утвърди нови културни практики и нов модел на земен живот върху новоотвоювани земни предели. Пространно описаните събития в том първи са сватба, раждане, преселение, градостроителство. Те са повод за по-специално отбелязване, което без изключение се свежда до курбани и гощавки. Там търсим следите на една зараждаща се обичайно-обредна практика. От гледна точка на осмислянето на споменатите събития в контекста на проблематиката „празничност“ текстовете на песните от първи том на *Веда Словена* като че ли ни правят свидетели на зараждането на семейната обредност от една страна, а от друга – на обредност, която пряко обслужва конкретна съдбоносна внезапно възникнала или предизвикана ситуация.

В том първи все още не може да се говори за календар, който предполага циклична повтаряемост на определени хронологични отрязъци от време (дни), съдържателно определени и лексикално обозначени. От празниците, които ще открием в календара, подробно представен във втория том, тук се споменават единствено Куледув-денъ и Сурвата дене и то като време, благоприятно за съдбовни деяния с резултатен край. В песента *Бой на Талатине крале со Сура Ламие ут Рична земе* (включена в тома под № 10), Куледув-денъ се споменава единствено като време, когато в църквата се отправя обща молитва към Бога да избави града (*Турна града*) от *Сура Ламя* (Веркович 1874: 118-119). В песните *Рождение Орфеово* (вписана в тома под № 11), *Пак за рождението на Орфея, на различно* (вписана в тома под № 13), *Пак за рождение Орфеево, но различно* (вписана в тома под № 14) се споменават *Сурва божже*, *Сура суровита година* и *Сурвата дене*, които имат отношение към смяната на качеството на времето от „църна“ на „бела“ година. Моментът е изключително благоприятен за зачеване, ако са били спазени изискванията за полово табу преди това: „лу да си се сфодиш на бела година,/на бела година на Сурвата-дене,/кога си се Юди аф езеро банет,/и си пеет гласувита песна“ (Веркович 1874: 130)³.

Светът, описан във *Веда Словена* е йерархичен, той се гради на зависимости и съподчиненост – на човека от боговете и техните помощници (митични същества – дефове, юди, змейове), на човека от върховния земен владетел (70

³ В *Пак за рождението на Орфея, на различно* (вписана в тома под № 13) вестта на *Виину Бога до Брава крале*, донесена от „змее стара деда“, че Бог ще му даде чедо, идва преди *Сурва*: „Та ми дойде стари деду аф негува сарае,/денъ си беше още спроти Сурва“ (Веркович 1874: 166). В *Пак за рождение Орфеево, но различно* (вписана в тома под № 14), където се споменава *църна година*, като време, когато има полово табу, нарушено от *Жива Юда* и *Слънцето* поради измамата на *Юда Сурвалие*: „Грех си учинила, сестру, и кабахат,/ша се сфоди на денъ на Боже име,/хем е било вечер на църна година“ (Веркович 1874: 182).

крале и първа крале на земета или гулема крале), на децата от родителите, на младите от старите. Общуването отразява и изразява този тип отношения чрез форми (словесни, жестови, дар), които оформят поведение, основано на молба, поклон, прошка, служба, даряване. Тези форми на поведение се проявяват както самостоятелно, по повод на конкретна ситуация, така и като елементи на едно по-сложно действие, зад което стоят някакви човешки искания и очаквания и което в най-пълния си вид се проявява в **курбана** и **гозбата**.

Молба

Молбата е изричане на слова, които съдържат точното искане, отправено към Бога (*Вишну Бога*), а чрез него към съответните представители на небесния пантеон (*Огнена Бога, Громна Бога, Слънцето*). Произнасянето на молитвените думи е обвързано с подходящо поведение (коленичене, оттегляне в „темна зандана“, плач, изпадане в дълбок сън, въздържание⁴). Молбата завърша с обещание за курбан⁵.

Една от ранните молби към Бога е по повод на двубоите с пазителите на земя, която *млада крале* е тръгнал да завоюва. А представата за помощ е или промяна на метеорологичната обстановка (реката или морето замръзват, водата се разтваря и прави път на завоевателите), или разразяване на природно явление под формата на силен гръм и небесен огън (Веркович 1874: 64, 65, 67). Молба, изречена в позата „коленичил“ и обвързана с обещание за курбан, ако бъде изпълнена по очаквания начин, бележи поведението на песенните герои (*Синдже крале, Читайска крале*), които са главни действащи лица в мотива „преселение“⁶ (Веркович 1874: 24, 27, 64-65).

Липсата на потомство, която е заплаха не просто за обезвластяване на владетеля-молител (*Талатинска крале, Ринда крале, Синдже крале, Брава крале*), а за отсъствието на подходящ за съдбините на света наследник – „първа крале“, е повод за поредната молба към Бога – молбата за „чеду от сорцету“: „Ой ти, Боже, мили Боже!/Я дай си ми, Боже чеду ут сорцету,/да не ми се земе пуста запустила;/аку си ми дадеш чеду ут сорцету,/ша ти коле курбан ду девет юнчета,/та ша гозба госте седемдесе крале“ (Веркович 1874: 70). Нечутата или по-точно забавената молба се възприема като наказание за грях: „Шо сам, Боже, грех чинилу;/та не си ми моляба слушеш,/да ми дадеш чеду ут сорцету“ (Веркович 1874: 127; Пак там: 158-166).

Песните от първия том на *Веда Словена* съдържат и множество примери за лични молби на затруднени или бедстващи персонажи. *Талатинска крале* се моли на Бога да вразуми *Крали Марко* да му се притече на помощ: „Ой, Боже ле, мили Боже!/Я пусни си, Боже, на Крали Марка ум и разум,/лу как ша си види сава книга,/ да си яхне бърза коне,/ та да дойде туки дур при мене,/да си виде шо

⁴ *Талатинска крале* е в „темна зандана“, в „сарай не си фоди“, а поведението му на въздържание, което трае две години, е следното: „дур и дребни солзи рони;/на день вода си пие,/на два дни суха леба си яди;/на недеде църну руху си надева“ (Веркович 1874: 70).

⁵ Благодарността за изпълнената молба е „тешка курбан на земета ша ти коле:/ша си флеза утре рану аф бахчету,/де си пасат и си пилет пилци фъркувати,/та ша фате девет пуйки църнувите,/курбан ша ги коле дур на тебе“ (Веркович 1874: 127).

⁶ В песента *Пак за преселението, но различно*, вписана в том първи под № 2, се казва: „Сите паждат пу куляна на земята,/Коледу Богу си са молба молят/да си прати вятрувита Самувила,/тя да си задуя силан вятар,/дур да си пумързне ду бял Дунав,/пу нег` кату пу суху да си заминат. (Веркович 1874: 25).

си прави“ (Веркович 1874: 107). *Горска Юда* обещава на *Вишну Бога* курбан от „девет пуйки църнувити“, ако изпълни молбата ѝ да задържи „в сарая пилци овчевити“, от които тя първа на земята добива мляко като храна за хората (Веркович 1874: 137-138). Молбата на *Уфрен* към *Водна Бога* е да му каже къде има вода: „та си чека да му прате вода ут небету“ (Веркович 1874: 147), но Господ му праща не вода, а знание как може сам да се сдобие с нея. За да изпълни условието, при което *Вишну Бога* ще му даде „дете от сорцету“, *Брава крале* в своята безпомощност се обръща с повторна молба към него: „Вишну Бога си се мольба моли,/да си прати стара деда,/той да каже на майсторе и на калфи,/как да ми тава църква заградет,/на кое страна тимел да си турет“ (Веркович 1874: 168). Молбата на *баш биларин* към *звезда-месечина* е да му каже каква е причината за болестта на *Фърклен юнак*. В противен случай, ако не разбере причината, биларинът ще бъде погубен от краля (Веркович 1874: 173). Във *Веда Словена* се молят не само хората, но и митичните същества както помежду си, така и към по-висшестоящите в йерархията. *Слънцето* се моли на *Вишну Бога* да изпрати „Силна дожда на земета“, да се напълни *юдинско езеро* и да поникне *билка родувита*, която да помогне за *Жива Юда* да роди. Но и Бог има изисквания към слънцето да закрие „сое видилина“, да не грее на земята. Слънцето се скрива зад *звезда месечина* (Веркович 1874: 184). *Мора юда* и *Юда хекимджийка* се молят на Слънцето да изгрее, да разгони облаците и да спре дъжда, за да могат да отидат до *Жива Юда* и да ѝ помогнат при раждането (Веркович 1874: 184).

Поклон

Поклонът е начин да се изрази уважение към същество, което се появява от далечни, недостъпни за всекиго предели (*Вишну ангел* от небето) или към същество, което по изключение е било допуснато там и се е завърнало (*Първа крале* като гост в сараите на *Слънцето*). *Орфен*, щом вижда *Вишну Ангел*, изпратен от Бога да му помогне, „утиде поклон да му се поклони“ (Веркович 1874: 211). Поклонът би могъл да се определи като обичай за посрещане или за среща със същества, които идват като гости или се завръщат от път. Той включва набор от действия, илюстрация на които откриваме при завръщането на *Първа крале* от небето: „Как ми чуха седемдесе крале,/чи е дошел първа крале на земета,/яхнаха ми сите бързи коне налютени,/та утидоха на негува земе аф ясни сарае;/ут земе му селям дават,/и му се поклон поклоневат,/я` той си ги на лику цалуна,/и ги дари тешка дарба,/оти му се първи побратиме“ (Веркович 1874: 58-59).

Поклонът като поведение, свързано с идеята за посрещането, се прилага и в случаите, когато завръщането е от далечни земни предели. Когато *Брахила крале* се завръща „на негува земе“, той кани *70 крале* „да му се поклонет,/чи е дошел ут чужда земе ут далечна“. На поклона, който е знак на уважение, но и на признаване властта и имуществото на завърналия се, той отговаря с „тешка дарба“ от благодарност „чи му не оставили сарае пусти запустени,/аф тех да ми седет Юди Самуили“ (Веркович 1874: 58).

Поклонът като обичай се открива и в *юдинска* среда. *Биларинът*, пратеник на *Жива Юда* до сестра ѝ *Юда Сурвалия*, преди да изрече молбата за помощ и поканата за гостуване, трябва с поведението си да изрази уважение: „поклон ша

ти каза ут тоета сестра,/(...)/ Ти на тога поклон да ѝ кажеш,/мое златна китка да ѝ дадеш“ (Веркович 1874: 175).

Поклонът като обичай, неизменно свързан с посрещането (на гост, пратеник, отсъствал стопанин), се изразява в среща, при която се разменят подходящи думи за приветствие и благодарност, жестове от рода на навеждане до земята, целуване. Неизменен елемент на обичая е и поднасянето на дарове (от пратеника за посетените, от пристигналия за посрещащите го).

Прошка

Всяко важно събитие, свързано с раздяла (мислена като временно отсъствие или като край на връзката чрез предполагаема смърт), е предшествано от прошка. Какво точно представлява тя, освен че е двустранна и се изразява в изричане на определени слова (свободен текст съобразно конкретния случай) и целуване на ръка? Прошката също е обичай с „космически измерения“, тъй като според песните се споменава както при съществата от небесните селения, така и при хората, които се опитват да им подражават. *Слънцето* иска прошка от майка си, че досега е спало на нейните скути, а отсега ще спи на „либеви скути“ (Веркович 1874: 56-57).

Никой от героите във *Веда Словена* не предприема нищо значимо в живота си (тръгване на път в търсене на земя за заселване или на лика прилика за задомяване, участие в двубой с непобеден досега враг), без да поиска прошка от майка и от баща при решаването на личен проблем или от по-възрастните членове на общността, при опити за търсене на решение по обществено значими въпроси. В мотива за преселението прошката, която е двустранна⁷, е описана в песента *Пак за преселението, но иначе* (включена в сборника под № 3) по следния начин: „Та излязоха сички млади и младици на бял Дунав,/насетне излезе и Сада краля;/ут старци и бабици прошка си потеря,/прошка си зе, прошка си хми даде“ (Веркович 1874: 30). Отвоюването на нова земя, а и отстояването на своята е въпрос на борба, представена като двубой с чудовище (*сура ламя*). Преди да встъпи в подобен съдбоносен двубой с неизвестен изход, героят иска прошка от майка си⁸ или от баща си (Веркович 1874: 90-91, 120). Искана прошка (от участниците в гощавка) по причина на предизвикан двубой между *Талатинска* и *Харанска крале* е доказателство за налагането ѝ като обичай и в отношения, които имат личностен характер и решават персонални конфликти (Веркович 1874: 81).

Прошката присъства неизменно в мотива за сватбата. Там героят също е подложен на изпитания с непредвидим край, затова етапът „търсене на либе“ е предхождан от искане на прошка. *Сада крале*, синът на *Талатинска крале*, когато решава да се жени, а това става след като побеждава в състезания юнаци и змейове, се обръща към баща си: „Та си иска вече да се жени,/ут татку си прошка тера“ (Веркович 1874: 86). Преди да тръгне за *Морна земе* да си търси либе, *Уфрен*: „па ут майка си прошка тера:/“Нека ти е просту, сине, и ут мене““ (Веркович 1874: 142). Заедно с прошката, майката му дава и дарове (златно

⁷ След като е открил и харесал земята на *Янска крале*, преди да тръгне да я заселва с *млади и младици* героят: „Ут майка си прошка зева,/прошка зева, прошка ѝ дава“ (Веркович 1874: 150).

⁸ „Халай си прати да му рука стара майка,/ут нея прошка да си земе./Та да иде сус ламия борба да су бори:/или града да си куртолиса,/или той млада да погине“ (Веркович 1874: 120).

нощче и златни криле), които да му помогнат за успешното завършване на начинанието. Ако не получи прошка, героят не може „шетба да са шета“, остава в земята си и изпада в тежка болест, която успява да надмогне, едва когато получи благословията на прощаващия. В песента *Орфенова женитба со керка на Арапска крале* (вписана в сборника под № 15) е описана ситуация, при която прошката не е получена. *Орфен*: „Ут майка си прошка тера,/да гу пусне пу земя да се шета,/любу спроти негу да си тера“ (Веркович 1874: 194). Майка му, *Стара Юда*, „тя му прошка не дава“. Причината за подобно нейто решение е страхът, че синът ѝ ще бъде погубен от нейните пет сестри душманки, но след тежкото му боледуване майката „...кайлатиса, майчина прошка да му даде“, а преди да тръгне *Орфен* „на майка си ръка цалуна“ (Веркович 1874: 195, 196, 198).

Докато поклонът е обичай, свързан с пристигането, завръщането и посрещането, то прошката винаги предхожда отпътуването, заминаването. Какъв е истинският смисъл на прошката и дали тя не е някаква форма на евентуално предсмъртно прощаване, което осигурява правилен преход в отвъдното? Своеобразен положителен отговор на този въпрос се съдържа в думите: „Яз ке ида с`нея борба да су боре;/саму прошка да ми дадеш,/аку си ма ламия борба надбори,/тоя прошка да си имам, /немой Хару ф`моря да ма удави“ (Веркович 1874: 121).

Курбан

Ако следваме реда на събитията, описани в песните от том първи на *Веда Словена*, с оглед на въпроса кой е първият курбан и по повод на какво е направен той, би трябвало да помним, че най-ранното описано събитие е внезапно бедствие (мрак, наводнение) с планетарни размери, което изненадва обитателите на земята. Първото нещо, което те предприемат, е да узнаят чий е грехът, причинил катастрофалната промяна: „Та ми заплакаха седемдесе крале и ми завикаха:“Ой ти, Боже, мили Боже!/Кажи, Боже, шо грех сме чинили?/ Та си сонце на небету не изгрева,/да изгрева, да си свети на земета;/аку си сме грех чинили,/сите крале курбан ша ти колиме“ (Веркович 1874: 44). Непокколебимо е убеждението, че причината е неосъзнат неволно сторен грях, а средството за узнаване на греха е „курбан Богу“: „Първа крале хми вели утговори:“Е бре вие, седемдесе крале!/Зер не знаете, чи сме грех чинили,/та за сова сонце не си грее на земета!/Ела не е курбан Богу да си колиме,/да ни каже шо грех сме чинили,/та се толку на нас налютилу“ (Веркович 1874: 44).

И така първият *курбан* е за *узнаване на греха* и назоваване на прегрешилите. „Седемдесе крале си услухеха първа крале,/та си секи закла курбан бур на Бога;/курбан ми траел три дни и три нощи,/дур тога е месечина продумала“ (Веркович 1874: 44). Не е уточнено какво жертвено животно се коли, споменава се времетраенето. Доказателство за това, че курбанът е приет, е полученият отговор, а причината е в накърнените чувства на *Слънцето*. Дава го *Месечината*, сестра на *Слънцето*. Грехът е на *Първа крале* и *Вълкана девойка*, че след като е либила *Слънцето* седем години, е сгодена за *Брахила крале*. Причината е в несподелената любов на *Слънцето*. Отговорът (на *Месечината*) съдържа и напътствие за преодоляване на природното бедствие. Средството е отново курбан – **курбан за опрощаване на греха**: „Утре още рану курбан на Бога да колете,/кралска гозба да се гостите,/служба ша ва служи Вълкана девойка;/кога вече гозба се нагостите,/и са напиете руйну вину,/да запеее песна

шо си е за сватба;/дур да вие песна испеете,/ша си слезе ут небету люлъка звездувита,/ та ша падне дур на ваше трапеза;/ вие секи на люлъка да се люлете;/ ред да дадете и на Вълкана девойка,/ред да ѝ дадете люлъка да залюлете;/тога нее люлъка ша си тръгнеме на небету./Мое брата лу как ша види Вълкана девойка,/чи си седи аф негуви сарае,/сорце ша му са мощне нарадува,/ша си земе ут земета църна дреха,/та ша блесне да си грее да си свети на земета“ (Веркович 1874: 46).

Всъщност предназначения за Бога **курбан за опрощаване на греха**, който се свежда до коленето на обещаните животни, продължава с *гозба*, определена като кралска. Разликата между курбан (жертва за Бога) и гозба (храна за гостите от жертвените дарове) е в получателя. Гозбата по начин на протичане е сватбена трапеза (с ядене, пиене, веселие), която на един следващ етап в обсега на мотива „женитба на крале“ ще се превърне в неизменен обичай.

Посочените дотук еднократно дадени курбани, а именно **курбан за узнаване на греха** и **курбан за опрощаване на греха** съвпадат хронологично със самото планетарно бедствие и имат за цел придобиване на знание за превъзможването му. Следва съзидателна активност на земните обитатели, която е свързана със завоюването и културното преобразяване на нови земни предели извън мястото на оцеляването. Тя (активността) намира потвърждение в мотива за преселението, което пък се осъществява с цената на сериозни изпитания – преодоляване на пречки от природен характер (*река, море, мраз*) и преборване на силен враг (*сура ламя, дива крале подивена*) – пазител на земята, към която са се насочили преселниците. Не подлежащо на съмнение е убеждението, че успешният завършек на подобна съдбоносна задача зависи от помощта на висши сили – боговете и техните изметчии (*дефове, юди, ангели*). То е наследено от времето преди планетарното бедствие чрез *старите*, които знаят средството за измолване на висшата подкрепа. Очевидно става дума за курбан, който в песните е споменат с названието **желувитен**. Коли се или преди потеглянето на изселниците, или непосредствено преди навлизането в чуждата земя, когато им предстои да се преборят за нея. Пример за *желувитен курбан*, който се коли още преди тръгването към новите земи с цел успешен завършек на начинанието, откриваме в един от няколкото варианта на мотива „преселение“: „Та станаха сички старци и крали,/Огнену Богу молба су помолиха,/да си всякне пламенена огань;/я що беше първа краля,/в`ръки си обзе сребрена ножа,/та си курбан закла Громну Богу/девет пуйки, девет гъски,/с`гром да погури люта змия“ (Веркович 1874: 30).

В повечето от случаите, обаче, *желувитен курбан* се прави при достигането на новата земя преди предстоящите там изпитания. Знанието за това как трябва да се направи курбанът, за да бъде той приет от съответните божества, което пък е условие за тяхната намеса, идва от *Юда Самувил* в качеството ѝ на посредник между божества и хора. „Кога сите идат на бел Дунав,/и тина сус либе да си идеш;/хем да земеш пуйка ниту бела, нит`шарена;/да е църна поцърнела,/чи ша бодне желувитен курбан;/я шо си е тое първе либе,/да закара крава ялувита,/на бел Дунав курбан да заколете:/тина курбан да заколеш на Огнена Бога,/да си всякне искра огань,/да погури сура ламие;/тое първе либе курбан да заколе на Громна Бога,/сус гром да удари сура ламие, ут нея спомен да не устане;/кога заминете ду бел Дунав,/и яз ша ви помогна,/да надвиете на люди диви подивени“ (Веркович 1874: 33).

В един от вариантите на мотива „преселение“ курбанът е наречен „Боже име“ поради неговото поименно предназначение: „Да си земеш тина църна пуйка шо

си фърка,/я шо ша си закараш млади юнаци,/сите тие да си земат голаб пиле,/та кога идете вече ду белуту море, да усторишь Боже име,/да си трае три дни и три нощи;/тина курбан да заколиш на Огнена Бога църна пуйка,/църна пуйка шо си фърка;/да ти прати ясни огань ут небету,/ясни огань да погури сура ламие./Я шо си се млади юнаци,/секи да си коле курбан голаб пиле на Вишну Бога,/той да ви помогне,/белу море с`ноги да припливате“ (Веркович 1874: 39). Всеки курбан обаче би могъл да се обвърже с названието *Боже име*, тъй като се прави по конкретен повод с конкретно искане към поименно назована персонифицирана висша сила.

Успешният завършек на борбата за отвоюване на нова земя изисква да се изрази признателност към помощта на висшите сили, което става чрез **благодарствен курбан**: „Секи да си фати църну пиле шо си фърка;/кога с ноги стъпиме на земе плодувита,/ курбан ша ги колиме дур на Гулема Бога,/оти си на куртолиса от сура ламие,/та си заминахме ду бел Дунав“/Още рече крале не отрече/търчет си ми сите млади низ поле широку,/де си фъркат църни пилци,/та си секи фати църни пиле,/млада крале си ми фати дури две;/та си курбан заклаха дур на Гулема Бога,/чи си ги е куртолисал ут сура ламие“ (Веркович 1874: 65). Съзидателната дейност, която се разгръща след планетарния катаклизъм, също отбелязва успешните си резултати с благодарствен курбан, последван от **гозба**. Пример за това се открива в песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (включена в първи том под № 6), а поводът е завършилият строеж на „нова града и гулема,/що га нема нийде за земета“: “Първа крале курбан си коле дур на Бога,/чи си има града нишанлие;/курбан коле седемдесе крави,/та утиде курбан дур на Бога;/па си гозба гости сите майсторе“ (Веркович 1874: 43).

В обсега на мотив, който представя трудностите при възпроизводството, свързани със зачеването и раждането, също се откриват подробности за **курбани – за блага вест, благодарствен, за здраве. Курбан за блага вест**, отнасяща се до зачеването на „дете от сорцету“, която вест е отговор на молбите и благочестивото поведение на молителя: „Ситска крале още гозба не си чини,/да си гости седемдесе крале;/чека си ми да се пълни месечина,/дур тога ми заправи Боже име./Курбан коле дур на Бога,/та ми закла иледа крави се ялувити,/и ми закла иледа ювна се факлати“ (Веркович 1874: 79). „Как ми виде Брава крале,/чи Юда дете ша му роди,/курбан си заправи на Вишну Бога/та утиде курбан да си коле аф църквата,/и да си гости soi и роднини./Та ми седи аф църквата малу-млогу,/малу-млогу два месеца“ (Веркович 1874: 170).

В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (включена в том първи под № 13) *Брава крале* се обръща със следните думи към *биларин*, от когото чрез посредничеството на *звездите* очаква да научи как да се помогне при тежко раждане: „Юда мое първе либе си е затрудила,/сега има две недели,/да си роди мъжко дете,/ела рожба си е чудувита,/ощ не може да гу роди./Тебе думам молба ти се моле,/да си гледаш на небету на звездите,/да ми кажеш шо си иска Вишну Бога:/дали курбан да му коле,/или три кули имане/ сюрумаси да си раздам“ (Веркович 1874: 170). Отговорът на звездите е: „чи ут тебе си иска Вишну Бога,/тешек курбан да му колеш /и три кули имане пу сюрумаси да раздадеш“/(...) първа кула за кралеву здраве,/втора кула за Юдинску здраве,/я трета кула за малку дете“ (Веркович 1874: 170-171). Кръвните жертви, предназначени за Бога, и имането, раздадено на нуждаещи се, са обвързани не само с очакването за край на родилните мъки, но са и за здраве за новороденото и всички, свързани с него. В този смисъл може да се говори за въвеждането на **курбан за здраве**, последван от **гозба**, на която за „детюво здраве“ са поканени

„сите soi и роднини“. А ето и пример за **благодарствен курбан и гозба**: „Та заправи Талатинска крале Боже име,/курбан да си коле дур на Бога,/чи си му е дал чеду ут сорцету;/та си закла девет крави ялувити,/курбан си утиде дур при Бога,/оти му е билу ут се сорце./Па си иска гозба да гости седемдесе крале“ (Веркович 1874: 82).

Обобщаващи думи за курбана

В текстовете на песните, включени в том първи на *Веда Словена*, многократно се споменава за курбани, които съобразно конкретния повод биват курбан за узнаване на греха, курбан за опрощаване на греха, желувитен курбан, благодарствен курбан, курбан за здраве. Коленето на курбан без изключение е предхождано от изричане на **молба**, в която са уточнени очакванията и исканията на молителя, отправени към точно определен бог. Молбата винаги завършва с обещание за курбан, защото това е средството да се научи причината за греха, както и възможните начини за неговото превъзможване и опрощаване. Курбанът е средство за измолване на помощ при преодоляването на усложненията, пред които земната природа поставя човека, както и средство за подкрепа по време на двубой. Чрез курбан се благодари за божествената милост да заченеш дете и то да се роди здраво. Неизменна особеност при изричането на обещание за курбан е назоваването на конкретно божество – *Вишну Бога, Коледу Бога, Огнена Бога, Громна Бога, Водна Бога*. Оттук и синонимът на курбан – *Боже име*. Изборът на божество помощник или покровител е обусловен от това каква точно е непосилната задача, чий е врагът и против кого е насочена молбата – *сура ламя, диви люде* (Веркович 1874: 39, 40, 41).

Носител на знание за това на кои божества, чрез какви жертвени животни, кога, как и от кого принесени в жертва, което е условие курбанът да бъде приет, са митичните същества – *Слънцето, Месечината, Юдите*. Има обаче единичен пример за това, че знанието идва от *старците*, съветници на „млада крале“ (Веркович 1874: 24-25, 185). При всички случаи знанието за курбан попада в света на човека от *вън* (от небето) и от *преди* (от времето преди планетарния катаклизъм).

Курбанът се коли от онзи, който изрича молбата, а това е владетелят. Когато очакванията за помощ са свързани с няколко божества и на всяко от тях се обещава курбан, принасянето на жертвата е поверено и на жената – „първу либе“. В някои случаи всеки от участниците в събитието „завоюване на земя плодувита“ по заповед на предводителя си принася благодарствен курбан.

За да бъде прието жертвоприношението, то трябва да бъде направено в определено време, а именно рано: „чи ша коле рану още курбан дур на Бога,/хем и гозба ша си госте седемдесе крале“ (Веркович 1874: 47). Мястото на курбана е мястото на събитието – изоставената земя, завоюваната земя, новопостроеният град, земята на владетеля, където се ражда неговото „бележиту дете“. Курбанът се коли „долу на широки дори“, а трапезата е „на висе диван“ (Веркович 1874: 48).

Животните, които могат да бъдат принасяни курбан на Бога, са птици (църну пиле, голаб, църна пуйка), юнчета, крави и овни. Те могат да бъдат придобити чрез лов: „сякой да си фати църну пиле шо си фърка“ (Веркович 1874: 64-65; Пак там: 40) или избрани от стадото питомни животни: „Е бре, изметчии, мои верни слуги!/Идете ми скору на полету аф пещери,/Дека си е мое стаду все на

отбур,/Та ми докарайте иледа крави ялувити,/Шо си биват за курбан дур на Бога“ (Веркович 1874: 46-47). Жертвеното животно трябва да отговаря на определени изисквания – кравите да бъдат *ялувити*, юнците – *невпрегнати*, овните – *факлати*, пилето – *църну*, гълъбът – *сив*. Курбанът има и количествени измерения от едно до хиляда, като най-често споменаваната бройка е „иледа“. Споменава се и числото девет като бройка жертвени животни или птици, а курбан от 70 крави е посочен еднократно (Веркович 1874: 30, 33, 39, 65, 70, 79, 82, 137-138).

Веда Словена дава пример и за самопренасящите жертви с небесен произход – *два Дефа*, преобразени като сиви гълъбчета, чиито криле са позлатени, а очите им светят „као безценни камене“. Причината за тяхната саможертва е, че *Жива Юда* „Тия си е наше стара майка,/шо си дава храна на земета“ (Веркович 1874: 185). Тук освен за жертвите има и подробности за оръжието на жертвоприношението: „фашат си ги да ги колет./ Ела нема сас що да ги колет./Мора Юда сабе бе фърлила низ гора зелена,/тера си га не може да га најде./Ега гледат аф сред езеру сребрену ношче,/шо падналу ут небету,/та гу зеват и си колет ду две сиви голабчета;/ги заклаха курбан дур на Вишну Бога./ Дур тога се небе разеснилу,/та си блесна ясну сонце да си грее./Ду две сиви голабчета не били заклани,/па си фъркнаха на висе небу дур при Бога;/чи не се били сиви голабчета,/лу се били ду два Дефа,/шо си правет измет дур на Бога“ (Веркович 1874: 185-186).

Много съществен момент при обричането и коленето на курбан е очакваният отговор-знак, че той е приет от съответното божество. Този знак може да се появи още преди приключване на жертвоприношението или по време на гошавката, която обикновено го следва. Той е под формата на небесен огън, гръм⁹, вятър, замразяване¹⁰ или разтваряне на водите¹¹. Освен метеорологичния в действие влизат и други кодове – словесен и предметен. Случва се понякога божественият знак да бъде погрешно изтълкуван от молителя, какъвто е примерът с „люлка звездувита“. За *Първа крале* тя е знак от Бога „чи ни се е вече грешка упростила“ (Веркович 1874: 49), а в действителност това е знак за Божествен замисъл, в който най-значима роля е отредена на земна девойка (*мома Вълкана*) и нейния потомък.

Гозба

Гозбата като продължение и завършек на курбана по участници, начин на протичане (ядене, пиене, веселие), обслужване и времетраене е еднотипна с гозбата, която се дава самостоятелно по повод на събития, свързани с раждане и сватба. Ето пример за **гозба-продължение на благодарствения курбан** към Бога, задето е дал на молителя „дете от сорцету“: „Та заправи Талатинска крале Боже име,/курбан да си коле дур на Бога,/чи си му е дал чеду ут сорцету;/та си

⁹ „Още молба не свършиха,/още курбан не дуклаха,/и си огань на небе светна,/гром си на земя падна,/та погурия люта ламия“ (Веркович 1874: 30).

¹⁰ „Та си им Куледа Богу молба услише;/та си прати ду негова вятрувита Самувила,/та си заду силан вятар,/дур си пумързна ду бял Дунав,/та си ойския пу негу кату пу суху замина./С` тях си замина и вятрувита Самувила,/да им на ойската помогне,/да си надвиет на Дунавска краля“ (Веркович 1874: 25).

¹¹ „Лу заклаха пиле голаб,/белу море на две се расцепи,/та си става као суха земе!“ (Веркович 1874: 40).

закла девет крави ялувити,/курбан си утиде дур при Бога,/оти му е билу ут се сорце./Па си иска гозба да гости седемдесе крале“ (Веркович 1874: 82).

Мотивът за потомството (чрез подробностите около зачатие, раждането, приемането на детето с гощавка и веселие, неговото наименуване и обдаряване) онаглеждава първопоявата на обичаи, които са в основата на по-късно утвърдилата се родилна обредност. Самостоятелната гозба като израз на радост от страна на бащата и/или дядото при научаването на благата вест за зачеването на син/внук е подробност, описана в множество песенни варианти. Гощаване и дар се полагат на всеки – *Жива Юда, слугата-вестносец*, донесъл вестта, че молбата за дете е удовлетворена (Веркович 1874: 72). Чрез гощавка щастливият баща я разгласява: „Как си виде Талатинска крале,/чи е затруднелу негувуту първе либе,/дур тога му се сорце зарадува;/иска шетба да се шета пу земета,/да се види със достове, със побратиме;/та и гозба да се гости със седемдесе крале“ (Веркович 1874: 77). По същия начин, чрез гозба, на този етап изразява радостта си и дядото по майчина линия. Тъстът на *Талатинска крале, Ситска крале*, щом узнава от зет си, че дъщеря му чака дете, кани *70 крале* „гозба да ги гости“ (Веркович 1874:78).

Вестта за раждането също се възнаграждава чрез дар за вестносеца: „Как ми чуе Талатинска крале,/чи му се е мъжку дете породилу,/мъжку дете мошне силувиту,/тешка дарба си дари ду негува слуга,/па цалуна рока на Ситска крале,/та си яхна рибна коне бележита,/да си иде при негуву първе либе“ (Веркович 1874: 82). И още нещо. Подчертано уважително чрез целуването на ръка е отношението към тъста (бащата на родилката), но никъде в песните няма и намек за това, че раждащата и родилата жена е била обект на по-специално внимание и на почит, изразена чрез поклон или дар.

Следващият раждането момент, отреден за приемане и приобщаване на „бележиту дете“ към света на роднини, побратими и всякакви други „сои“, също се отбелязва с гощавка, която приключва винаги с наименуване на новороденото. Подобен вид гозба е задължение на бащата, ако той е земен обитател, или на дядото по майчина линия, ако бащата е небесно същество. Детето на *Вълкана девойка*, която зачева от *Слънцето*, веднага след раждането си се притеснява, че обичаят няма да бъде спазен, защото баща му е далече: „Яз си, мале, татку на земета немам,/мой татко си е горе дур на облаци,/нема кой за мене гозба да си чини,/да си гости що е сичку младу“ (Веркович 1874: 61). При подобни случаи, които във *Веда Словена* не са единични, тъй като значителна част от новородените са деца (или внуци) на *Слънцето*, гозбата е задължение на дядото по майчина линия¹². Бащата на *Вълкана* веднага след раждането на внука си изпълнява своето задължение: „Та заправи крале гозба да си чини,/та си гости що е сичку младу;/гости ми ги и ги пои три недели./На дете си име турет Синдже крале,/Дур тога си утидоха пу дома си“ (Веркович 1874: 61; Вж. пак там: 139). Самият *Синдже крале*, когато става баща, кани седемдесе крале: „да дойдете на мое земе цървенуга;/яз да си ва гозба госте,/чи ми се е порудилу дете бележиту“¹³.

¹² *Слънцето*, което е баща на сина на *Жива Юда*, нарежда на *Юдинска крале*, дядо на детето, да отиде на *Край земе*, да закара там „сите крале и бануве“, да ги нагости и напои за първия си внук и след като даде име на детето (*Уфрен юнак*), да го отведе заедно с майка му в своята земя и там „да си гледаш мое дете дур да си порасне“ (Веркович 1874: 187).

¹³ „Та ми утидоха на земе цървенуга./Кундисали на поле широку,/де ми беха сите манджи наготвени./Таму си ги чекаше Синдже крале,/лу да дойдат на гозба да ми седнат./Та ми седнаха 70 крале на трапези,/си ми ядоха и ми пиха тамън три недели“ (Веркович 1874: 152, 153).

В мотива „сватба“ който представя това събитие от личен характер откъм неговата общността значимост, се споменават в хронологична последователност предсватбени и същински сватбени моменти (търсенето на лика-прилика, сватосването, отнасянето на булката с разрешението на баща ѝ или нейното отвлечение, последвано от поредица предбрачни подвизи, посрещането на булката в дома на „млада крале“, приемането ѝ, вдигането на тежка сватба с гозба и веселие, където младата невеста „служба служи“ на сватбарите, а накрая им целува ръка и тя е даряват). Гозбата в смисъла ѝ на посрещане на гости с трапеза е нещо обичайно както на земята, така и на небето с тази разлика, че в слънчовите сараи златната трапеза, на която са били посрещнати либената от слънцето *Вълкана* и баща ѝ, е „сладка“, но е без вино (Веркович 1874: 56). Това е трапеза, която предхожда брачния съюз между набесното светило и земната девойка. По друг начин протича гощавката на вестоносци, сгледници и сватбари в земни условия. *Крале Марко* гощавка вестоносеца на *Талатинска крале*, който си търси побратим в предбрачните подвизи: „Па си кани младу татарче на трапеза,/да вечере с негу сладки манджи,/и да пие руйну вину тригодишну./Ядоха си и си пиха малу-млогу,/малу-млоги две недели“ (Веркович 1874: 108). *Ситската кралица* посреща жениха на дъщеря си и *Крале Марко* „та ги гости и ги пои три месеци“ (Веркович 1874: 111). Сватбарите, „седемдесе крале“, „таткуви побратиме“ на *Талатинска крале* го придружават до *Ситска земе*, където „силната сватба“ е посрещната подобавашо: „Та ги гозба гости Ситска крале три месеци,/нагости ги вече, напои ги./Утори си шарени келаре,/та искара златни съндък позлатена,/аф съндък ми е млада невеста;/та си даде сандък на Талатинска крале“ (Веркович 1874: 67; пак там: 97).

След посрещането на булката от майката или от бащата¹⁴ на младоженеца, което става „на край земе“ и „на дори“ (т.е. на двора), след нейното „бендисване“ и приемане с целувка започва „Силна сватба, силна сватба чудувита“ (Веркович 1874: 149, 163, 164). Което означава богата и продължителна гощавка, „заправена“ от бащата на младоженеца и в много редки случаи от самия младоженец: „Ми калеса сите кралуве и бануве/да ги гости, да ги пои“ (Веркович 1874: 180; пак там: 193). Продължителността на сватбата е от три недели до три месеца. Яденето, пиенето и веселбата продължават докато на гостите не им додее. Сватбата обаче приключва едва с излизането на булката, която целува ръка на сватбарите, а те я даряват: „крале си е дарба дарет./Дугога е била сватба траела“ (Веркович 1874: 180).

Обща характеристика на гозбата

Гощавани, т.е. посрещани според разбирането за правилно общуване, са вестоносците (*Жива Юда*, *Младу татарче*), сгледници и сватбари, помощници в борбата по откриване и отвлечение на „първе либе“, помагащите при тежко раждане (юди). Това са все инцидентни непредсказуеми гощавки. Гозбите по повод на раждане и сватба, определяни като „тежки“, „бележити“, „чудувити“ събират около трапезата „калесани“ гости – *70 крале* (персонализация на цялата земна власт, която според друг често срещан израз е „сите крале и

¹⁴ Има обаче и примери, когато бащата е изненадан. Юнакът и доведената от него лика-прилика го заварват, че „спие“ (Веркович 1874: 164).

бануве“), „сои и роднини“, „сите млади“. Гозбата не започва преди да се съберат всички поканени или преди да са минали три дни от обявеното за гощавка време: „Та заправи тешка гозба бележита,/вину точи две недели,/та е гозба наготвена,/златни трапези са турени,/пу трапези седет седемдесе крале,/та си чекат гозба да се гостет./Харапина крале още нема да си дойде,/той се кани на Талатинска крале, чи си е залибил мома Талиана,/шо си била нему фтаксана./Чекали гу два дни дур и три дни,/па гу нема да си дойде./Дур тога се гозба загостиха седемдесе крале,/та си ядат и си пиет“ (Веркович 1874: 79). Гостите се събират около траpezата в присъствието на домакина: „На крале си дур тога сорце дойде,/та си седна на трапези на вечере;/гозба си се гости сас седемдесе крале“ (Веркович 1874: 44).

Заслужава внимание фактът, че същества с различен произход (змейове, юди, хора) не сядат на обща трапеза (Веркович 1874: 43). Израз на уважение към гостите е „службата“ (т.е. обслужването на трапезата), поверена на дъщерята на домакина – *Първа крале на земета*: „служба си ги служи Вълкана девойка“ (Веркович 1874: 44). По-често срещан пример е „първе либе“ да служи на собствената си сватба в знак на особена почит към поканените: „цалуни ми сега десна рока,/та си гозба гости седемдесе крале;/служба нека си ги служи тоя първе либе“/(...)/Та си гозба гости седемдесе крале,/гозба ги гости три недели,/служба си ги служи млада невеста“ (Веркович 1874: 69).

Мястото на гозбата, давана по повод на „тежка сватба“ или „силна сватба“, обикновено е в земята на младоженеца. Има обаче едно изключение, когато сватбата от „негува“ се премества на „нейна“ земя поради желанието на булката: „и на татку сорце да му се радува,/чи си има млада зете гюзеллие“ (Веркович 1874: 131-132). Гощавката за „детюву здраве“ се прави в земята на бащата, а когато той е с неземеен произход – в земята на дядото по майчина линия – „на край земе“, в земя „цървенуга“. При всички случаи мястото на гозбата се уточнява чрез поканата, която може да бъде устно предадена или писмена (Веркович 1874: 171).

Продължителността на гозбата е различна и зависи от настроението на гостите. Кратка е гощавката, която трае три дни и три ноци (Веркович 1874: 189). Сбирки по подобен повод най-често траят от три недели до три месеца: „Гозба е траяла тамам три недели“ (Веркович 1874: 44). „Та заправи Талатинска крале силна сватба,/на сватба си калеса седемдесе крале,/та ги гости и го пои малу-млогу,/малу-млогу три недели,/дур хми се вече дудеелу“ (Веркович 1874: 102). „Та скалеса сите крале на сватбата,/си калеса и Крали Марка;/та ги гости и ги пои три месеци,/дур тога се сватба разсипала“ (Веркович 1874: 111). Споменава се обаче и за гощавка с продължителност три месеца и три недели (Веркович 1874: 180). Краят на гощавката зависи изключително от гостите, а причината при всички описани случаи е довеждането им до състоянието „додяване“. Гозбата преди разотиването на гостите по домовете им, е почетена от появата на честваното същество – младата булка или бележитото, което „служи“, весели („прави джумбуш“) и слага край на трапезата и веселието чрез целуване на ръка: „Та си дойде малку дете на трапези,/си цалуна рока на soi и роднини“ (Веркович 1874: 172); „Седемдесе крале искат да си фодет,/излезла е млада булька,/да им рока цалуе“ (Веркович 1874: 111, 133). Истинският завършек на гозбата е даряването¹⁵. Когато с трапеза се отбелязва раждането на наследник,

¹⁵ Дар от булката, обещан с клетва за помощта, която младоженецът е получил от своите посестрими-самодиви и даден при извеждането от бащиния ѝ град, е споменат в песента *Женитба на Талатинска крале со керка на Китическа крале* (Веркович 1874: 115, 117). Няма

гозбата завършва с даване име на детето, избрано от гостите: „На дете си име турет Синдже¹⁶ крале,/дур тога си утихоха пу дома си“ (Веркович 1874: 61); „Та си му турили лепу име Сада крале,/чи ша сита земе си засели!/Пуста земе запусена не ша си устави,/дур и Ламийска земе ша заптиса,/шо ми се сури ламии, бобра ша ги надбори“ (Веркович 1874: 84); „Та му се турили седемдесе крале лепу име,/лепу име Уфрен юнак,/чи ша ми е свирелжие на земета“ (Веркович 1874: 140). В редки случаи след името детето получава дарове: „Още си ми малку дете тешка дарба подариха,/сички си гу дарба дариха все дукати нишанлии,/со злату позлатени, со елмазташи подресени,/да ги има да ги чува:/кога си порасне да се жени,/дарба да си дари ду негуву първе либе,/та да помни кога се се гозба гостили седемдесе крале“ (Веркович 1874: 84). Песенните текстове съдържат и примери за по-скромно даряване на „малку дете“: „кой желтица, кой карагрош“ (Веркович 1874: 172). Сватбата също завършва с благословия и „тешка дарба“: „тувар алтъне“, „кой сус дреха, кой сус злату, сребро“ (Веркович 1874: 69, 111, 133, 149).

Гозбата, с която приключва един благодарствен курбан, за храна използва месото на жертвените животни, за пиtie – *руйно вино*¹⁷. Жертвените животни трябва да отговарят на определени условия: „та си закла иледа юнчета се на отбур,/на уралу невпрегнати,/и си закла иледа ювна руди и факлати;/наточи си руйно вину тригодишну“ (Веркович 1874: 83). „Тешката гозба“ по повод на раждането на дългоочакван син (няма примери за раждане на момиче и за гозба по подобен повод) и по повод на сватба се състои от месото на същите животни, отговарящи на същите изисквания. Виното също е *тригодишно и руйно*. Когато гозбата обаче е предназначена за митичните същества-помощници или вестоносци на блага вест, храната има малко по-друг състав. *Жива Юда* е гостена с „чиста леба и руйну вину“ и с „мандже питувита“ от „ягне сугаре, дур на месец белувити породену,/се сус млеку изхранену“ (Веркович 1874: 72, 73, 74, 77).

Веда Словена съдържа изненадващ пример за обогатяване на гозбата с нова храна за хората, изнамерена от *Горска Юда*: „Ринда крале гозба си ги гости,/руйну вину си ги пои,/я` Горска Юда си ги гости млеку овчевиту./Седемдесет крале си ми фальба фалет Горска Юда,/чи ми искара млеку на земета,/шо си ми гу не зналу ни стари, ни младу!/Та се гозба гостили тамам три недели,/дур хми се вече дуделу./Искат вече да си фодет на земета,/па си искат да си видет малку дете бележиту“ (Веркович 1874: 139).

Представянето на гозбата няма да е пълно, ако не споменем, че тя е свързана с множество съпътстващи прояви на веселие – пеене, свирене, играене на хоро, наречено юнашко, борби-двубои.

Във *Веда Словена* се среща и мотивът за смъртта, но най-често като възможен житейски изход, предопределен от грях при зачеването, от родилни мъки, от любовна мъка и болест (Веркович 1874: 120, 130, 141). Няма обаче много

друг пример в мотива „сватба“ за това как булката дарява сватбарите. Тя е тази, която получава дар от тях. Споменават се даровете на младоженеца, получени при неговото наименуване, като евентуален дар за неговата избраница.

¹⁶ Името на *Вълканиното дете* и *Слънцето* е изречено още преди неговото раждане от баба му – *Слънчовата майка*: „име ша си му е Синдже крале,/оти ша си иде дур на чужда земе, шо си ми е пуста запусена“ (Веркович 1874: 58).

¹⁷ Освен *руйно*, във *Веда Словена* е споменато и *голу вино*: „Флезите си и ф`моета баш пещера,/дека ми е руйну вину тригодишну;/источете шо си ми е най-гулема бъчва,/шо си бере иледа тувара голу вину...“ (Веркович 1874: 46-47).

примери за смърт. Изчезват, скриват се вдън земя, изгарят обикновено митични същества (сура ламя, някои змейове) победени в двубои с човека, получил божествена подкрепа и помощ. Смърт в истинския смисъл на думата няма, все едно че тя още не е част от битието на земята. Няма и обичаи за отбелязване на смъртта¹⁸. Може би само т.нар. жалувитен курбан носи в известен смисъл идеята за смъртта. И прошката – също.

Календарни празници (По текстове от том втори на *Веда Словена*)

Празничният календар, поместен в том втори на *Веда Словена*, включва поименно назовани празници, общото между които е съпътстващото ги определение „личенъ день“. Какво се крие зад това определение, ще установим, след като огледаме внимателно всички представени чрез песни и пояснителни текстове празници. Първата задача е да се уточнят пълните названия на празниците, датата или приблизителното време на тяхното отбелязване, както и да се установи на кого е посветен всеки от тях.

Състав на празничния календар – датиране и последователност на поименно посочените „лични днене“

Ако се съди по последователността, в която са представени песните, изпълнявани на съответния поименно посочен празник, началото на календарната празнична година съвпада с празнуването на *Личенъ дненъ Коледовъ дненъ*. „Вутре си е Баденъ вечерь,/Дурь да изгрее ясну сланце,/със сланце личенъ дненъ/Личенъ дненъ Коледовъ дненъ./Коледа Бога на земета/Уть града фафъ града,/Уть селу на селу,/Уть каша на каша,/Дурь да ми сланце изгрее/Сита си земе прошеталь/Па са качиль фъ Бела гора,/Седналъ си пудъ дароту,/Пудъ дароту на белъ кладнець,/Та си сиирь чини./Кой му юнак кубранъ коле,/кой му лови дребна лова/дребна лова бели пилци,/Да ги готви бадна вечере,/Да си гости старъ бабайку/Старъ бабайко на трапеза;/Па си Коледа слева/Та са шета пу земета“ (Веркович 1881: 1-2). Не е посочена дата. Включените в сборника песни, посветени на *Коледа Бога* и изпълнявани на неговия личен ден, са 14, но още 4 песни, също с определението „коледни“, са публикувани в първата притурка на втория том. В обяснителните текстове към последните четири коледни песни, където е описано раждането на *Коледа Бога* и неговото пребиваване на земята в битността му на „млада Бога“, тяхното изпълнение е обвързано не само с *Коледов ден*, а и със седенките (Веркович 1881: 533. Вж. също пак там: 534-553).

Второто календарно събитие, отразено в 6 песни, носи названието *Мръсни днене*. Локализирано е като време чрез поименното споменаване на двата лични дни, между които се отбелязва: „Едно време нашите дедове от Коледа до Сурвакъ дненъ празновали *Мръсни днене*.“ Тези дни са посветени на Юдите: „Тога верували, че вървели по кашите Юди, които ги пращаль Богъ, за да правет на човеците всякакво зло“, а божеството, което ги използва като оръдия на своя

¹⁸ Като коментира въпроса за изчезналите материали, предназначени от Веркович за том трети на *Веда Словена*, Иван Богданов споменава и за обредни погребални песни – 12 на брой (Богданов 1991: 128).

гняв, според песните, изпълнявани през Мръсните дене, е *Сива Бога*: „Сива са Бога налютилъ,/Та ни си е Сива бога,/Лу си е лютанъ Сивчу“ (Веркович 1881: 79).

Личенъ денъ Сурвакъ денъ плътно следва края на предходния отрязък от време, включено в празничния календар: въ последниятъ денъ на Мръсните дене, утринята вейке било *Сурвакъ-денъ*“ (Веркович 1881: 91)¹⁹. От пояснението към песните, които се изпълняват на празника, следващ *Мръсните дни*, става ясно, че освен *Сурвакъ*, той се споменава и като *Личенъ денъ Суровъ денъ*. Този ден, който не е уточнен като дата в астрономическия календар, се обвързва с представата за нова година: „Въ селото на песнопевецътъ предъ педесетъ години празновали новата година; когато вейке щели да поминатъ Мръсните дни, една мома известевала новата година²⁰, като пеела...“ (Веркович 1881: 94). Представата за *нова година* е много своеобразна. Тя е съотнесена със знание за промяна в качеството на времето: „Момата дуръ да испела горнята песна, избикалела селото, и сичките съ научавали от нея, че е поминала *църна година* и ша зафане вейке *нова година*“ (Веркович 1881: 98). Настъпващото време е не просто с ново качество, а е контрастно на отминаващото: „Поминала Царна година!/(...)/Сега си е Бела година,/Бела година сурова“ (Веркович 1881: 98-99). Това време, което започва с накусването на „Суровъ Бадникъ“, се споменава в песенните текстове като „Сура година,/Сура година Сурова“ (Веркович 1881: 107). Празникът е посветен на *Сива Бога*, назоваван и призоваван в песните и под името *Сурва*: „Боже ле Сурва ле,/Сурва ле и Сурица“ (Веркович 1881: 124)²¹. За взаимосвързаността между *Сива/Сурва Бога*, *Сурица* и *Църна Бога*, повелител на онази част от времето, която се нарича „църна година“ научаваме от „толкуванието“ към единствената песен, записана „от друго“ певец: „Сива: билъ Богъ на нашите дедовци, за когото верували, че билъ Бог на нова година, и тога му колели курбане, за да хми дава здраве и секакво добро, а някогашъ се налютевалъ, и тога била Църна година, и му колели курбане, за да не хми праща зло“ (Веркович 1881: 143). Няколкото лични имена, давани на Бог, честван чрез един единствен негов личен ден, разкрива представата за наименувани различни аспекти или функции на едно и също божество. В навечерието на своя личен ден *Богът* влиза в пещера и там изчаква полагащото му се внимание – „Бъденъ вечеръ“ или „Суровъ Бадникъ“: „Де ми слезе Сива Бога/Сива Бога и сурива./Фъ рока му златна тоега./Ударил си царна Бога,/царна Бога Сура Ламица./Та си форкналъ на небету,/Та си утъ земе загиналъ,/Чи е веке сурва година/Сурва година Суровъ день,/Суровъ день Сурукавъ день./Ду вечере суровъ Бадникъ/Суровъ Бадникъ и Бадница“ (Веркович 1881: 95; Вж. също пак там: 100, 105).

¹⁹ Броят на песните, записани от двама певци и изпълнявани на този личен ден, е 15+1, т.е. 16.

²⁰ Момата в случая поема ролята на *Първа Юда*, която според песенните текстове, представящи отвъдния първообраз на празника, известява идването на новата година. По тази причина в края на празника, вечерта на *Суров ден*, *Юдата* също е почетена с курбан – „три църни кукошки“. Това като че ли е продължението на обредността от *Мръсните дене* в *Суров ден* (Веркович 1881: 116)? В „толкуванията“ след 15-те песни, записани от един песнопевец, се чете следното: „Първа Юда: била богица на небето; нехината работа била да известява царювете празниците кога ще бъдатъ“ (Веркович 1881: 125).

²¹ Според „толкуванията“ *Сурва* е *Богъ на годината*, *Сурица* – *Бог на здравето*, а определението *сурова* значи *здрава* (Веркович 1881: 126). Изразът „Суричче“ означава „ду нова година“ (Веркович 1881: 143). Дали това не означава, че време и здраве се намират в смислова синонимия?

*Личенъ денъ Власинъ денъ*²² е празник, който се отбелязва на постоянна дата – 10 февруари. Той е посветен на покровителя на воловете *Власа Бога*: „...празнували за воловете Власинъ-денъ, когато Власа верували, че билъ Богъ предстателъ на воловете, и колели курбанъ въ секое село по три инчета най-харните“ (Веркович 1881: 145). В песенните текстове той е описан като Бог, който дава на точно определен земен представител (*Има царе*) знание за добитъка, за неговото правилно отглеждане и ползване: „Вутре си е личенъ-денъ/Личенъ денъ Власинъ денъ./Власа ма Бога училь,/Училь ма Бога на небе./Да си паса воловете,/воловете и кравите,/Какъ си паса сиву стаду;/Училь ма йоще научиль./Да си ора с воловете,/ Я кравите да си цирамъ,/ Утъ кравите пресну млеку“ (Веркович 1881: 145-146). В песните, изпълнявани на този празник, освен с *Власа*, Богът е призоваван и с друго име: „Боже ле, **Жийне ле**“ (Веркович 1881: 150); „Ай, Боже ле, Жийне ле,/Фъ наше селу Личенъ-денъ/Личенъ денъ Власинъ денъ./Курбан, ти, царе коле,/Курбанъ, ти, коле деветъ крави/Деветъ крави, деветъ вола“ (Веркович 1881: 161)²³.

Личенъ денъ Лестувичинъ денъ астрономически е свързан с прехода от зима към лято съобразно сезонната подялба на земната година²⁴. Празникът няма календарна дата, той се обявява за настъпил, когато в земята на празнуващите пристигнат лястовиците. Тези птици, освен предвестник на сезонната промяна, са и посредник между земята на зимуването, която съвпада с т.нар. *Крайна земе* (изходната точка на преселниците) и земята на тяхното долитане и гнездене, която е земя на потомците на заселените край „бели Дунав“. В този смисъл лястовицата е посредник между изходната и новоусвоената земя. Чрез нея се поддържа връзка между отдалечени в пространството предели, която същевременно е връзка между предци и потомци. „Едно време в селото на песнопевецътъ пролетътъ когато щели да дойдат Лестувиците, събирали се девет моми, та се пременуваха и ходели отъ къща на къща, та вързували на малките деца на десната рока едно бело и цървено конче от коприна и пели следующата песна“: „Поминала люта зима/Люта зима снегувита,/Поминала заминала./Та се лету зададе,/със лету лестувица/лестувица пеперица/(...)/У де иде лестувица/Лестувица пеперица?/Летувала на край земе“ (Веркович 1881: 163-164). На кого е посветен този празник, в чиито песни наред с антропоморфния персонаж (*Бана крале*, царя, старата му майка, преселниците, потомците им) значително присъствие има прелетната птица? Обръщението в изпълняваните на този празник песни е „Лесту ле лестувица“ (Веркович 1881: 173). Представата за обвързаност между земята на изселването и заселването, припомняна ежегодно във времето на *личен ден Лестувичин ден*, е изразена чрез своеобразен растителен код – „бела китка и коприца“. Без тях курбанът не се приема от Бога (неупоменат поименно), а те растат само на *Край земе* и единствената възможност да протече празникът според традицията, е, да се доставят тези мирисливи билки и най-вече *билка коприца* от земята на преселението. Връзката се поддържа чрез размяна на дарове. Лястовицата носи и оставя под камък „бела китка и коприца“ срещу предварително поставените там бял и червен конец, свалени от ръката на дете като заместител на „белу сукну и царвено“, носено от мъжко дете (Веркович 1881: 180, 182-183). От

²² Песните, вписани към *Власин ден*, са 8 на брой.

²³ Според обяснението на думите в края на песенния цикъл, посветен на *Власин ден*, „жийна: значи Господъ“ (Веркович 1881: 162).

²⁴ От песните, които са се изпълнявали на този ден, са достигнали до нас чрез публикуването им в сборника 6 песни.

гледна точка на водещите мотиви петте песни за лястовицата, включени в първата притурка на том втори, имат връзка не толкова с описаните събития в песните от *Лестувичин ден*, а със събития от живота на преселниците, подробно представени в песните на *Пазир ден*, както и със събития, предизвикани от смяната на сезоните (Веркович 1881: 427-428, 449, 456).

Личенъ денъ Първинъ денъ. Празникът²⁵ е локализиран във времето „четири дни преди Гергьовден“, чиято дата обаче не е посочена, но се обвързва с представи за преход от зима към лято: „Четири днене предъ Гергювъ денъ някогашъ колели курбанъ ягнета зарадъ защото вейке поминала зимата и дошло лето“ (Веркович 1881: 184). Връзката с Гергьовден от традиционния народен календар на българите-християни се открива в жертвеното животно – агнето: „Чи е веке Личенъ денъ/Личенъ денъ Първинъ денъ,/Суру ягне да си готвиме“ (Веркович 1881: 199. Вж. пак там: 184, 191). От изпълняваните на този ден песни се разбира кое е честваното божество: „Боже ле ду Лета Бога!/Поминала люта зима/Люта зима снегувита,/Зададе се тое лету,/Изгрелу си ясну слънце,/Вутре рану Първа днене./(...)/Чи ти е личенъ денъ,/Личенъ денъ Първинъ денъ,/Фала ти, Боже, на земета, /Фала ти е рану предъ зорница/предъ зорница, предъ слънце-ту!“ (Веркович 1881: 184-185).

Личенъ денъ Масинъ денъ. От обяснителните бележки на първия песнопевец²⁶, предхождащи първата песен, изпълнявана в този празничен ден, излиза, че *Масинъ денъ* съвпада по време с *Гергювъ денъ*, който е на постоянна дата – 23 април. А според бележките, придружаващи две песни, посветени на същия празник, но записани от друг певец, *Масинъ денъ* наистина има връзка с пролетта, но е честван на 1 април (Веркович 1881: 200, 226). Не се споменава за връзка с Гергьовден. Денят се отбелязва с курбани (агне за домашния и девет овни за общоселищния) за Бога, а той според обръщението в първата песен е „Боже ле Боже йогница“, антагонист на *Зимна Бога Снегина* (Веркович 1881: 200). В песните, записани от втория певец, личният ден е посветен също на *Йогне Боже*, като за общоселски курбан се колят крави, а като домашен принос – кокошки (Веркович 1881: 226). Празникът отново бележи сезонна промяна и по-точно преход от зима към лято. Изречено с думите на носителите на тази традиция, празничното календарно време на промяната е маркирано така: „Сега зима поминала,/Застигналъ си млада Масина/Млада Масина млада Асуица“ (Веркович 1881: 201). *Йогница* или *Йогне Боже*, на когото се чества личен ден, „Биль Богъ, който давал топлината като прашалъ огънъ на сланцето“, а *Масина* значи Богъ на летото или Летна Бога“; „Зимна: биль Богъ, който съдилъ на зимата, прашалъ студовете и студътъ“, а *Снегина* „бил слуга на Зимна Бога и го прашалъ по горите да фърле снегътъ“; изявата на тези богове и техните слуги се оказва локализирана около „Асуица: месецъ на нашите дедове, и от него зафащала пролетътъ“ (Веркович 1881: 224). *Бог Йогница*, също като *Власа Бога*, се чества и като учител на избраното земно същество (*Има царя*), като в случая му предава знания по растениевъдство – как да оре, сее, жъне и меси хляб и как да предаде това знание на останалите хора (Веркович 1881: 213).

*Личенъ денъ Угавита днене*²⁷ като време на честване е доста общо локализиран: „Пролетътъ около Гергювъ-денъ, колели курбане“ (Веркович 1881: 234). С този личен ден според песенните текстове започва т. нар. *Цветенъ месецъ Угавита* (Веркович 1881: 236, 238, 239). В „толкуванията“ към песните *угавита* означава

²⁵ В сборника са включени 5 песни, изпълнявани в хода на обредната дейност.

²⁶ От него са записани 7 песни.

²⁷ Песните, изпълнявани на този празник, са записани от двама певци. Те са само пет на брой.

„летенъ ветеръ топлий“ (Веркович 1881: 244). С други думи празникът се свързва с изпращането на зимата и посрещането на лятото, а при тази сезонна промяна, която води до появата на зеленина и цветя, особена роля имат природни явления като слънчевата топлина и топлия вятър. За да бъде вписан *Угавита дене* като личен ден, той би трябвало да е непосредствено обвързан с божество, което има отношение към огъня – *Йогне Богъ*, за когото „верували нашите дедове че той съдилъ на слънцето и на топлината, понеже той му давалъ светило и топлина, за да грея на земята“ (Веркович 1881: 244). Празникът е възхвала на *Игна Бога (Йогне Бога, Йогница)*. За изключителното място на огъня при отбелязването на този личен ден съдим по наличието на обредната роля *палитъ*, поверена на най-високопоставения в земната йерархия: „Самъ е царе палитъ,/Палитъ си е на Игна Бога,/Та му курбанъ коле/(...)/ Па са гозба гостиме,/Бога си фала фалиме!/Чи е пратилъ Гручу войвода/ На полету, на нивите,/Сура Ламие ни саидисалъ,/ Погуре е погуби е“ (Веркович 1881: 235-236). Същевременно в по-общия мотив за сезонната промяна, единствено в двете песни, записани „саще от другъ певецъ“, обръщението е към *Кали Баваница*, която не просто прогонва зимата, а дарява момите: „Слепа е *Кали Баваница*,/На глава хи златна *тремина*,/Фафъ *тремина* бели цвете,/Съсъ ръки си китки вие/Накичила малки моми/Малки моми и девойки/Низъ гора си цвете сее,/Рукнала са подрукнала:/"Иди си, Зима, иди/Лету, Зимо, да си доиде"" (Веркович 1881: 242-243). *Кали* според обясненията на събирача „била представителка на летото“, а *Баваница* „била Юда, която преминавала времето“. Същата роля изпълнява и споменатата в „толкуванията“ *Филка Милушка*, за която „верували едно время, чи тия дохождала отъ небето съ Богово дозволение и прогонювала зимата“ (Веркович 1881: 243, 245).

*Личенъ день Сиринъ-день*²⁸. Според поясненията на певица от с. Кочен преди сто години (отчитано спрямо времето на записа) *Сиринъ-день* е бил отбелязван на *Гергювъ день* чрез колене на агне. В самия текст на една от песните се открива следното уточнение: „И тие си курбанъ колеть/ Ега си е *личенъ-день/Личенъ день Сиринъ день*/Малу млогу девендесе ювна/Девендесе ювна и факлати;/Ега си е *личенъ день/Личенъ-день Гергювъ день*,/Събиратъ си малки моми/Малки моми мили сесри,/Моми носетъ чисти кулаци,/На кулаци пресну сирене,/Та подаватъ и са гостетъ“ (Веркович 1881: 264). Другият певец не сочи дата или празничен ден, спрямо който да се локализира *Сиринъ день*. Споменато е само, че той е бил празнуван „от нашите дедове“, което навежда на мисли за древна традиция. В битов план е бил посветен на божество, покровител на стадата, както и на свързаните с него юди и юнаци-чобани: „Зададе са *личенъ-день/Личенъ-день Сиринъ день*,/Съсъ день иде Сира-Бога,/и съсъ Бога Гора Юда/Гора Юда баш чобанка,/Слели ми са фафъ гората,/Дека си е Ноню юнакъ/Та си пасе сиву стаду“ (Веркович 1881: 246). Няма никакви данни за *Сира-Бога*, въпреки че му е посветен личен ден. В този малък цикъл от песни на *чобан Ноню* е противопоставен носителят на богоугодното поведение *Круна*, който „билъ юнакъ чобанинъ и царъ на нашите дедове; той закаралъ дедовете и ги докаралъ по тая земя; съсъ него си докаралъ и стадото, та го наплодилъ по тая земе“ (Веркович 1881: 265). Образите на тези юнаци служат за онагледяване на лошия и добрия пример за отношение към *Сира Бога*.

²⁸ Песните за този личен ден са записани от двама певци. От първия, с неуточнен селищен произход, е записана една песен, от втория, певец от с. Кочен, са записани три песни.

Личенъ день Гергювъ день е представен с две песни, от които се разбира, че е посветен на „юнак Гиорги“. Приносят е „цветен кулак“ (хляб, замесен с вода, в която една мома е хвърляла цвете) и бели китки за закичване на юнака, а повод за честването е посичането на сура ламя и осигуреното благополучие: „На Гиорги си кулакъ месишъ,/Фафъ кулакъ бели цвете/Та ми стоишъ на реката,/Цветенъ кулакъ подавашъ./Чи е Гиорги мощне юнак,/вутре ми излезалъ на реката,/ Излепа му сура ламие,/Искаралъ си тешка буздугана/Посекалъ е залугъ пу залугъ,/Истекли са ду три реки:/Първа река бела пшеница,/Втора река руйно вину,/Трета река пресну млеку“ (Веркович 1881: 267). В притурка първа са включени шест песни, за които в обясненията също се твърди, че са били изпълнявани на *Гергювъ день*, но особеност на техния текст е, че там този личен ден се идентифицира с още два празника: „Личенъ день Гергювъ день,/Гергювъ день Суровъ день,/Суровъ-день Летовъ день!“ (Веркович 1881: 461).

Личенъ день Витинъ день е един от дните в празничния календар, представен с малко на брой песни²⁹. „Витинъ-день: билъ празникъ на Витна, когато ужевали пшениците“ (Веркович 1881: 280). *Витна*, според едно от „толкуванията“ е Бог на жетвата, а според песните, записани от първия певец, той е юнак, представен в образа на жетвар: „Ветъръ ми, мале, дуе/Ветъръ, мале, фъфъ гората/Фафъ гората фъ планината;/Ни е, мале, Димна Юда/Димна Юда самувила,/Лу си е, мале, Витна Юнакъ./Три му са сърпа фафъ роката,/Позлатилъ ги,мале, съсъ се злату,/Рукналъ са, мале, подрукналъ са:”Чуйте ми селене и кметове!/Вутре ми е личенъ-день,/Личенъ-день Витинъ-день,/Полету е побелелу,/Седби са се пожълтели/Пожълтели да са жнеетъ“ (Веркович 1881: 269). Празникът се организира веднага след жътвата, което означава, че краят ѝ зависи от куп природни условия и не може да бъде, а и не е с уточнена дата, а е сезонно локализирана през лятото. В двете песни, записани от първия певец, *Витна юнак* изцяло заема мястото на божество, докато в песните, записани от втория певец, се споменават две божества – *Игне Бога* и *Дожне Бога*. От втория зависи плодородието на посевите, а от първия, сдобиването с *ясенъ огънь* за курбана, без който няма плодородие: „Аку ни ти слезе *Игне Бога*/Съ ясна борна фафъ роките,/Ни ти вали *ясенъ йоганъ*,/Ни ти е кубранъ на небету/На небету дуръ при Бога,/Па ти са Бога лютилъ:/Белъ си кладнецъ заключе,/Ни си праща ситенъ дъждецъ/Ситенъ дъждецъ дребна роса“ (Веркович 1881: 276).

Личенъ день Енювъ день е представен в календара на *Веда Словена* само с две песни, записани от различни певци. „Енювъ день: бил големъ день на нашите дедове, защо тога слевали звездите по земята, и баели на бильките та ставали за лекъ; отъ тога е останало на онова день старите баби да бератъ бильки“ (Веркович 1881: 283). Кои са всъщност представителите на небесния пантеон, почетени на земята чрез личен ден? Откъде идва определението *Енюв* и кой е *Еню*? Пряк отговор на този въпрос няма. Според първата песен *Енюв ден* се свързва с определени действия на *Слънцето* и *Слънчовата майка*: „Проигралу ясну слънце/Проигралу на личенъ день/На личенъ день Енювъ день./И си вие тенка сабя/Позлатена, посребрена./Слепа му Злата майка/Тука долу фафъ гората,/Та си бае ясни бильки/Ясни бильки лечевити“ (Веркович 1881: 281). От думите на *Слънчевата стара майка* към юдите, които известяват хората за настъпването на празника, се създава впечатлението, че този ден е посветен на нея: „Подрукна са стара майка:/(...)/Днесъ ми е личенъ день/Личенъ день Енювъ день“ (Веркович 1881: 282). Втората песен, записана от друг изпълнител, не

²⁹ От единия певец са записани две песни, а от другия – три, две от които се пеят на хоро.

споменава нито слънцето, нито неговата майка, а лечителка, наречена *Друида*. Тя „била Богица, която седела въ гората и лекувала секакви болести“ (Веркович 1881: 290). Общото в двата женски персонажа е лечителството и гората като място, където пребивават. В три песни, включени в притурка първа към том втори под названието „песни за Енювъ день“, този личен ден е споменат няколкократно и под името *Греювъ день* (Веркович 1881: 518, 527, 531).

Личенъ день Вишинъ день е представен в календара с една единствена песен-възхвала към Бога (божеството на огъня *Йогне Боже*) и към слънцето: „Фала ти Йогне Боже!/Фала ти ясну слънце!/Чи изгреваш на земета/Покренувашъ сичка земе/И си пращашъ тои зари“ (Веркович 1881: 291). Този ден се чества с курбани (на Бога и на слънцето), „Когато вейке свършевали житата“, т.е. след приключване на жетвата.

Личенъ день Заревъ день е споменат в една единствена песен, публикувана във втория том на *Веда Словена*. Съвпада с времето на вършитбата. Посветен е на *Заревъ*, който „билъ юнакъ Боговъ изметчие; за него верували, че когато слевалъ на земята узревало гроздето по лозиета, и че той помагалъ на хармането като дуелъ ветеръ да виетъ момите пшеницата“ (Веркович 1881: 297). Този Божи служител *Зарев* е персонификация на въздушната стихия и се идентифицира с вятър, наречен *стар*: „Заревъ ми иде утъ гора зелена,/стари ми ветаръ дуналь“ (Веркович 1881: 295).

*Личенъ день Дравинъ день*³⁰ според пояснителните бележки към текстовете на песните е празник със старо потекло. По време съвпада с есенната сеитба, която започва през август. „Едно време в селото, предъ сто години, когато нашите дедове чували още харно старите хадете от дедовете си, когато зафащали да сеетъ по Августа ръжете, момите накичвали уралото съсъ разни цвете, което урало относели на едно место, кадето са събирали селенете, и където старийтъ кметъ колелъ курбанъ три крави за споменъ на онойзи, който изнамерилъ уралото и научилъ човеците да уратъ и да сеетъ пшеница“ (Веркович 1881: 298). „Дривинъ день“ билъ големъ празникъ на нашите дедове когато зафащали харманете“ (Веркович 1881: 313). Името на този юнак е *Драве/Дривенъ*, а в представите на общността, която продължава да помни и пази песни за него, той „билъ царъ и юнакъ, за когото верували, че изнамерилъ уралото“ (Веркович 1881: 309). Текстовете на песните, записани от първия певец, го представят като юнак над юнаците от общността на т.нар. *диви люде подивени*, за което съдим по начина му на изхранване: „Я да си фодѣ фафъ гора/*Трева*, Боже, **да си паса**, Па ми се душа **ни сити!**“ (Веркович 1881: 299). Чрез образа на *Драве* е онагледена идеята за „цивилизоването“ на *дивите люде* по тяхно желание, а не в резултат от поробването им от преселниците на *млада крале*. Знания и умения *Драве* получава на небето, но пътят за там минава през посвещение в пещера: „Бога си праща *Лана юнака*./*Лана юнака Грую войвода*./Да та кара на небету./Та си та Бога учи/да си урешъ фафъ бафчету./Да си сееш бела пшеница“ (Веркович 1881: 302). В двете песни, записани от друг певец, юнакът е назован *Дривенъ*, личният му ден е *Дривинъ-день*, а възпяваните събития съответстват на времето след завръщането му от небето. По този начин етапът „дивачество“ е отпаднал, а „толкованието“ се основава на вярата, че: „той слезалъ от небету и научилъ човеците да уратъ, и после да вършеетъ пшеницата“ (Веркович 1881: 313)³¹.

³⁰ Представен е с 7 песни (5+2) от двама певци. Според текстовете, записани от „другио певецъ“, честваният е *Дривен юнак*, а неговият личен ден е *Дривин ден*.

³¹ По това, че получава на небето от Бога с посредничеството на Юда и друг Богов изметчия знания за земеделска дейност и растениевъдство, *Драве* прилича на *Има цар*. Разликата е, че

Личенъ денъ Изочна дене, представен чрез една песен, се отбелязва „когато немало дъждъ“ (Веркович 1881: 314). Подобно бедствие, което вреди на реколтата и се отразява на жетвата, се дължи според народните представи на гнева на божествата, от които зависят светлината, топлината, влагата, а това са *Игне Боже* (като Бог на огъня той съдил и на *Слънцето*) и *Дъжна Бога* (Бог на водите в „белъ кладнецъ“, от който „пият“ облаците, росата, дъждът). Причината за сушата е гневът на *Дъжна Бога*, че не е бил спазен обичаят да му се принесе курбан. „На Бога е курбанъ“ мома кръгло сираче, която се превъплъщава в ролята на *пеперица*“ (Веркович 1881: 319-321). На *Изочна дене* по поръчение на *Небна Юда Самувил* след завръщането на малки моми „утъ полету утъ жетвица/ На *Йогне* си курбанъ колетъ“ (Веркович 1881: 323).

Личенъ денъ Гроздинъ денъ чрез една песен описва началото на лозарството и винарството на земята. Знанията за отглеждането на растението и за правената от него напитка имат небесен произход и са достойни съответно на *Гроздица Самудива* и *Рую Боже*³². С разрешението на *Рую*, богът, който изнамерил виното, неговата изметчийка *Гроздица*, която отглежда в „бахчету белу грозде“, дава три лози на *Крали Марко*. Той вероятно също в ролята си на Богов изметчия се оказва на небето. Така на земята се появяват лозето и виното, а израз на благодарност са двата курбана, които се правят на този личен ден: „Ега бере белу грозде/ Мене си курбанъ коле:/ Ега бере на *Гроздинъ денъ*/ Лоза му на главата,/ Ега прави руйну вину/ Тебе си курбанъ коле,/ Чеше му фафъ роката/ и фафъ чеше руйну вину“ (Веркович 1881: 326).

Личенъ денъ Пазиръ-денъ „са зовалъ онойзи денъ, когато зафащаль Димитровский месецъ“ (Веркович 1881: 353). Според друго обяснение, което описва празничната практика отпреди сто години (спрямо времето на записа на песните), хронологичните измерения на празника са по-общо представени. Личният ден се провежда около Димитровден, през есента. Той е посветен на *Водна/Водин* – Бог, „който съдилъ на водите“ (Веркович 1881: 353). Почитан е с ежегоден курбан, който се коли край река, като възпроизвежда историческото събитие „преселение от Край земе“ и по-специално момента с преодоляването на водната преграда. Тогава именно в отговор на пренесен му курбан, „Водна Бога заповядалъ та са замръзналъ Дунавъ, и поминали по него нито единъ да загине или ногите да си укваси, за това тогашнийтъ войвода поръчелъ и искалъ сяка година онойзи денъ да празнуватъ и да колетъ курбанъ“ (Веркович 1881: 328). В четири песни споменът за преселението описва подробности относно причините за изселването, трудностите по пътя, войната с *два крале*, „награждането на силна града Котлица“, превръщането на завоюваната земя в

той е от *дивите люде*, които са се хранели чрез пасене, че служи на Бога девет, а не три години и че на земята учи юнаци и малки моми. Това е съвсем друга версия за цивилизоването на старите обитатели на земята – *дивите люде*, съгласно която не *синът на Слънцето* или неговите потомци ги приучават на труд, заробвайки ги, а самите *диви люде* проявяват желание за това. Подобен произход (юнак=див човек), а и подобна функция на изметчия има и *Лана юнак Грую войвода*, който обаче, за разлика от *Драве*, не е обвързан с майчина клетва да се върне след деветгодишно служене на Бога, а остава негов слуга – „билъ първийтъ слуга на Бога“ (Веркович 1881: 309) и посредник за контакти със себеподобните си на земята. Мисля си за връзката с предпотопните исполини.

³² В обяснението след песента се долавят известни колебания в божествената същност на *Рую*: „*Рую*: верували, че той изнамерилъ виното, и му колели курбанъ като на Бога“ (Веркович 1881: 327). В една от песните, пяти на Пазиръ-денъ *Рую* е юнак, който изпраща вино от *Край земе* на заселниците в новоусвоените земи (Веркович 1881: 343).

„бахче” – обработено и засадено с полезни култури (бела пшеница, бела лоза) пространство.

Личенъ день Колчувъ день по думите на певец от с. Баня, от когото са записани всичките четири песни, бил празнуван „зимата на день на святи Никола“ (Веркович 1881: 354). Ако се съди по обръщението, с което започва първата песен, личният ден, както показва и названието му, е посветен на *Колчу юнакъ*, син на *Кураба Бога*. *Колчу* е изпратен на земята по молба и след курбан³³ на земен владетел, за да го научи „да праветь кураби и да ходеть по морето“ (Веркович 1881: 373). Тази придобивка прави възможно преодоляването на водните прегради от участниците в преселението, а *Колчувъ день* се нарежда сред празниците, в чието съдържание е втъкан и историческият (преселението), и поминъчният (правенето на кораби) мотив .

Личенъ день Ладовъ день „бил празник на момците и на момите, които празникъ празнували със свирки и хора“, а ако се съди по споменато в песните ладуване, което означава „касметъ нарица“, включвал и гадаене/наричане – обред за научаване на бъдещето (Веркович 1881: 382). Щастливото бъдеще за песнопевците и слушателите е неизменно предопределено от женитбата. Названието на този празник идва от *Лада Юда*: „Вутре си е личенъ-день,/Личенъ-день, Ладовъ-день./И излезе Лада Юда./сина кара млада Лазаре/Утъ града фъ града,/утъ селу на селу,/Фъ царски дорове лазарува/и на Лазаре ладува,/Чи да земе малка мома/Що ми седи фъ царски дори“ (Веркович 1881: 379). Юдата в този празник се извява чрез едно основно действие – ладуването. С повече подробности е представен образът на *Лазар*. Той е обитател на небето. Чрез „фъркане“ попада на земята, а местопопадението му там е пряко обусловено от двата основни мотива, характеризиращи сина на *Лада Юда*. „Цареви дори“ е топос, пряко свързан с мотива за човешко осъществяване чрез сватба и дете. А гората е топос, съотнесен с мотива за вегетацията, откъдето пък произтичат отношенията на зависимост, основани на молби: „Фърка ми Лазаръ прифърка,/Та си ми фърка пу земе/(...)/Богу са мольба моли:/Боже ле Росне ле/(...)/Лету са Боже зададе;/Сидби са, Боже, увенали/Пусни си ключе утъ рока,/Белъ ти са кладнець утключилъ;/Дребна ми роса заросила,/Дребънъ ми дъждъ на поле;/Та ми се седби узеленили;/Трева ми на поле никнала“ (Веркович 1881: 377). Специалното подчертаване на мотива за вегетацията е направено с убеждението, че по този начин *Ладовъ-день* би могъл най-общо да бъде определен като пролетен празник.

Освен поименно посочените дотук 20 празника, които съставят действащия празничен календар и са доказателство за празнична практика, наследена от бащи и деди и възпроизвеждана с различна степен на съхраненост отпреди столетие (според признанията на песнопевците), в текстовете на някои песни и в поясненията към тях се споменават *лични дени*, които не се откриват в гореописания календар. Техните названия вероятно са доказателство за наличието на по-древен календар³⁴, излязъл от употреба, запазен фрагментарно

³³ Курбанът на *Хина крале* е *риба перка*, която той сам лови, като плува на „малку курабче и ковчече“, направено от „финисеву дъру“ и съградено от „три майстори иргенчета,/що са мома не мамили“ (Веркович 1881: 359-360). Направено по указание от небето (от *Кораба Бога*), това „ковчече“ смислово и функционално се роее с *Ноевия ковчег*. „Хина крале фафъ курабче,/Та си плива на морету/Та си лови перка риба,/Ловилъ ми е малу-млогу/Малу млогу три нидели/Пу море са шетба шета,/Я са веке ни плаши /Да му е курабе утъ небету/Утъ небету и утъ Бога“ (Веркович 1881: 362).

³⁴ Като се позовава на „Опис на ръкописите от неиздадените и издадени песни, предания, приказки, разговори, наставления, съновидения и преписката на покойния Стефан Ил.

единствено чрез оцелели единични стари названия, чийто смисъл е забравен. Или те (названията) са фонетичен вариант на имената на вече представените *лични днене*.

Извлечени от песенния текст имена на празници са: „*Асуита*: бил празникъ големъ на Бога определенъ“ (Веркович 1881: 244); „*Банинъ-денъ*: празникъ, определенъ в честъ на юнаците“ (Веркович 1881: 564); „*Греювъ-денъ*: празникъ голям в честъ на слънцето“ (Веркович 1881: 579); *Дринъ-денъ* (Веркович 1881: 553, 568); *Летов ден*: личен ден на *Лета Бога*, приравняван в песенния текст с *Герювъ денъ* и *Суровъ денъ* (Веркович 1881: 428, 429, 462, 464, 465, 470, 475, 480, 485-486, 488, 490, 493, 496, 515); „*Първа днене*: билъ определенъ на Първа Юда, предстателка на пролетъта“ (Веркович 1881: 213); „*Руинъ денъ*: празник на Руе, и колели курбанъ нашите дедове, когато искарували ново вино; на това празникъ играели хоро съсъ свирки и тъпане“ (Веркович 1881: 213-214).

Предположението за фонетичен вариант със сигурност може да се допусне за *Първа днене*, защото в една от песните, изпълнявани на Първин ден, се среща изразът „Вутре рану Първа днене“ (Веркович 1881: 184-185, 213). Подобно предположение може да се направи и за *Дринъ денъ*, като фонетичен вариант на *Дривин ден*. Очевидно е също, че *Асуита* („Застигнал е Магата Магата Асуита“) и *Асуица* („Застигнал си млада Масина, Млада Масина, млада Асуица“) са фонетични варианти на другото име на *Масин ден* (Веркович 1881: 226, 201). Самият състав на представения по-горе празничен календар също навежда на размисъл по повод на вписаните там два сходно звучащи лични дни. *Вишин ден* като време, посвещение и функция дублира *Витинъ-денъ* и е твърде възможно да става дума за две названия – фонетични варианти на един и същ личен ден. Броят на включените в календара празници с прилежащите им песни като краен резултат е дело на издателя и ако той не е бил запознат с празничния живот на българите в подробности, твърде е възможно да има „приноси“ за умножаването на празниците. Самото определение *Вишин* не би могло да се осмисли в евентуална негова връзка с *Вишину Бога*, *Вишини Божже* – върховното божество в пантеона на *Веда Словена*, защото в песните се възпява *Йогне божже*. *Греювъ денъ* пък е другото име на *Енювъ денъ*, което подсказва, че при назоваването е използван принципът на синонимността, в основата на която би могло да е едно от българските имена на Слънцето – *Райко*, чийто корен *ра/ре* се открива и в названието *Греюв ден*. Що се отнася до *Руев ден*, неговото идентифициране с *Грозден ден* е възможно по линия на персонажа *Рую/ Руе*.

Не се намира съответствие в календара на *Веда Словена* единствено на *Банин ден*. Той се откроява с неповторимост поради събитийната си основа – удостояване на определена група човешки същества с названието *бан*, както научаваме от разтълкуваните във *Веда Словена* думи: „Бане: имя, което се отдавало на юнаците“ (Веркович 1881: 582). В *Речника* на Наден Геров срещу думата *банъ* е вписано „спомянува се в песните, показва някакво достойнство, някакъв чинъ, като например бей“ (Герв 1975: 24). От което излиза, че *банъ* в езика на възрожденските българи, когато са записвани и песните във *Веда Словена*, не е лично име. Интересно защо Герв прави връзката с *бей*, а не с посочените на същата страница *банко*, умалително от *байо*, *байко*, *байно*, *байче*, *бако*, *бате*, *баче*, както и с мъжките имена *Бано* и *Банко*. На лексикална основа

Веркович“, Иван Богданов споменава неписани в календара на т. II празнични дни, каквито са *Градин ден* (13 песни) и *Личен ден* *Агнин ден* (48 непубликувани песни). Изпълняването на тези празнични песни, както и още песни за *Власин ден*, *Мръсните дни*, *Сирин ден* е трябвало да бъдат публикувани в т. III на *Веда Словена*, но са загубени (Богданов 1991: 128-129).

думата *банъ* би могла да се свърже още с *бат* (Баян), баща-бащица-батюшка (цар) в смисъл на голям, по-възрастен, по-овластен, първи, което пък отвежда към образа на юнака. Същевременно фонетичната близост на *банъ* с думи като *баня*, *баносвам*, *банъосвам*, *баносувам* в смисъл на *мия се в баня*, *къпя се*, би могло да означава преминавам през обред, през потапяне или обливане с вода в специална постройка с цел посвещение във власт (жреческа, царска), удостояване с чин или нещо, свързано с признание заради проявено юначество. И оттам изразът „честита баня“, типичен за традиционната българска култура, би могъл да се осмисли в неговата съотнесеност с Празник на посвещението – *Банин ден*³⁵.

В подзаглавието на том втори на *Веда Словена* е изрично споменато, че обредните песни, изпълнявани на посочените *лични дене*, са събирани от българо-помаци, което означава от българи, изповядващи исляма. Ако се тръгне от последователността и названието на празниците обаче, както и от бегло представената в поясненията тяхна обредност, този празничен календар показва недвусмислена близост с традиционния народен календар на българите християни. Празничното наследство (*Коледовъ денъ*, *Мръсни дене*, *Сурвакъ денъ*), което етнографите определят като паганистично, е опазено от представителите на двете вероизповедания. Фактът обаче, че в този календар са вписани празници, чиито названия се извеждат от имената на християнски светци (*Георги*, *Никола*, *Димитър*) и локализирането им във времето става чрез названия по християнски празник (*Димитровъ денъ*, *Гергювъ денъ*, *Власинъ денъ*) потвърждава истината за предходна принадлежност на българо-помациите към християнството. Впечатляващ е начинът, по който те са опазили следите от християнския вариант на един много древен български празничен календар.

Във *Веда Словена* са вписани конкретни дати само на два празника – *Власин ден*, честван на 10 февруари, и *Гергювден* – на 23 април. Тъй като в празничния календар на българите-християни празниците *Коледа*, *Сурва*, *Еньовден*, *Димитровден*, *Никулден* са на постоянна дата, е възможно календарно уточняване на едноименните *лични дене* от *Веда Словена*. Междувременно и при българо-помациите *Гергювден* и *Димитровден* са онези времеви знаци, спрямо които се определя мястото на други празници, което може да е уточнено до дни или посочено приблизително. Според обясненията на носителите на тази традиция *Първин ден* се отбелязва четири дена преди *Гергювден*, *Угавита дене* – около *Гергювден*, *Сириин ден* – на *Гергювден*. Самият *Гергювден* (поименно посочен в календара празник) не е датиран, датата на неговото отбелязване 23 април се открива в обяснителните бележки към *Масин ден* (Веркович 1881: 145, 184, 200, 259). Като структурираща празничното време календарна точка е използван и *Димитровден*. Пояснителните бележки за *Пазир ден* сочат като време за неговото отбелязване есента около *Димитровден* (Веркович 1881: 328). Времевата неуточненост като обща характеристика на празничния календар във *Веда Словена* се подсилва не толкова от факта, че с непосочена постоянна дата или с приблизително уточнено място (около, до, към, на) спрямо поименно посочен личен ден са повечето празници. Впечатлението за неуточненост идва и

³⁵ При описанието на малоазийските култове, практикувани по нашите земи, на примера на *Кибела*, Янко Тодоров споменава обичая *Idvatio* – тържествено въвеждане образа на *Кибела* в банята (Тодоров 1928: 156).

от факта, че за един и същ празник в обяснителните бележки на различните изпълнители дори при точно датиране са посочени различни дати³⁶.

Коментираният тук празничен календар включва няколко вида празници от гледна точка на тяхното датиране, а именно *лични дене* с постоянна, изрично посочена дата (*Власовден, Гергьовден*) и *лични дене*, чието място се определя спрямо празници, чиято постоянна дата може да се открие в християнския български традиционен народен календар³⁷. Една значителна част от *личните дене*, посочени във *Веда Словена*, се датират по настъпването на определени събития от природен характер – долитането на прелетните птици (*Лестувичин ден*), настъпването на суша (*Изочна дене*), настъпването на времето за жетва, вършитба, сеитба (*Витин, Вишин, Зарев, Дравин ден*), времето за бране на билки (*Еньов ден*).

Събитийна основа на празниците във Веда Словена. Преплитащи се и повтарящи се мотиви

Несъмнено времето на празника е в пряка зависимост от събитието, което се чества. С оглед на събитийната основа календарът може да бъде осмислен и като съвкупност от няколко групи празници. Най-обемното като продължителност празнично отбелязвано събитие е посветено на естествения ход на времето с присъщата му качествена промяна (зараждане и завършек на живота, изтичане на старата/църна и идването на нова/бела година, преобразяване на стария *Коледа бога* в *Млада бога*, подновяване на стария огън с нов). Това събитие, предопределящо качеството на времето в обсега на една календарна година, което се свързва с представи за подновеното начало, е отразено обредно в празниците *Коледовъ ден, Мръсни дене* и *Сурвакъ ден*.

Следващото събитие, което намира отражение в календара, е смяната на сезоните при ясно изразена представа за двуделността (зима – лято) на климата. В тази група попадат *Гергьовден* и всички *лични дене*, датирани спрямо него – *Първин, Масин, Угавита, Сириин*. Началото на това природно събитие е подчертано чрез специален празник – *Лестувичин ден*.

Събитийна основа на следващата група празници е грижата за растителния свят с оглед на ползите, които човек извлича от собствените си посеви, лечебните билки, естествената растителност. „Събитието“ е обредно обосновано в празници (*Витин, Вишин, Зарев, Дравин ден*), които се отбелязват по жетварско/вършитбено/сеитбено време. Обект на честване са последователните етапи на съответната стопанска дейност – оран, жетва, вършитба, отвяване на семената; нейните божествени покровители; земните носители на знания и умения за подобен тип стопанска изява и за оръдията на труда, чрез които тя се осъществява. В смислова връзка с тях, доколкото имат отношение към вегетацията, са *Ладов ден* (с мотива за влагата) и *Изочна дене*. Малко по-особено място в тази група заемат личните дни *Гроздинъ* (с лозата като един от вариантите на дървото на живота) и *Еньовъ* (с билките, получили здравеносните си качества от звездите).

³⁶ Убедителен пример е *Масин ден*, представен с песни, записани от двама певци. Според единия този личен ден се чества на 23 април (Гергьовден), а според другия – на 1 април (Веркович 1881: 200, 226).

³⁷ Мръсните дене са между Коледа и Сурвак ден. Първин, Масин, Сириин са приблизително датирани спрямо Гергьовден, а Пазир ден – спрямо Димитровден.

Ако споменатите дотук „събития“ са от космически характер и онагледяват представи за време с неговите сезонни, климатични, метеорологични и стопански промени и техните отражения върху живота на растения, животни и хора, то един от празниците въвежда и остойността чрез циклизма на празничния календар събитие от исторически характер, а именно преселението. Това е *Пазир ден*. Отбелязването на този ден събитие, което е последица от драматичен факт с космическо потекло (внезапно скриване на светлината, наводнение и мраз), сполетял човечеството, би могло да се осмисли в неговата глъбинна обвързаност с *Колчув ден*, и то не само заради мотива корабостроене – преселение, а и поради смисловата връзка с космическия катаклизъм, в който особена роля имат водите.

Получаването на знание за резултатна стопанска дейност (животновъдство, лозарство, растениевъдство, винопроизводство, корабостроене) е „събитието“, което се отбелязва на *Власин ден*, *Гроздин ден*, *Дравин ден*, *Масин ден*, *Колчув ден*. Посочените празници събитийно се родят с обичаите, посветени на обучението в земни условия. Твърде самотно, но с отношение към събитието „получаване на знание за съдбата“ в този празничен календар стои *Ладов ден* с мотива за ладуването, т.е. узнаването на бъдещето в конкретен човешки план.

Чрез мотива за *сезонния преход*, на който са посветени песните за лятото в двете притурки към том втори, *Първин ден* в известен смисъл „събитийно“ дублира *Летствуичин ден*.

Мотивът за *честваната стихия*, дала име на празника, е общ за *Угавита дена* и *Зарев ден*. Стихията, която променя климата и помага в стопанската дейност, е вятърът, а *Угавита* – *топъл летен* и *Зарев* – *стари ветар* са различни нейни названия.

Мотивът *получаване на знание за стопанска дейност от божество* се повтаря в песните на няколко празника – *Власин ден*, *Масин ден*, *Дравин ден*, *Гроздин ден*, *Колчув ден*.

Мотивът за *сушата като природно бедствие* е общ за *Ладов ден* и *Изочна дена*, с тази разлика, че при първия личен ден се мисли за него като за възможно, ако не се изпълнят определени действия от страна на *Росна Бога*, а във втория случай бедствието е факт и личният ден е средство (чрез курбана) за преодоляването му.

Мотивът *зреене на плода* обединява *Гроздин ден* със *Зарев ден*, защото с идването на *Зарев* (стар вятър, персонифициран като юнак), започва да зрее гроздето. Помощта на същия персонаж при отвяването на пшеницата, което е друг пример на мотива за прибиране на земните плодове, прави връзка между *Зарев ден* и празниците, свързани със земеделския труд – *Витин*, *Вишен*.

Пазиръ денъ, чиято етимология успешно би могла да се изведе от „пазя“ в смисъл опазвам спомен чрез припомнянето му на отреден за целта ден всяка година, е пример за това как самата история се превръща в предмет на празничния календар, като обема няколкото посочени дотук мотиви. От гледна точка на съдържанието в историко-демографски план, представлящо подробности относно обживяването и облагородяването (чрез земеделие и растениевъдство) на отвоюваните от *диви люде подивени* земни предели, както и подробности относно поводите и начините за поддържане на връзка с изходната точка на преселението, песните в притурка първа (13 броя) и притурка втора (3 броя) към втори том на *Веда Словена*, обособени от издателя в групи под надслов „песни за лятото“, би трябвало да бъдат отнесени към *Личенъ денъ Пазиръ денъ*. В притурките обаче той не се споменава като ден, на който тези

песни се изпълняват. Самият факт, че съставителят ги обособява в текстова съвкупност под надслов „песни за лятото“, иде да потвърди, че наред с историко-демографския мотив особена тежест има и този, който се съотнася с представите за климатични промени, на които пък се дължат сезонно осигурените благоприятни условия за живот в определени обживени земни предели. В плана на съдържанието подобна подробност би била използвана като основание за обвързване на песните с идеята за сезонен преход. Изхождайки от това на кого се коли курбан, имаме възможността да осъзнаем, че идеята за прехода зима – лято, представена като редуване на активността на две божества (*Снигна Бога* и *Лета Бога*), е достатъчна, за да се обвърже този цикъл от песни с календарен празник, на който се осъществява промяна на времето като качествена събитийност, като метеорология и като краен климатичен резултат. С кой обаче от вписаните в календара на *Веда Словена лични дene* можем еднозначно да обвържем смяната на зимата с лято, образно представена чрез редуване властта на *Снигна Бога* (и изпълнителите на неговата воля *Слана Юнак* и *Зима Юда Самувила*) от една страна и тази на *Лета Бога* (с помощници *Слънце*, *Зимлемер*, *църну пиле лестувица*)? Няколко пролетни празника, локализиращи около Гергьовден, имат за събитийна основа сезонните промени, онагледени чрез персонификациите зима – лято. При тази многоплановост на съдържанието без посочване на идейна и времева обвързаност с някой от вписаните в календара на *Веда Словена лични дene*, засега ще разглеждаме песните за пролетта като текстове, които смислово в най-висока степен съответстват на задачите на *Пазиръ ден* да поддържа историческата памет жива и жизнена. На календарна основа обаче има противоречие, тъй като *Пазиръ ден* се чества около Димитровден, когато при представи за календарна дведудност лятото отстъпва място на зимата, докато в коментирания песенен цикъл посоката на прехода е зима/пролету. Всичко това иде да покаже, че „песни за лятото“, поне във вида, в който са стигнали до нас, съдържат мотиви, които ги правят съпричастни към песните, изпълнявани на *Пазир ден*, на *Лестовичин ден* и на онази съвкупност от *лични дene*, в които мотивът за оттеглянето на зимата и идването на лятото е водещ.

Летовъ ден липсва като личен ден в празничния календар на *Веда Словена*. Той се споменава в текста на песните, при това в устойчив и повтарящ се песенен израз, който го поставя в отношение на синоним спрямо *Суров ден* и *Гергьов ден*: „Лета си Бога фалиль;/Личень день Гергювь день,/ Гергювь день Суровъ день,/Суровъ день Летовъ день“ (Веркович 1881: 461, 493, 496). Очевидна е лексикалната връзка между *Летов ден* и *Лета Бога* (*Летна Бога*), който се споменава и в песни, изпълнявани на празниците, локализиращи около Гергьовден – *Първин*, *Масин*, *Угавита* (Веркович 1881: 184). *Лета бога* е основен персонаж в групата „песни за лятото“ от притурка втора. Но ако идването и встъпването във власт на *Лета бога* през лятото (и предхождащото го пролето) прави обяснимо идентифицирането на *Летов ден* с *Гергьов ден*, то споменаването на *Суров ден* е озадачаващо. Едно от възможните обяснения е, че *Суров ден* също е празник, който бележи календарна промяна и на равнище сезон.

Като че ли обаче по-съществен е фактът, че в текстовете на песните се открива „митологично“ обяснение на сходството между *Летов*, *Гергьов* (и хронологично съпричастните му празници) и *Суров ден*. В песен, изпълнявана на *Угавита дene*, се възхвалява пастирът *Гручу войвода*, който слиза от небето „Съсь йогнена сабе фафъ рьките,/Та погуре Сура Ламие“ (Веркович 1881: 235).

Последиците са, че потичат три реки с плодородие. *Угавита дене* се отбелязва с курбани около Гергьовден. На самия Гергьовден, празник и при българо-помаците посветен на юнак *Гиорги*, мощното му юначество се състои в това, че той посича сура ламя „Излепа му сура ламие,/Искарал си тешка буздугана,/Посекалъ е залугъ пу залукъ,/Истекли са ду три реки:/Първа река бела пшеница,/Втора река руйну вину,/Трета река пресну млеку“ (Векрович 1881: 267). За същия подвиг като победител на сура ламя е прославян и *Сива Бога* в песен, изпълнявана на *Суров ден*: „Де ми слезе Сива Бога,/Сива Бога и сурива./Фъ рока му златна тоега,/Ударилъ си царна Бога,/Царна Бога Сура Ламица./Та си форкналъ на небету,/Та си утъ земе загиналъ./Чи е веке сурва година,/Сурва година Суровъ день/Суровъ день Сурвакъ день“ (Веркович 1881: 95).

И така общият мотив е победата над *Сура Ламия*. Но той е основен мотив и в песните за преселението, включени в том първи на *Веда Словена*, както и в тъй наречените „песни за лятото“ в притурка първа на том втори, където става дума за *Лета Бога* като божество, осигурило подходящи за живот условия на *Край-земя*. С почитането му в новоотвоюваната земя чрез *Летов ден* се цели измолването на неговото покровителство, при което да се постигне живот с качеството на оная от *Край земя*. *Летов ден* задава и възпроизвежда идеала, наречен в едно изследване „мотивът за вечното лято“ (Христозова 2011: 48-51), *Суров ден* и *Гергьов ден* като че ли напомнят за истините на реалността като една вечна, сезонно възпроизвеждана борба със злото, онагледено в образа на *Сура Ламия*.

Обвързаност между *Суров-Гергьов-Летов ден* се открива в песните за *Суров ден*, в едни от които се възпява *Витна юнак* (Векрович 1881: 103-105), а в други – *Свети Георги* (Веркович 1881: 127-144; вж. пак там: 134-137). Общото между тях е мотивът за плодородието. *Витна* е божество на жетвата или юнак-жетвар, а *свети Георги*, *богов изметчия-юнак*, който чрез победата си над *Сура Ламие* прави възможно това плодородие. В случая много впечатляващ е персонажът *люта змия*, обвързващ чествания на *Суров ден Сива Бога* и *свети Георги* в общо драматично действие. Когато е *налютен* по време на *църна година* (съответства на *Мръсните дене*) *Сива Бога*, наричан още *Лютан Сивчу*, се препасва с *люта змия*. Щом изтече *църна година*, той я хвърля на земята, а тя изпояжда посевите и заплашва хората. Тогава Господ изпраща на бял кон *свети Георги*, който посича „люта змия/сура ламя“, след което потичат три реки, първата от които е бела пшеница. Като отплата за убитата на *Суров ден Сура Ламия*, *Св. Георги* очаква от царя дар – *суру агне*, курбан за *Личен ден Гергьов ден*³⁸.

Преплитането или повтарянето на мотиви, образи и произтичащите от тях внушения водят до усещането за календара като цялост с характер на послание към празнуващите. Същевременно особеност на този календар е наличието на варианти при представяне на празнуването като дата на личния ден, съдържание на песните, чествано събитие, почитани представители на небесния пантеон. Когато за даден празник са записани песни от двама певци, без изключение могат да бъдат проследени горепосочените несъответствия. Като време за отбелязването на *Личенъ день Масинъ день* в поясненията са посочени две дати – 1 и 23 април. В песните, записани от двама певци, изпълнявани на *Угавита дене*, се отдава почит на различни небесни покровители. Според първия певец

³⁸ На един по-ранен етап от осмислянето на *Веда Словена* съм се запитвала дали *Суров ден* не е празник на зимен св. Георги по подобие на множеството зимни и летни празници, посветени на светци като Иван, Атанас и др.

това е *Йогне Бога/Игна Бога*, според другия – *Кали Баваница*, наричана още *Филка Милушка* (Веркович 1881: 235, 241-243). Същото впечатление оставят и песните от *Витин ден*, когато според песните на единия певец се възпяват *Игне Бога* и *Дожне Бога*, а според другия – *Витна юнак* (Веркович 1881: 269-273, 274-280). На *Еньовден* по същия начин в двете песни, записани от двама певци, се възхваляват или *Злата майка/Слънчова стара майка*, или *Друида/Дройда, Дрейница* (Веркович 1881: 281-290, 517-532). Различното в песните на двамата певци за *Дравин/Дривин ден* са подробностите относно произхода на чествания юнак. Персонификацията „Драве“ отвежда към същество, което се е издигнало от земните *диви люде* до посветен в знания от Бога, докато песните за *Дривен юнак* го описват само като същество, дошло от небето (Веркович 1881: 298-313). На този етап е невъзможно да се даде отговор относно различията (празнично време, съдържание на песните, курбана като вид и брой животни, чествани божества) в обсега на един и същи празник. Могат да бъдат изказани само някои предположения. По принцип традиционната народна култура се проявява чрез множеството варианти на един предполагаем изначален инвариант. Друго възможно обяснение е наличието на различни по старинност пластове на празничността, съхранени в резултат на избирателност от страна на носителя на културата в условията на разпадане на самия празничен календар.

Персонифицирани и наименувани същности, сили, явления

Празничният календар на *Веда Словена* регламентира формите на почит към персонифицирани животворящи сили, които се намират в друго измерение – пространствено и/или времево (синхронно действащ паралелен свят на небето, образци от миналото, гледки-обещания от бъдещето). Хората, които организират празничния си живот по този календар, отдават дължимата почит на богове/божества и на една многобройна група от божии помощници (изметчии, слуги), която включва същества от различен таксономичен ред – юди, юнаци, одухотворени небесни тела и земни природни стихии.

Споменатите в песенните текстове божества, почитани чрез лични дни, са: *Коледа Бога* (*Коледовъ-день*); *Сива Бога/Лютан Сивчу* (*Мръсни дене*); *Сива/Сурва Бога* (*Сурвакъ/Сурувакъ/Суровъ-день*); *Власа Бога /Жийне=Господи* (*Власинъ-день*); *Лета Бога/Летна Бога/Масина* (*Първинъ-день/Първа дене, Масинъ-день*); *Игне Бога, Йогне Бога, Йогница* (*Угавита дене, Масинъ-день, Витинъ-день, Вишинъ-день, Изочна дене*); *Зимна Бога* (*Масинъ-день*); *Сира Бога* (*Сиринъ день=Гергювъ-день*); *Дожне Бога/Дъжна Бога* (*Витин-день, Изочна дене*); *Рую Боже* (*Гроздин-день*); *Водна Бога/Водинъ Богъ* (*Пазиръ-день*); *Кураба-Бога* (*Колчувъ-день*); *Росна Бога* (*Ладов-день*).

По повод на *Зимна Бога* правомерен е въпросът какво точно се чества – самият Бог и неговите помощници (*Слана Юнак, Снигна Юнак*) или победата над него? Според песенните текстове божествата са тези, които изискват ежегодна почит чрез колене на курбан. Пак те са тези, които в навечерието на своя личен ден изпращат свои вестители да напомнят на хората за предстоящото им задължение. А когато хората съзнателно пренебрегват Бога, той ги наказва със суша, студове, безплодие. След курбан на съответния личен ден, отношенията божества – хора отново се нормализират. Единствено курбанът за *Водна бога* на

Пазир ден е по искане не на божеството, както е в другите лични дни, а по заповед на земно същество – владетеля.

Много особен е статутът на юдите в празничния календар на *Веда Словена*, представени без изключение като помощнички на честването божество. С изключение на *Мръсните дене*, където юдите са споменати като общност от същества, която разнася злини, като по този начин изпълнява волята на разгневения *Сива Бога*, в останалите лични дни участието на юди е поединично и те са поименно споменати – *Кали Баваница* или *Филка Милушка* (*Угавита дене*), *Гора Юда баш чобанка* (*Сириин-денъ*), *Димна Юда Самувила* – персонификация на въздухообразната стихия (*Витин-денъ*), *Друида* (*Енювъ-денъ=Греювъ денъ*). Фактът, че два от включените в календара лични дни (*Гроздин-ден* и *Ладов ден*) са наименувани на юди (*Гроздица Самудива*, *Лада Юда*) свидетелства за високия статут на юдите в йерархията на небесния пантеон и за това, че в благодеянията си спрямо земните обитатели те са сходни с боговете. Повод за размисъл е фактът, че личният ден *Гроздин ден* не е посветен и наименуван на чествания пак тогава *Рую Бога*, а на негова служителка, което може би означава, че значимостта на лозата се оценява по-високо от тази на виното в земни условия. А може и да е отглас от властови трансформации в небесния пантеон, когато юдите, преди да станат „богови изметчий“, са били божества, както твърдят „толкуванията“ към песните: „Бървица месецъ: определен билъ за празнуване на Бърва Юда. Бърва Юда: била Богица на небето и съдила на пролетъта“ (Веркович 1881: 225). „Първа юда била Богине на небето; била мома от която и слънце греело, после станала звезда. Първи месецъ бил определенъ въ празднувание на Първа Богине“ (Веркович 1881: 245). *Дургана/Дурга Юда Самувила/Друида* също била „богине на небето“ (Веркович 1881: 244, 290). За равнопоставеност по функции (*Първа Юда=Първа Богине*) говори и фактът, че на немалко лични дни (*Грозден ден*) се правят два курбана – на божеството и на юдата (Веркович 1881: 325-327). Песните, изпълнявани на *Ладов ден*, когато молбите на *Лазар* са отправени към *Росна Бога*, възпяват 70 крале като пример за подражание, а той е: „И на Юди курбанъ колеть“ (Веркович 1881: 328).

Освен юди, след тяхното детрониране като божества, съвкупността от Божии служители включва няколко поименно споменати юнаци, които са своеобразно въплъщение на природни обекти и стихии (*Слана юнак*, слуга на *Снигна Бога*, който пък е слуга на *Зимна Бога*; *Слънцето* и *Слънчовата стара майка*; *Зарев юнак=стари ветар*; *Лазар* – застъпник на растителния свят); персонификация на абстрактни понятия с конкретен резултат като победата над злото (*юнак Гиорги*, *свети Георги*); персонификация на т.нар. в митологията „културни герои“ (*чобаните Ноню юнак* и *Круна юнак*, *Витна юнак-жетвар*, *Драве/Дривенъ юнак* – изнамерил ралото, *Крали Марко* – пренесъл от небесното „бахче“ на земята три лози, дадени му от *Гроздица Самудива*, за да сее лозе, да бере грозде и да прави вино; *Колчу юнак*, донесъл знания и умения на хората за корабостроителството и корабоплаването).

При юнаците специално обговаряне заслужава техният произход. Някои от тях са синове на божества. *Колчу юнак* е син на *Кураба Бога*. Други явно са деградирани божества, какъвто е случаят с *Витна*, представен в едни песни като Бог на жетвата, в други – като юнак-жетвар, окичен със сърпове. Трети като *Драве юнак* имат земен произход и са представители на предишен етап (*диви люде подивени*) от антропогенезиса, издигнали се до създатели на цивилизационни ценности чрез пребиваването си на небето като Божии слуги –

получатели на определени знания. Към тази група на земни същества от предходен расов тип спада и *Крали Марко*. Впечатляващ е и фактът, че в някои случаи тези юнаци са наши царе (*Дривен, Круна*), които след идването си тук от небето или от други земни предели разгръщат своите цивилизаторски умения.

В тази класификация на деятели – посредници някак самотно се откроява лястовицата (*Леста, лестувица, пеперица*), прелетна птица, която според текстовете на песните, посветени на *Лестувичин ден*, осъществява връзката между изходната и новоусвоената земя, между предци и потомци. Същевременно тя е и знак за сезонни промени.

Какво ни разкрива наименоването на личните дни, включени в календара на *Веда Словена*, за почитта към жизнепорождащите, жизнеутвърждаващи и жизнеподдържащи сили? От това, че имаме празници, носещи имената на богове (*Коледа, Сива/Сурва, Власа*), празници с имена на юди (*Гроздин, Ладов*), празници с имена на юнаци, персонифицирани природни стихии или културни дейности (*Витна, Зарев, Греюв*) би могло да се изрази допускането, че те свидетелстват за развитие на празничната почит, чиито етапи очертават пътя от почит спрямо стихията към почитане на божеството, което я възплъщава и управлява. Ако това е доказателство за постъпателните, диахронни промени в календара, то наличието на следи от различните етапи е доказателство за реалното му функциониране, което позволява синхронното проявление на различни хронологични равнища.

Курбанът – средоточие на календарния празник

Общуването с Боговете във *Веда Словена* се осъществява с посредничеството на курбан. Като време (съответният личен ден), вид (кръвен, безкръвен), брой и особености на обречените животни, начин на тяхното добиване (чрез лов, чрез отглеждане), начин на приготвяне и изяждане на курбана, този задължителен за всеки празник жест към съответния Бог е израз на документираните в специална книга отношения между хората и техните небесни покровители. Споменатата книга, наречена *Ясна*, а понякога и *Вета*, „съдържела песните, които пели нашите дедове, когато колели курбането на Боговете“ (Веркович 1881: 390). Според „толкуванията“ „Ясна книга: значи най-свята“ (Веркович 1881: 225), а в текста на песните това е книгата, на която *Стара майка* или *Първа юда*³⁹ се позовават, за да обявят настъпването на съответните лични дни. Напомнянето или уточняването на подробностите обикновено е в писмен вид, под формата на „бела книга, царну писму“ (Веркович 1881: 1). Божествата (*Вишну, Власа, Масина*) лично предават на избран от тях представител на човешкия род знания и умения за стопанска дейност, управление и свещенодействие, а за да не се забравя божественото участие в резултатната земна дейност, те изпращат своя ученик с устно напътствие и/или с копие от спомената вече *Ясна книга*. Вероятно няма да сме далеч от истината, ако допуснем, че песните от том втори на *Веда Словена*, които съпровождат всички действия по подготовката и принасянето на курбан, са наследени от онзи „препис“ на *Ясна книга*, който *Има царе*, цар на нашите дедове, донася от небето. Самата празнична практика

³⁹ В песните, пети на *Ладов ден*, бегло се споменава, че *70 крале* колят курбан на Юдите: „Чи си пееть ясна книга,/Що е нема на земета!“ (Веркович 1881: 382).

пази и възпроизвежда почитта към книгата, като осигурява „присъствието ѝ“ при коленето на курбан⁴⁰ (Веркович 1881: 442).

Според песните, изпълнявани на съответния личен ден, самият Бог, на когото е посветен поименният празник, е този, който изисква курбан и следи за това, дали ще го получи. Подходящ пример е небесният покровител на воловете *Власа Бога*: „Я ми Бога заръчель:/Лу кой ми курбанъ коле,/Та му прави личень-день/Личень-день Власинъ-день,/Кушере му са припълнила:/(...)/Я кой му курбанъ ни коле,/Ни му прави Личень-день/Личень-день Власинъ-день,/Въ кушере му девендесе вола/Девендесе вола девендесе крави,/Ду година му единица!“ (Веркович 1881: 146). Съобразно това дали му се коли курбан или не, Богът отпуска благополучие или го отнема, помага или наказва, ограничава действието на злите сили или ги оставя да вредят⁴¹.

Във времето, отредено за негов личен празник, съответният Бог слиза на земята, отсяда на определено място (в гора/планина/Бела гора,Белита/, в пещера, под дърво, до бял кладенец), откъдето „чини сиир“ „кой му юнакъ курбанъ коле,/кой му лови дребна лова/Дребна лова бели пилци,/та ги на майка носи./да ги готви бадна вечере,/да си гости старъ бабайку/Старъ бабайку на трапеза“ (Веркович 1881: 2). Когато е зачетен според предписанията на *Ясна книга*, Богът тръгва, „та си шета пу земета“ от град на град, от село на село, от къща на къща, а личното му присъствие е гаранция за божествена щедрост: „Вутре си е Бадень вечерь./Дурь да изгрее ясну сланце/Сасъ сланце личень-день/Личень день Коледовъ день./Коледа Бога на земета,/Златна си тоега носи,/Та си шета пу земета“ (Веркович 1881: 1).

Богът очаква курбан от обдарения човек, а той е цар, земен владетел и негов ученик, който трябва да предаде знанията си на хората и да ги научи правилно да общуват с небесните сили. За разлика от песенните текстове, където подробно, нагледно и чрез повторение е описан зададеният свише образец, празничната практика, описана бегло в обяснителните бележки към песните, представя нещата от гледна точка на човека и то на запознатия с божествените истини човек. И този човек в българска среда петдесет-сто години преди записа на песните, а и в самото време на тяхното записване (края на XIX век) отдава дължимото на старозаветните си божества чрез курбани, както общоселски, така и домашни. Селският курбан се прави със средства, събрани от всички. Приготвя се на едно място в селището или сред природата. Той е израз на колективната почит и благодарност към съответното божество. Докато домашният курбан е израз на лични отношения между божеството и човека, представящ определен дом и семейство.

В някои от изпълняваните на съответния личен ден песни, а именно на *Коледов ден*, *Суров ден*, *Угавита дене*, *Банин ден* се споменава *Бадень вечерь*. Срещат се няколко фонетични варианта на този израз: *Бадень вечерь*, *Бадна вечере*, *Бадница*, *Бъдень вечерь* (Веркович 1881: 1, 2, 10, 95, 100). В песенните текстове изразът е подчертан допълнително чрез определение, заимствано от името на самия личен ден: „Та ти е личень-день,/Личень-день Коледовъ день, /Стара майка бъдникъ готви,/ Бъдникъ ти Коледникъ“ (Веркович 1881: 549); „Че е вече сурва година/Сурва година Суровъ день/Суровъ день Сурувакъ день./Ду вечере

⁴⁰ „Дохождалъ хожета отъ селото съсъ книга в роката му; кметътъ закалалъ един овень, а хожета отварелъ книгата и момите пеяли следующата песна“ (Веркович 1881: 442).

⁴¹ „Тога верували, че вървели по кашите Юди, които ги прашал Бог да *правет* на човеците секакво зло“ (Веркович 1881: 79).

Суровъ Бадникъ/Суровъ Бадникъ и Бадница“ (Веркович 1881: 95). Всъщност *бадникъ/бъдница* е храната, която се поднася на Бога: „Чи ша дойде Сива Бога/да си седне на йогнище,/На йогнище на трапеза,/на трапеза на вечере,/Да вечере Суровъ Бадникъ,/Суровъ Бадникъ и Бадница: (Веркович 1881: 100). *Бъдница*, предназначена за *Игна Бога*, се споменава в песните, изпълнявани на *Угавита дене*: „Самъ е царе *палитъ*,/Палит си е на Игна Бога,/Та му курбанъ коле/Деветъ ювна се факлати,/Моми си курбанъ сечеме,/Та си готвиме манже **бъдница**/Дуръ са ѝ йоганъ сейналь/Па са гозба гостиме,/Бога си фала фалиме!“ (Веркович 1881: 235). В песни, включени в първата притурка и отнесени в обяснителните бележки към Гергювден, който в песенния текст е представен с уточнението: „Личенъ-день Гергюв-день,/Гергюв-день Суровъ-день,/Суровъ-день Летовъ-день“ (Веркович 1881: 461), се споменава за *бъдница*, посветена на *Лета Бога*: „Бабайку ми на край земе,/Бабайку ми курбанъ колелъ,/Курбанъ колелъ суре агне,/Курбанъ му на Лета Бога,/Малка гу мома готвила,/Готвила гу **ясна вечере**,/**Ясна вечере бъдница**;/Бабайку и фафъ бахчету,/копра си билька набралъ/Та си на мома подаде,/Мома си вечере мренива./(...)/Та си е вечере бъдница,/Бъдница още мреница“ (Веркович 1881: 472; пак там: 488). *Личен ден* *Банин ден* е празник, за който се споменава само в текста на песента „Орпю са жени за мома Врида дъщеря на Юдна краля“ и който също се отбелязва с *бъдник*, определян като *силен*: „Да си ти майка готви/Вечере, сину, силенъ ти бъдникъ“ (Веркович 1881: 564).

Какво точно означава *Баден/Бъден вечер/Бъдница*, определян допълнително като *Коледникъ*, *Суров*, *силен*, *ясна вечере*, *бъдница-мреница*? Ето какво според обяснението на песнопевците означава *Суровъ Бадникъ*:

Старийтъ кмета срукувалъ сичките старци от селото, та хми давал от дървата, които донели момите и хме зарачелъ, когато зайде сланцето да навалетъ оганъ на огнището, на което огнище да седи старецътъ от къщата дуръ да изгрее зорницата, и да чува добре да не изгасне оганътъ, а момите да зговетъ вечерята, която била печени чисти пити пресни, кукошки и баници и ги назовавали с едно имя „*Суровъ Бадникъ*“. Когато вейке зготвювали Бадникътъ, турели трапезата до огнището и на трапезата Бадникътъ, но никой не седнувалъ да вечеря дуръ да изгрее зорницата, защото верували, че презъ нъщя дохождал Господъ и като поседевалъ на огнището, седнувалъ на трапезата и вечерелъ от Бъдникътъ; трапезата чувалъ старецътъ дуръ да са просъмне: тога момите влизали в худаята гдето бил Бъдникътъ и запевали“ (Веркович 1881: 105).

Бъдникът-Коледник, който включва набор от определени храни – пресни пити, баници и кокошки, се приготвя на огън, запален от обредно събрани и раздадени дърва, поддържан от старец от запалването му вечерта до изгряването на зорницата. Храната се приготвя през нощта от моми. Трапезата с бъдника е за Бога, който посещава дома до изгрева на зорницата. За да няма посегателства върху реда, старецътъ пази трапезата. Хората вкусват от бъдника едва след като Бог е вечерял (Веркович 1881: 10, 14, 17, 18, 21).

Във *Веда Словена* се откриват две „толкувания“: „Бъдница: вечеря определена за празник на голям ден“; „Бъдникъ: вечеря, която готвили особно на големите празници“ (Веркович 1881: 578, 582). И така *бъдницата* (трапеза, предназначена и почетена от Бог) е домашен курбан, който е в основата на класификацията на празниците на големи и малки. Тя еднозначно се свързва с големите празници, а те, за пазителите на традицията, отразена във *Веда Словена*, са *Коледов ден*, *Суров/Сурувак ден*, *Гергюв* или *Летов ден*. Що се отнася до споменатия в

песните *Банин ден*, който не е включен в календара, той очевидно е пример за промени в празнуването, водещи до отпадане на някои лични дни. На всичките останали лични дни от празничния календар на *Веда Словена* се споменават само курбани. Ако под курбан се разбира коленето на обречено животно, то всеки Бъдник включва курбан, но не всеки курбан е *Бъдна вечере*.

И още една подробност се откроява както в песенните текстове, задаващи образа на празнуване, така и в празничната практика – във времето на съответния личен ден може да има повече от един курбан. Вторият курбан е посветен на същества, които действат от името на честваните божества – *Първа Юда* или *Жива Юда*, *Слънцето*, *Земледел*, *Водин юнак*, *Слана юнак*. На *Суров ден* освен *Суровъ Бадникъ*, приготвян от всеки на домашното огнище (Веркович 1881: 105), се споменава за курбан, който по своя характер е общоселски: „Когато са събирали юнаците в къщата, гдето свършавали празникътъ и колели курбанътъ, та са гощавали, старецътъ хми зевалъ борната и я запалелъ от огнището, на което огънътъ не изгасналь“ (Веркович 1881: 113). Това е курбанът, посветен на *Сива Бога*. През този личен ден обаче се коли още един курбан, посветен на юдата (*Първа Юда*), известила настъпването на *Суров ден*. Участва същият старец, но курбанът (три черни кокошки), се коли извън дома и извън селището – в пещера, където според народната вяра „седела Първа Юда“ (Веркович 1881: 116). В текста на песните, изпълнявани на *Вишин ден*, също се пее за два курбана, единият от които е посветен на *Йогне Бога*, а другият на неговия помощник *Ясното слънце* (Веркович 1881: 293-294). Песните, изпълнявани на *Гроздин ден*, споменават два курбана – за *Гроздица Самувил* и за *Рую Боже* (Веркович 1881: 326). *Пазир ден* обаче дава пример за втори курбан, посветен едновременно на божество (*Водна Бога*) и на човека (*млада цар*), осъществил божествен промисъл чрез организираното от него преселение (Веркович 1881: 336, 352-353). Следи от практика с обратна насоченост, при която човешкото същество е жертвата, се откриват в *Изочна дене*, когато се правят два курбана – за *Дъжна Бога* с цел предпазване от засушаване и за *Йогне Бога* след успешната жетва. Курбанът на *Дъжна Бога*, който отразява празничната практика от XIX век, е „малка мома кръгло сираче“, разведано от къща в къща и обливано с вода – действие, заменило давенето като начин за изпращане на жертвата при Бога, който задържа небесните напоителни води (Веркович 1881: 319, 323).

За общия курбан се колят обикновено от едно до девет животни, но най-честият брой е три – овни, крави, юници, кокошки, гълъбчета. Курбанът, който се коли въщи, се състои от едно обречено животно. Изборът на животните, които се поднасят курбан на Божество или на Богов сружител, не е случаен. Агнето без изключение е *сур*, но е и едно на майка (Веркович 1881: 293-294), инчетата (юници) трябва да са *най-харните*, овните – *факлати* или *руди*, кравите „елуви“, птиците с определен цвят – *бели пилци*, *църну пиле*, *ясно пиле*, *сиво голабче*, рибата – *пресноводна*, ловена в реката, за разлика от възпятата в песните на *Колчув ден перка риба* (Веркович 1881: 145, 148, 152, 153).

В изключително редки случаи се споменава названието на обредното ястие, неговият състав, начинът му на приготвяне. Курбанът на *Коледовъ день* включва както месо от птици, придобити чрез обреден лов в навечерието на празника, така и месо от питомни животни. Най-общо е загатнато, че хванатите в гората две-три пилета „ги готвили със кукошки или овни“ (Веркович 1881: 10). Ястието, което на *Масин ден* се поднася на *Лета Бога*, е „царанъ пуйникъ“ (Веркович 1881: 202, 206). От споменатите в песните, а и в пояснителните

бележки подробности относно подготовката и приготвянето на курбана, се разбира, че след обредното колене следва разчленяване на животното. За разлика от известните ни по етнографски извори примери, където запазването на целостта на обреченото животно при готвенето му е обредна норма (например при гергьовското агне), тук животното се сече „залук пу залук“, т.е. на хапки.

Трапезата по време на личните дни освен курбана включва и принос от храни със животински и растителен произход. На *Сирин ден* се раздават колаци и сирене: „Моми носетъ чисти колаци./ На кулаци пресну сирене./ Та подаватъ и са гостетъ“ (Веркович 1881: 264). На *Гергювъ день* в описанието на празненството не се споменава никакъв курбан, а в песента се пее само за принос от *цветен леп/цветен кулак*: „На Гиорги си кулакъ месишъ./ Фафъ кулакъ бели цвете/Та ми стоиш на реката./ Цветенъ кулакъ подавашъ./ Чи е Георги мощне юнакъ“ (Веркович 1881: 267). Приносът може да бъде също от тестени изделия с други наименования. Подробно описаният *Суровъ Бадникъ* включва „печени чисти пити пресни“, както и баници (Веркович 1881: 105). На *Масин ден* също се споменава за принос от „чисти пити“, които освен че са пресни (т.е. неквасени), са замесени от 9 моми (Веркович 1881: 213). Връзката девет моми-обреден хляб се открива и в обичаите при изпращане на дете в училище. Тогава майката на ученика раздава в края на първия учебен ден на деветте моми, които са го водили и върнали от училището, девет *питички* (Веркович 1881: 390). На личните дене (*Витинъ день*, *Дравинъ день*), с които се отбелязва края на жетвата и вършитбата, приносът е от варена пшеница: „Малки са моми фъ къщи./ Бела си пшеница варетъ./ Сега са вече задали./ На трапеза си **пшеница** подават“ (Веркович 1881: 308. Вж. също пак там: 274). Според някои подробности относно приготвянето на зърнен принос, пшеницата, освен че е бела, е подсладена с мед.

Исклучителна, но премълчавана при описанието на обредния кулинарен код в познатата ни българска традиционна празнична практика, е ролята на подправките и по-точно на една от тях, спомената по повод на курбана, колена на *Масинъ день*. „Урпица: билка миризлива, която излева най-напрешъ пролетъта и когато я видетъ, човеците казуват, че е вейке пролет“ (Веркович 1881: 225). В бележките към *Лестувичин ден* е уточнено: „Куприца: билка миризлива, копаръ“ (Веркович 1881: 183), а от песните се разбира, че тя расте само на „край земе“, откъдето са се преселили празнуващите и че може да бъде донесена от лястувицата като размяна на дарове между преселниците и техните роднини (майка, брат, сестра), останали в родното място⁴². Без *куприца* курбанът не се приема от Бога. Което означава, че истински значим и ценен принос е билката, защото вероятно именно чрез нея се постига връзка и единение с божествата и отвъдния свят.

Местата за колене на курбана не са случайно избрани. Това са местата, където отсяда или през които минава божеството на земята през личния си ден, а също така и местата, които онагледяват спомена за божествената помощ, получена в

⁴² Тази размяна на дарове (оставяш мартеница под камък и вместо „белу сукну и царвено“ намиращ китка копър), която в песента е ставала с посредничеството на прелетната птица, а в обряда чрез мома, е проследима и в текста на обясненията. По-съществено е това, че курбанът, който се готви от майката във всяка къща, задължително трябва да съдържа подправката копър, поставена до камъка, под който е мартеницата: „при него турели и една миризлива китка, копрец назоваема, която китка зевала майката на детето и от нея турела в манджите, които са готвили на курбанете“ (Веркович 1881: 170).

моменти на изпитание. Сред „толкуванията“ в том втори на *Веда Словена* е вписана думата „Дрина: място, гдето колеть курбането“ (Веркович 1881: 162). Първото по значимост и най-често споменавано в песните, а и в описанието на празничната практика място, е *къщата*, която не е случайно избрана, а е къщата на кмета (*Коледов ден*), на старец или на най-стария селянин (*Суров ден*, *Угавита дене*), на *сайбийката* (*Мръсни дене*). Местата извън дома и селището, които функционално съответстват на пространството, наречено *дрина*, са *гората* (*Суров ден*, *Масин ден*), *пещерата* (*Власов ден*, *Първин ден*), *реката* (*Пазир ден*, *Колчув ден*). Като места на подготвителни съпътстващи дейности или на заключителни веселби са посочени още *пасището*, *кошарата*, *градината* (*бахчето*) (Веркович 1881: 86, 100, 105, 113, 114, 122, 124, 152, 159, 184, 194, 230, 237, 259, 328, 354, 413, 429). В обредната практика уточненията за мястото, където се коли курбанът, са обвързани с пространствени подробности от типа: извън село, под дърво, в „подножието на гората“⁴³, в гора край пещера, на огнището (Веркович 1881: 238, 259, 562).

Преди обаче да се стигне до коленето, има поредица от предварителни дейности в дома и селището, в гората и на пасището, които се отнасят до набавянето на жертвените животни и тяхното превръщане в курбан. Местата извън селището, когато там се коли и приготвя курбанът, са и места за обща трапеза, на която са поканени или без покана пристигат всички. Вкусването от общоселския курбан, дори когато той се прави в наречената за това къща, е задължителен: „...имали хадетъ първо секой единъ утиваль в къщата гдето са готвила рибата, коя то фащаль кметътъ, и като яли от нея малко колко за накусъ, утивали дома си...“ (Веркович 1881: 365). Домът като *дрина* също предполага споделяне на трапезата с домашния курбан – било с Божества (както е на *Коледов ден*), било с хора. Във втория случай стопаните канят или неуточнен брой сътрапезници (*Колчув ден*), или съобразно традиционните предписания – гости от три къщи (*Мръсни дене*).

Времето за коленето на курбана, неговото приготвяне и „накусване“ също не е произволно избрано, а е съобразено с прехода от тъмнина към първопоявата на светлина от небесно светило – *Зорницата* и/или *Слънцето*. В средата, която опазва и пренася във времето ценностите на *Веда Словена*, празничната практика изисква курбанът (за *Лета Бога*) да се коли преди изгрев слънце (Веркович 1881: 428, 562).

На кого традицията във *Веда Словена* поверява коленето на предназначенията за божествата животни? Поemanето на подобна обредна роля е съобразено със социалния статус на различните полово-възрастови групи. В традиционното общество най-престижно място в социалната йерархия има възрастният мъж. Той придобива допълнителна тежест, ако е овластен (кмет, духовно лице). В този смисъл съвсем логично е коленето на курбана да бъде поверено на старец (*Лестувичин ден*), най-стария селянин (*Угавита дене*), кмета (*Еньовъ день*) (Веркович 1881: 176, 178, 238, 530). При част от личните дни, вписани в календара на *Веда Словена*, коленето на курбана е задължение на моми, от три до седем на брой. Съгласно подробностите от *Витин ден*, момите, включени в този колективен обреден персонаж, трябва да отговарят на определени условия: „Три ми моми пратите/ Фафъ гората фъ планината,/Три са моми утъ три

⁴³ Природата в битността ѝ на растителен свят в обредността на *Веда Словена* е представена от гората и самотното дърво („едно дърво“, под което се коли курбан), както и от цветята, билките и тревите, които се използват като подправки (трендафил, бели китки, куприца, цветя за замесване на „цветен леп“ за кичете на „уралото“) (Веркович 1881: 266, 298, 314).

майки,/Сека мома една на майка,/Да ми колетъ три ювна/Три ювна и ругати;/Язъ хми баксишъ давамъ/Три ми сърпа позлатени“ (Векрович 1881: 269-270. Вж. още пак там: 259, 562). Има обаче и пример за разпределение на задълженията между представителите на споменатите две полово-възрастови групи⁴⁴. Особеност на традициите, отразени във *Веда Словена*, е коленето на курбан от дете. Когато тръгва на училище, то коли курбан три черни кокошки (Веркович 1881: 383).

Традиционният регламент за време се разпростира и върху паленето на огъня, на който се приготвя курбанът. Впрочем в действие влизат два типа огън. Единият е незагасналият, поддържащият, отговорящ на идеята за вечния огън, а другият е специално пален за курбана на съответния личен ден, при това от упълномощено за това обредно лице. Такъв огън без изключение се пали „скришно“ „тайно“, а в някои случаи има забрана да се гледа, докато гори.

Суровъ день е изключително интересен с това, че на този личен ден влизат в действие и двата типа огън. Общият курбан се коли и приготвя в къщата на старец, на огнище, „на което оганът не изгасналь“. Нещо повече. Точно от това огнище чрез запалването на борини, огънят, наречен „Ясенъ оганъ“, се разнася от момци по домовете, където „навалетъ дома си изново оганъ“. Огънят, наричан „ясенъ“ или „блесавъ“, е бил възприеман като свят (Веркович 1881: 111-113). Пазен на едно място (от старец), той е бил използван за подновяване на огъня във всички останали домове, на чиито огнища е бил колен и приготвян домашният курбан. Огънят, който на *Суровъ день* се пали във всяка къща, използва специално събрани от младите в гората и разпределени (от старят кмет) между всички старци от селото дърва. Старецът пали огъня в домашното огнище „когато зайде сънцето“, той го поддържа и пази „дур да изгрее зорницата“. Времето от скриването на слънцето докато „просъмне“ с изгрева на зорницата, е време, през което Бъдника се готви (от моми) и Господ се гощава (Веркович 1881: 100, 105).

Примери за тайнственост при паленето на огън извън домашни условия за общоселищен курбан се откриват в описанията на няколко празника. На *Масин ден* според един от песнопевците курбанът се коли на полето, в „поднозието на гората“, от много моми, но огънят се пали от „три моми кришомъ да ги не види някой навалели огънътъ под казанете и са скривали въ гората; другите моми подстикали огънътъ и играели около казанете, та пеели...“ (Веркович 1881: 200). Пак на *Масин ден*, но според друг певец, огънят за курбана се палел от „една малка мома много тайно, никой да не знаел, (...)“, а други моми, подвързани съ очите, за да не гледатъ, играли хоро около казанете и испевали следующата песна“ (Веркович 1881: 226). *Угавита дене* прави впечатление със специалното название *Палит*, което традицията дава на стария селянин, който коли курбана и пали огъня за неговото приготвяне. Изпълнението на обредната роля изисква съответната дегизировка: „Старийтъ селенинъ Палитъ назоваемъ припасуваль са съ едно чисто платно и турелъ дърва та на огънътъ“, след което заставял момите-помощнички (те са присъствали на коленето на животното от същия стар селянин, след което го секат „залогъ по залогъ“ и го готвят) да излязат и „кришомъ турелъ оганъ и са запалели дървата“. Впечатляващо е обяснението, което Палитът дава на момите: „хми казуваль, че самъ Богъ повелил на слънце-

⁴⁴ Най-старият човек в селото дава обречените за курбан на *Лета Бога* три кокошки на моми, които ги колят в определено време (преди изгрев слънце) и на определено място (под дърво) (Веркович 1881: 562).

то какъ си грее да запали огъня“ (Веркович 1881: 238). Тази „благородна лъжа“ би могла да се тълкува като опит за опазване на една разколебана вяра. Тя свидетелства още за опазени жречески функции и роли, които владеят знания за това как нещата могат да изглеждат с божествен произход в свят, отдавна отграничен от божествата. Тук по всяка вероятност ролята на техен заместител е поела *Ясна книга* с наизустените, устно предавани от поколение на поколение нейни послания.

Празникът – последователност от значещи обредни действия

„Сценарият“, по който се отбелязват включените в календара на *Веда Словена лични дне*, предполага поредица от обредни действия в изпълнение на утвърдени от традицията обредни лица, които влизат в ролята на божества, божии помощници и обдарени хора. Като времетраене тези обредни действия обхващат навечерието на празника и същинския празник, който е с продължителност един, три (*Първин ден*, *Масин ден*) или няколко дни (*Мръсни дне*). Празничното време започва да тече от ранни зори с изгрева на Зорницата или на Слънцето. Неговият край най-общо се свързва с настъпването на тъмнината, като в едни случаи последните действия продължават вечерта до 7-8 часа (*Сировъ денъ*), а в други – до „два часа през нъщя“ (*Коледовъ денъ*).

Навечерието обхваща деня и нощта преди личния ден и започва да тече от момента, в който общността е известена за предстоящото празнично събитие. В песенните текстове носител на **известие** са юдите, които се позовават на *Ясна книга*, а в празничната практика тяхната роля без изключение се поема от моми. Чрез обхождане на селото с подходяща за целта песен, те обявяват идването на личния ден. Това според представата на празнуващите означава, че Божеството вече е слязло на земята, установило се е на избрано от него място (най-често пещера в съседство с кладенец, разположени в гора) и следи отблизо подготовката за почитта, която хората му дължат и която изразяват на личния му ден.

От гледна точка на празнуващата общност подготовката за личния ден започва с **поемането на обредните роли** (старец, старица, моми, юнаци, деца), разпределянето на задачите и заемането на отредените им от традицията места: събират се в една къща, от която тръгват (да обхождат къща по къща, като разнасят „блесав огън“) и в която се връщат; събират се в една къща от където тръгват (към гората, пещерата, реката), за да се отдалечат или скрият, след което да се появят отново, носейки очакваните дарове (светлина, лечебни билки, подправки за обредна храна, жертвени животни). При някои празници навечерието е и времето, когато се разпределят, разнасят и раздават дарове – дърва от гората на *Коледов ден*, връвчица от бял и червен конец на *Лестувичин ден*, която се връзва на дясната ръка на дете; билки от гората, събрани от стара жена.

Влизането в обредна роля предполага и определено „дегизиране“ чрез облекло, накити и носене/ползване на определени атрибути. Това преобразяване на участниците в обредните действия е белго споменато като обличане в „най-харни“ дрехи и окичване с „бели китки“ (Веркович 1881: 237).

Скромнен е и реквизитът – знак за обредна овластеност, посветеност или щедрост: тояга (*златна тоега*), книга (*китан*), борина, конец (*бело и цървено конче*), китка (*куприца*, *бела китка дреничева*), чаша, камък, кавал, рало (*урало*),

курабче (дърво с подобна на кораб форма, с което кметът лови риба на *Колчув ден*), оръжия.

Дотолкова, доколкото курбанът е средството за изразяване на благодарност към божеството, навечерието е времето за извършване на най-значимите подготвителни дейности: придобиването на жертвени животни чрез лов или чрез докарването им от пасището/гората/кошарата до мястото на обредното жертвоприношение. Всъщност измолването на благополучие от съответното божество, което е цел на празнуването от човешка гледна точка, зависи от правилното, съблюдаващо традицията приготвяне на курбана – от начина на колене, разчленяване, използване на специална билка, през начина на палене и поддържане на огъня, до слагането на трапезата и спазването на реда за сядане на нея. На този подготвителен етап се изявяват ролите организатор на курбана (старец); ловец/скотовъдец, доставящ животните (юнаци, момци, моми); колец (старец, моми); палит (старец, мома, моми); готвач (моми); подреждащ трапезата (моми); пазач на трапезата (старец).

Празнуването на самия *личен ден*, независимо от това на кого е посветен, е доста еднотипно. Всяка дейност без изключение има песенен съпровод, а личният ден започва с **посрещане** на Бога и по-точно на неговата персонификация (старецът с тоягата на *Коледов ден*, старият мъж от пещерата, накичен с бели китки, одухотворени небесни светила – Зорницата и най-вече Слънцето). В една от версиите за празнуване на *Масинъ денъ* „утринта преди да изгрее слънцето пред зорницата моми ходели в гората и чакали пролетта“ (Веркович 1881: 230). Ето и пример за посрещане на *Лета Бога* на *Първин ден*, където природната среда е представена от градина: „три моми още предъ слънцето ходили въ някое бахче, и стоели под триндафилтъ и испевали следующата песна“ (Веркович 1881: 184). За идентифицирането на *Лета бога* със слънцето свидетелстват и песните от първата притурка, посветени на лятото: „Като закалалъ кметътъ и трите голабчета и испевала момата горнята песна рано предъ слънцето, когато щело да изгрея слънцето, сичките си подигали роките каде небето и ги удрели от радостъ че е слънцето изгрело“ (Веркович 1881: 428). Второто действие на този обред предвижда след посрещането на слънцето най-старият от кметовете, който бил „най-харно пременен“, **да се скрие** в пещера. Той е последван от мома, която бере китки в гората и го закичва с тях. Следва **появата**, като развързка на очакванията: „Старецътъ заедно с момата слевалъ тамо гдето колели курбанътъ; старецътъ билъ накиченъ съсь бели цвете, които му ги набрала момата; щом го видели селените паднували на земята, та му селемъ давали“ (Веркович 1881: 436).

Следващ отговорен момент от празничния сценарий е **гощаването** на божеството. В негова чест на големите празници (*Коледовъ денъ*, *Суровъ денъ*) се слага т.нар. „Бъдна вечере“. В обредността ролята на Бога е поета отново от възрастен мъж: „дохождало едно старо дедо и седнувало на трапезата, та давало на сайбията една тоега; сайбията ударювалъ три пътя трапезата съсь тоегата и после зафащали да вечеретъ“ (Веркович 1881: 21). Споменатата в песните „златна тоега“ е божествен дар, а докосването с нея носи не символично, а реално благополучие, онагледено чрез трапезата.

Отбелязването на личните дни включва и **разпределяне на божествените дарове между присъстващите**: „ясенъ оганъ“, „блесав оганъ“, цветя от „бели китки“; стръкчета от „куприца“ – билката, която лястовицата носи от *Край земе*; лековити билки, варено жито, риба, придобита чрез обреден риболов. (Веркович 1881: 13, 157, 439, 530).

Обхождането на къщите е начин за приобщаване на цялата общност към празника, а целта на подобно обредно действие, поверено на коледари сурвакари, е разнасяне на божествения благослов сред всички. „На день на Коледовъ день децата коледували по къщите, а моми ходейки съсъ техъ пеели следующата песна“ (Веркович 1881: 30. Вж. също пак там: 37). На *Суровъ день* деца обикалят домовете, прославяйки с песен „Сурва Бога и Сурица“. При това обхождане те извършват кръгово движение като тръгват от къщата на стареца и се връщат пак там. Междувременно песенният текст ги представя като пратеници на слънцето: „Изгрелу е ясну сланце,/Сасъ сланце Личенъ день,/Личенъ день Суровъ день,/Та си собра малки деца/Малки деца, малки моми,/Та ги прати да суруватъ/ Да суруватъ и да пеетъ“ (Веркович 1881: 119. Вж. също пак там: 120-122).

Веселието е логичният завършек на всеки личен ден. Хорото е единствената споменавана форма на изява в този етап на празнуването. На него се хващат моми и момчета. Ако се вгледаме в неговото времетраене, в мястото и начина на изпълнение, ще стигнем до извода, че това не е освободено от обредни внушения развлечение, а норма за празничен завършек. „Утринъта на Сурвакъ день съберали са момчета и момите на едно широко място, играели хоро и пеели“ (Веркович 1881: 114). Това хоро продължава (без прекъсване?) до вечерта и приключва с курбан, посветен на юдата-Божия вестителка: „Като играели хоро до вечеръта до 7-8 часътъ, момчетата съсъ момите фащали за рока-та старецътъ и отхождали в една пещера, где то верували, че седела Първа Юда, която известила празникътъ; на нея заколювали курбанъ три църни кукошки и момите пеели“ (Веркович 1881: 116). Тази сцена е особено показателна. Краят, който по смисъл е **изпращане на божеството**, се връща към началото, отбелязва го и подчертава значимостта на **божествената поява**. Почитта се насочва не само към честваната в момента божествена сила (персонифицирана чрез утвърдено от традицията обредно лице), но и към предхождащите я равнища и персонификации. Общността подчертава уважението си към миналото било като божествен пантеон, било като човешка възрастова промяна. Много символика има във факта, че именно младите отвеждат *стареца* в пещерата на *Първа Юда*. И това е символиката на приемствеността – в божествен и социален план. Със средствата на хореографията тази символика е изречена и чрез хорото, което се играе на *Коледовъ день*: „Децата като изходювали кашите и коледували, тога са събирали момчетата и момите, та играели опако хоро и пеели следующата песна до два часа презъ нъщя” (Веркович 1881: 37). Опако хоро означава такова, чието движение е обратно на движението на нормалното хоро, следващо посоката на слънцето. Чрез opakото хоро времето се преобръща и се насочва към изходната точка на началото. Това е израз на идеята за пълното, абсолютно обновяване, за новото начало, което обаче започва с подновяването на огъня от незагасналото огнище, съхранило качествата му на свещен (блесав, ясен) вечен огън.

Относно общите моменти с традиционния народен български празничен календар, познат от етнографските проучвания

Празничният календар във *Веда Словена* представя празничния живот в обсега на една календарна година. Каква е обаче празничната година, щом началото на празничния календар е белязано от Коледа, а в неговия край са празниците, изпълнявани по *Димитровден* и *Никулден*? Отговорът би бил – сходна на

познатата ни от етнографските изследвания. Като сезонен състав празничната година е двуделна, а сезоните са зима и лято. Известно разколебаване на този модел се открива в песенните текстове, споменаващи „лето/пролето“. В песните няма примери за вътрешно сезонно членение на зимата, от която би трябвало да се отдели есента. Ако песните във *Веда Словена* пазят и възпроизвеждат древен модел при сезонната двудялба на годината, който вероятно отговаря на определен етап от състоянието на земния климат, то бележките към песните, които отразяват представи за календара от XIX век, споменават пролет и есен (при приблизителното датиране на някои празници), което е доказателство за промяна. Сезонната двудялба на зима и лято е отстъпила място на година, която в климатично отношение обема вече четири сезона – два основни и два преходни.

Празничният календар възпроизвежда представи за годината като време с определена продължителност, белязана с начало и край. Особеност на празничната календарна година е качествената ѝ нееднородност. Създава се впечатлението, че празничният календар обхваща два отрязъка от време, всеки от които е наречен година, а именно – *Църна година* и *Нова, Сурова, Бела година*. Началото е белязано с настъпването на Нова година, а краят – с пожеланието *суринче*, изричано при честването на Новата година, което означава „до Нова година“. Поне в плана на благопожеланията предпочитано е качеството нова, бела и сурова, което означава здрава година, а очакваната продължителността на благополучието е от нова до нова година (Веркович 1881: 94, 98, 126, 143). *Църна година* предхожда непосредствено *Новата*. Тя съвпада с края на едно отминаващо време, наречено *Мръсни дene* (От Коледа до Сурвак ден). От което излиза, че *Църна година* (време на всякакво зло и болести) и *Нова, Бела, Сурва* година нямат еднаква продължителност⁴⁵. Създава се впечатлението, че *Църна година* е отрязък от време, съвпадащ със завършека на цикъл с продължителност една астрономическа година. Едно и също е божеството, което отговаря за *Църна* и за *Нова/Бела* година – *Сива Бога*. А качеството на календарното време зависи от неговото настроение. И понеже съществува представата, че той не винаги е *Лютан Сивчу*, а само „някогаш се налутевал“ (Веркович 1881: 79, 143), се прокрадва надеждата, че „църна година“ е нещо, което може да бъде избегнато чрез подходящо отношение към Бога, отговарящ за хода и качеството на времето. По различен начин протича празничната година, описана в етнографските изследвания. Там като че ли времето с качества на „Църна година“ е размножено. Докато празничният календар на *Веда Словена* споменава еднократно т.нар „Мръсни дene“, в традиционния народен празничен календар, описан от етнографите и представящ практиката на българите-християни, календарно време с качества на *мръсници, мръсни, бугани, погани (Поганото, Поганци), некръстени, караконджови, глухи, вампирови дни* се проявя още няколко пъти⁴⁶, а именно –

⁴⁵ Отрязъци от празнично време, белязано с определения „бял“ и „черен“, са споменати и при изследването на празничния календар на православните българи. Ася Попова пише за *Черна и Бяла седница* в началото на Великия пост. Бяла е Сирната седмица, т.е. времето от Местни до Сирни заговезни. Краят на поста пък е белязан с още две знакови седмици – Страстна (Велика с изпитанията си) и Светла (Томина) неделя. Характерно за тези седмици е това, че противоположни по идейни внушения и чувства, те се характеризират с непосредствена последователност в празничния календар (Попова 1987: 28-35). Такава е последователността на черни и бели отрязъци на време във *Веда Словена*.

⁴⁶ От Коледа до Водици (Йордановден), но в някои райони на страната Игнажден (20 декември), се смята за начало на Мръсните дни. Различното начало на Мръсните дни около зимното

по време на Вълчите празници, през Русалската и през Тудоришката неделя (Българска 1994: 154, 220, 221-222, 303-304, 360-361). По този начин се напомня, че злото, персонифицирано в образа на „Лютан Сивчу“⁴⁷, е активно през цялата празнична година и че то е способно да се задейства в определени, известни на българската традиция дни, ако хората с поведението си „налютят“ силите, деградирани до демонични същества.

И във *Веда Словена* годината (астрономическа и празнична) се члени на месеци, които предизвикват недоверието на значителна част от изследователите на двутомника с непознатите си имена. В песните и в речника към всеки празничен цикъл се споменават поименно следните месеци: *Асуица*: „месець на нашите дедове, и от него захашала пролетъта“ (Веркович 1881: 224), *Бървица месець*: „определенъ билъ за празнуване на Бърва Юда; Бърва Юда била Богица на небето и съдила на пролетъта“ (Веркович 1881: 225), *Заревъ месець* (Веркович 1881: 400, 418, 420, 444, 450, 454, 498), *Магата*: „бил най-големийтъ месець на годината“ (Веркович 1881: 244), *Марга месець*: „Марга: билъ месецьтъ, когато зафащала пролетъта“; „Марга: една от деветътяхъ Юди, които са намирали въ гората“ (Веркович 1881: 579-580), *Първи месець*: „билъ определенъ въ празнование на Първа Богине“; „Първа Юда: била Богине на небето; била мома, от която и слънце греело, после станала звезда“ (Веркович 1881: 245). В песните за *Угавита дена* – личен ден, чието име идва от названието на „летенъ ветаръ топлий“, се споменава месец, наречен *Цветен*: „Вутре си е цветенъ месець“ (Веркович 1881: 236. Вж. също пак там: 244).

Вече беше изказано предположението, че *Бърва* и *Първа юда* са фонетични варианти на името на една и съща *Богица*, от което следва че *Бървица* и *Първи месець* са двете имена на един и същ месец. Създава се и впечатление за известна неравнопоставеност на месеците по големина. Но като се излиза от подробностите за месец *Магата*, се поставя въпросът какво в случая означава големина – времепродължителност или значимост, съотнесена към календарно начало? Впечатляващ е и фактът, че с изключение на *Магата* и *Заревъ месець* всички останали поименно споменати месеци (*Асуица*, *Бървица/Първи месець*, *Марга*) бележат началото на пролетта. Дали в случая се наслагват имена на един и същи месец, използвани по различно историческо време и в различни (селищни, регионални) общности, е трудно да се каже. Отговорът би могъл да се търси чрез сравнения и съпоставки с названия на месеците от традиционния празничен календар на българите-християни по етнографски и лексикографски данни.

слънцестоене се открива и в известни различия при т.нар. Кадени вечери. Например при старото месно население в Русенско кадените вечери на Игнажден, Бъдни вечер (срещу Коледа) и Сурва (Васильовден, Нова година). При балканджиите, заселници в равнината, кадените вечери са Бъдни вечер, Сурва и Йордановден. Когато се съвместят двата варианта на традицията „кадени вечери“, се оказва, че те бележат като дни с по-особено качество времето от Игнажден до Бабинден (Геров 1977: 87-88). Мръсните дена от *Веда Словена* са част от по-обемния отрязък време, подвластно на злите сили.

⁴⁷ За наличието на песенен персонаж *Сивчо*, споменаван при коледуване в с. Българево (Толбухинско, сега отново Добричко) от коледари-гагаузи, изследвани от Иван Градешлиев, вж. (Градешлиев 1987: 46-54). Интерес представлява евентуалната лексикална, но и съдържателна връзка между обреден персонаж и представи на гагаузкото коледуване с новогодишните обичаи от *Веда Словена*. Що се отнася до участието на деца в обредите на Сурвак ден, то може да бъде обогатено с още примери, при това не само със сурвакане. Сред празничните игри на деца от Хасковско Мария Колева открива играта „надскачане на кокалчета от прасето“ – на Сурва кокалчетата от прасето се носят на куц крак от дете до торището (Колева 1989: 66-74).

В своята статия *Българското старонародно вероизповедание*, публикувана в книжка първа на *Българска старина* през 1865 година, Раковски споделя убеждението си, че в предхристиянско време „ние сме имали наш особен български народен месецослов или календар“ като дава примери с оцелелите народни имена на някои месеци – *Големият Месец, Голям Сечко, Малкият месец, Мали Сечко, Тръван, Зарев* (Раковски 1988: 350, 367)⁴⁸. Въпросът за народните названия е засегнат бегло в раздела *Годишни времена* на студията на Ив. Георгиева *Мирогледът на българския народ от средата на XIX до началото на XX век* (Георгиева 1985: 48-49). И Вакарелски, и Георгиева спират вниманието си върху факта, че за назоване на месеците освен официално наложените календарни названия от гръко-римски произход⁴⁹, се използват названия от времето на християнизацията, извеждани от имената на светци, а с още по-дълбок корен са названията, които етимологично отвеждат към сезонни и метеорологически явления и свързаните с тях стопански дейности.

Ето извлечение от богатството на имена, с които българите назовават всеки от дванайсетте месеца: **Януари** – *Голям/Голем Сечко, Големина/Големин, Големий месец, Големият месец, Сечень, Коложез*⁵⁰ (Маринов 1914: 270; Маринов 1984: 111; Вакарелски 1974: 482; Раковски 1988: 350, 367; Георгиева 1985: 49). **Февруари** – *Малък Сечко, Малкина, Малкушан, Малкий месец, Малкият месец* (Маринов 1914: 356; Маринов 1984: 115; Вакарелски 1974: 482; Раковски 1988: 350, 367; Георгиева 1985: 49). **Март** – *Мартъ, Марта, Баба Марта, Мартеница, Първа Марта, Летник* (Маринов 1914: 383; Маринов 1984: 128). **Април** – *Гергьовски месец, Тревен /Тревънь/Тръван, Лъжетрав/Лъжитрев*⁵¹ (Маринов 1914: 438; Маринов 1984: 138; Вакарелски 1974: 482; Раковски 1988: 350; Георгиева 1985: 49). **Май** – *Цветен, Спасовски месецъ, Констандиновския месецъ/Костадински месец, Ирмийски месец* (от Св. Еремия), *Черешар, Копане кукуруз* (Маринов 1914: 464; Маринов 1984: 144; Вакарелски 1974: 482; Георгиева 1985: 49). **Юни** – *Русалски/ Русальски месецъ, Еньовски месецъ, Петровски месецъ, Косач* (Маринов 1914: 476; Маринов 1984: 150; Вакарелски 1974: 482; Георгиева 1985: 49). **Юли** – *Илийнски/Св.Илиевски/Илински месец, Горешняците/Горещняци/Горешляк/Горещляк, Жетвар, Сенокос, Сърпен,*

⁴⁸ Много показателна е първата бележка на редакторите към статията *Българско старонародно вероизповедание*. Там няма пример за календар, който да включва посочените от Раковски имена на месеци. Има обаче отправка към *Именника на българските ханове*, където са посочени следните имена на месеци: алем – I; неизвестни – II, III; тутом – IV; неизвестен – V; алтом/алтем – VI; неизвестен – VII; ехтем – VIII; твирем – IX; неизвестен – X; верениалем – XI; неизвестен – XII. Това са названията на месеците по т.нар. календар на прабългарите. Вж. Рогов, Б. *Астрономически основи на първобългарското летоброене*. С., 1974. Названията на месеци, които Раковски и по-сетнешните етнографи посочват като народни и обвързват с т.нар. славянски имена в българска среда, са частично запазени. По-обща представа за това как би звучал един годишен календар „по славянски“ откриваме в полския език. Ще впиша имената на български език, тъй като не е възможно да възпроизведе правилно оригиналния правопис: стрйъчень, лютйи, мажец, квечень, май, червйец, липйец, шерпйень, вжешйень, пажджерник, листопад, груджень. Имената са извадени от *Наръчен българо-полски речник* на Францишек Славски, Варшава, 1963.

⁴⁹ Показателен е фактът, че в средновековната гадателна книга *Гръмник* месеците са вписани с имената септември, октомври, ноември, декември, август (Старо 1966: 475-477; Стара 1982: 317-321).

⁵⁰ Вж. за сведение обясненията на Вакарелски: „Сечень – стб.. от подсечно земеделие, Коложез – стб. Поради студ изгаряли коловете от оградите си“ (Вакарелски 1974: 482). Не приемам за вярна подобна „етимология“.

⁵¹ Според Вакарелски и двете форми са старинни, старобългарски. От там той извежда името *лъжско*, и неговия родопски вариант *йочко/лъожко* (Вакарелски 1974: 482).

*Червен, Цървеник*⁵² (Маринов 1914: 506; Маринов 1984: 161; Вакарелски 1974: 482; Георгиева 1985: 49). *Август–Богородичен месец* (Маринов 1914: 512; Вакарелски 1974: 482); *Заревъ месецъ: есенский месец, когато зафащала зимата* (Веркович 1874: 577); *Заревъ месецъ – Август, Егусъ, Иагостъ* (Геров 1976: 115); *Зарев* (Раковски 1988: 350). **Септември** – *Кръстовденски месец, Симеонски месец, Руенъ, Руянъ, Руен*⁵³ (Вакарелски, 1974: 482; Геров 1978: 88; Маринов 1914: 514). **Октомври** – *Димитровски месец, Листопад, Бране кукуруз, Кратун месец*⁵⁴ (Маринов 1914: 515; Маринов 1984: 85; Вакарелски 1974: 482; Георгиева 1985: 49). **Ноември** – *Архангелски/Рангеловски месец, Листопад* (рядко срещано), *Гроудънъ* (стб. изчезнало) (Маринов 1914: 518; Маринов 1984: 88; Вакарелски 1974: 482). **Декември** – *Никулски/Никулский/Никулденски месец, Никулица, Божичев месец, Студеният месец*⁵⁵ (Маринов 1914: 527; Маринов 1984: 94; Вакарелски 1974: 482; Геров 1977: 273). И така сред познатите извън *Веда Словена* извори (лексикографски и етнографски) не се срещат месеци с имена *Асуица, Бървица*⁵⁶/*Първа месец, Магата, Марга*. Дословно съвпадение на имена имат малко на брой месеци, а именно – *Цветен* (по *Веда Словена* около Гергьовден, когато се чества *Угавита дена*, а в традиционния български празничен календар едно от названията на май), *Зарев* (август в традиционния народен календар на християните) и *Руен* (септември). За съвпадения и общност на наследството говорят и названията *Еньовски*⁵⁷ (за празник и месец), а евентуално и *Марга месец* и *Март* (Марта – Месец Мартъ, Марта, Мартица, Мартичка, баба Марта). Двете названия не само имат общ корен *-мар*, но и са свързани с представи на начало на пролетта. Освен като название на месец с тази лексема в традиционния народен празничен календар на българите се бележат и съботните дни, наречени *Мартини съботи* – „някои празнуват и не работят нищо тия дни“ (Геров 1977: 51). На лексикална основа би могла да се осмисли още една връзка между названията *Летник* (за март) и *Летов ден* (отпаднал от празничната практика празник, посветен на прехода от зима към лято). Коренът *-лет* освен в едно от названията на *Марта/Баба Марта* (Българска митология 1994: 203) и в нарицателното за един от годишните сезони – лятото, се среща и в изрази, които

⁵² Според Вакарелски името *Червен, Цървеник* се извежда от стб. *Чръвень* и идва от името на багрилния червей (Вакарелски 1974: 482).

⁵³ Според Вакарелски от стб. *Роинъ, Роуйенъ*, което означавало есенно почервяване на природата (Вакарелски 1974: 482). *Руе* – мъжко име, *Руйна* – женско име, *Руен* – име на българска планина, *да руйна* – да потека изведнъж, отнася се за вода и има производно порой; *Руевый* – жълто-червен, портокалов; *руевый, руеный, руенъ, руянъ* – боб, когато започне да зрее и да се налива (Геров 1978: 88-89) Много интересно е, че не е посочена връзка с виното при толкова устойчивото съчетание *руино вино* и неговата очевидна връзка с *Рую Бога*, а с боба. *Руен* може да се възприеме и като вариант на *роя се, множа се, уголемявам се* и да се съотнася с представи за растеж.

⁵⁴ Вакарелски извежда *Листопад* от стб. *Листопадъ*, а към името *Кратун месец* добавя пояснението – винарски месец (Вакарелски 1974: 482).

⁵⁵ Според Вакарелски произлиза от стб. *Стоуденъ* и рядко се среща (Вакарелски 1974: 482).

⁵⁶ Бърва месец? Няма такава дума за месец, но се оказва, че у банатските българи Бърва означава вежда (Геров 1978: 42). Дали това по някакъв начин не е свързано с гледането, виждането, предвиждането като качества на определено митично същество? Или с нещо за веждите и виждането/гледането като своеобразен антропоморфен образ-синоним на затъмнение и светлина в природата, която се увеличава с настъпването на пролетта?

⁵⁷ Грeювъ день=Енювъ день – денят на лятното слънцестоене (Веркович 1881: 518, 519, 527). В активна употреба и до днес са думи като *грея* (излъчвам топлина, светя, осветявам), от която се извежда едно от имената на слънцето в нашата традиция, а именно *Райко* (Геров 1975: 256).

бележат отрязъци от календарно време със своеобразни метеорологични особености: *Сиромашко/Циганско лято* – топлите дни след Димитровден, според народа трае 40 дни; *Женско лято* по Илинден. А изразът *кукуво лято* означава „никога“, но има и още едно значение: *кукуво лято*=*Конски Великден* – празникът Тодоровден от традиционния календар на българите-християни (Геров, 1977: 33). Дали Конският Великден не е *Летов ден* от *Веда Словена*? Специално внимание заслужават формите за време, производни от лято – *летом*, *летоска*, *летос*, *летошнй* (от миналото лято), *лете*, *летовище* (място за прекарване на лятото), *летувам* (прекарвам лятото). В това лексикално гнездо обаче Геров е вписал и думата *летуга*=*пеперуда*, персонаж от обряда за дъжд, изпълняван през лятото (*Пеперуго*, *летуго!*). Именно *летуга* ни насочва към глъбинната етимология на лято като отрязък от движещо се време с приблизително уточнена продължителност. Но същият корен се открива и в глагола *летя* като възможност за придвижване в пространството. А един от начините за измерване на пътя като преодоляно пространство е чрез отчитане на времето за неговото изминаване. Оттук и птицата (образът на птица) като синоним на изтичащото време или на времевата промяна – метеорологична и астрономическа. Не случайно един от най-традиционните образи на календарното, но и на празничното време е образът на лястовицата. Названието ѝ, както и обръщенията към тая птица *Леста*, *Лестуваца*, *лястовица* сочат очевидна връзка с леко модифицирания корен *лет* (ЛЕ(с)Т), който смислово ни отвежда към летенето като възможност за движение в пространството, но и като начин за промяна на времето (от зима в пролету/лято).

Повод за размисъл относно неизяснената етимология на лексема с корен –*лет*, съотнесена с представи за календарно време, дават и интересните разсъждения на Петър Добрев върху лексиката на *Именника*:

Някои от асирийските календарни прозвища имат сходство с прабългарски имена. (...) Асирийското понятие ЛИТ, което значи календарен период, е доста близко по смисъл с постоянно повтарящото се в прабългарския Именник понятие ЛЕТ /дата на възцаряване/, което някои изследователи неправилно отъждествяваха със славянската дума ЛЕТО. Това, че думата ЛЕТ, придружаваща прабългарските дати, а различна от ЛЕТО, отдавна личеше от Именника и по-специално от реда, посветен на Аспарух, в който четем: ИСПЕРИХ – 61 ЛЕТО. А ЛЕТ ЕМУ ВЕРЕНИАЛЕМЪ. От предлога А, който е сложен пред ЛЕТ, личи ясно, че ЛЕТО и ЛЕТ не са едно и също. Но едва сега, на фона на откритото асирийско понятие ЛИТ става ясно, че думата ЛЕТ е най-вероятно древен източен термин, а не дериват от славянското понятие ЛЕТО. И заедно с това започваме да разбираме и защо прабългарите не са имали в своя календар тюркската дума ЙИЛ-година, а са сложили пред всяка своя дата думата ЛЕТ. Причината за тази разлика иде несъмнено от това, че прабългарският календар е бил свързан по своя произход не с тюркската култура, а с културата на древните народи на Изтока, които много хилядолетия преди тюрките и китайците са познавали цикловия кръг с имена на животни (Добрев 1998: 44-45).

След като установихме различията и сходствата в имена на месеците, нека проследим дали и доколко и в названието на празниците, включени във *Веда Словена* има съвпадения спрямо традиционния народен български календар, обнародван в етнографски изследвания. Дословни повторения се установяват

при *Коледов ден*⁵⁸, *Мръсни дни*, *Мръсници*⁵⁹, *Сурвакь/Суровакь/Суровъ*⁶⁰, *Власинъ день*⁶¹, *Гергювъ день*⁶², *Енювъ день*⁶³, *Колчувъ-день*⁶⁴. Съвпадението на имена е проследимо по извори (лексикални и етнографски) от Възраждането до наши дни (Етнография 1985: 95-133).

Част от празниците, включени в календара на *Веда Словена*, по название нямат съвпадения, сходства или частични прилики с названията на традиционните празници от календара на православните българи. Кое то обаче не означава, че няма препокриване в съдържателен план чрез сходни или съвпадащи обреди, обредни лица, реквизит, действия, послания. В материалите на българските етнографи, които от Възраждането насам проучват традиционния ни календар, не се споменава празник с името *Лестувичин ден*. Повсеместно е обаче вярването, че на Благовец, Благоец, Благовещене (25 март) лястовиците и другите прелетни птици се завръщат по нашите земи. И така чрез образа на лястовицата, вестител на сезонна промяна, *Лестувичин ден* съответства на Благовещение, а чрез основния обреден реквизит той се родее с Баба Марта. По времето на вързането и отвързането на белия и червен конец от ръцете на децата, както и по мястото на неговото съхраняване (под камък) и по названието му *маринка*, което има общ корен с *мартеница*, основните обреди съвпадат с все още живата първомартенска традиция на българския празничен календар (Геров 1977: 51; Етнография 1985: 116-117). Има и примери за връзка между образа на птица (лястовица) – вестител на пролетта и обредни обхождания в деня на Баба Марта. В изследване, посветено на мартенските обичаи в Асеновградско, е описано *мартуване*, т.е. обхождане на къщите на 1 март от 12/14-годишни момчета, които пеят мартенски песни и носят обреден предмет, наречен *Марта-Джърка*, на който има дървено птиче. *Марта* е дървеният лък, а *Джърка* – усукан бял и червен конец, с който са завързани двата края на пръчката-лък. Момчетата *джъркат* връвта, т.е. дърпят я, при което *мартишката* се движи, т.е. лети, идва с празника. В с. Руен пилето се нарича *мртишка*. В с. Лясково пилето е „лястовица“ и е върху дръжката на тояжка (Диева 1984: 61-66). Това *мартуване* в Асенодградско (Родопите) по обхождането на къщите с песни и наличието на пресукан бял и червен конец (в този случай *джъркан*, в примерите от *Веда Словена* завързан на дясната ръка на детето), по обвързаността на сезонното начало с долитането на птицата лястовица се родее с *Лестувичин ден*. Празник, който по време съвпада с мартенските обичаи и обреди от традиционния български празничен календар.

⁵⁸ „Колада, Коледа, Коляда, Коледе“, „Денят спроти Коледа, малка коледа, суха коледа“; „Денот 24 декември се вика **коледе**“ (Геров 1976: 386; Геров 1978: 169-170).

⁵⁹ Дните от Малка Коледа до Водици, според едни, а според други от Игнажден до Бабинден (Геров 1977: 87-88).

⁶⁰ Суръва година, Суръвакы, Сурвакы – Празник 1 януария, Нова година, Василица, Василев ден, Васил, Сурава, Сурва, Сурова година (Геров 1978: 287).

⁶¹ Власов ден, Власин ден, Св. Власий, Св. Влас, Муковъ ден, Волон запор – 11 февруарий. Св. Влас – покровител на добитъка (говеда, овце, кози), та за селяните неговият ден е голям празник (Геров 1975: 134).

⁶² Гергевъ-день, Гергьовден, Ден на св. Георгия, 23 априлия (Геров 1975: 212-213).

⁶³ Енювден, Еневъ день – 24 юния, Рождество на св. Иоан Предтеча, Быльобер, Иванъ-день (Летен св. Иван) (Геров 1976: 10).

⁶⁴ Тъй като умалителното име от Никола е *Кольо*, *Колчо*, идентифицирането на *Колчувъ день* с Никулден е убедително. Празник на Св. Николай Чудотворец, 6 декември, Никулица, Св. Никола (Геров 1977: 273).

Гергьовден и всички празници от *Веда Словена* (*Първин, Масин, Угавита, Сирин*), чествани около и на неговата дата, имат съответствие в обредите и обичаите, свързани със животновъдството, земеделието и човешкото възпроизводство от традиционния български християнски Гергьовден. Специално обговаряне заслужава *Сирин ден*, сведен до обичая да се раздава прясно сирене и да се удрят с прясно сирене младоженците на самия Гергьовден. (Колева 1981: 82). По-близка е лексикалната връзка между *Сирин ден* и Сирни Заговезни или Сирница, празник от календара на християните, на който е отдадено дължимото внимание на съответната храна, преди налагането на хранително табу върху нея. Смесовата връзка се осъществява на принципа на противопоставянето между началото със задължителното вкуване и разрешението за ползване на тази храна и краят – пак със задължително вкуване и забрана за употребата ѝ през Великия пост.

Ладовъ день от *Веда Словена* по съдържанието на едно от основните обредни действия – ладуването, т.е. разгадаването на човешката съдба от юда, наречена *Лада*, съвпада с т.нар. ладванки⁶⁵, напяване на пръстени от моми със същата цел, което в различните райони на България се прави в навечерието на Васильовден, Гегрьовден или Еньовден. Според Найдено Геров пеенето на пръстени на Гергьовден е обред, известен с името *Мартифа* (Геров 1977: 51). Повод за размисъл относно дълбинни обредни връзки между гергьовденската обредност на съвременните българи-мохамедани, носителите на традицията *Веда Словена* от XIX век, и общобългарската обредност на този голям пролетен празник, отглас от които се открива на лексикална основа, ни дава едно изследване на Мария Николчовска. Тя установява, че припевките при гергьовденското напяване на китки у българите мохамедани започва с устойчивия израз „мартовал-мартовал, шартовал-шартовал“, който се повтаря два пъти (Николчовска 1989: 48-56). Другият персонаж от *Ладовъ день* – *Лазар*, в календара на българите-християни се е сдобил със самостоятелен празник – Лазаровден (съботата преди Връбница/Цветница).

В празничния календар на *Веда Словена* впечатлява големия брой „бъдни вечери“, с което той се различава от съвременни обзорни етнографски проучвания на традиционния празничен календар на християните, включващ само една Бъдна вечер – вечерта срещу Коледа. Всъщност по-подробното запознаване с възрожденски текстове, посветени на българската празничност, показва, че и празничният живот на християните е включвал повече от една Бъдна вечер. Каравелов, в книгата си *Паметници от народния бит на българите*, публикувана в Москва през 1861 г., споменава три празника с това название – „Бъдний вечер“ срещу св. Андрей (30 ноември), срещу Коледа (24 декември) и срещу Сурова година (31 декември). Последната вечер, когато се напяват и пръстените, е била смятана за най-тържествена (Каравелов 1861: 270, 282).

На *Зарев юнак*, чийто личен ден е *Зарев ден*, се възлагат надежди за зреенето на гроздето. Вече уточнихме, че празникът се отбелязва през август. В традиционния народен български празничен календар на 6 август е

⁶⁵ *Лада* – богиня някаква си, за която се споменава в песни и ладванки; мома-подевка, облечена с венчаницата на невестата в сватбарския обичай ладуване, изнасяне на китки; ладванки – пеенето пръстени срещу Васил и на Васил, ладувам (пея пръстените на ладванки), ладуване – обичай, свързан с деня на венчаването (неделя), когато водят младо момиче на вода, облечена като невеста (Геров 1977: 2). По всяка вероятност ладуването е част от сватбен обичай, предхождащ венчавката, а по-късно е обвързан с календарната празничност.

Преображение Господне, когато за пръв път се откъсва от узрялото грозде, носи се в църква за освещаване и се раздава (Българска 1994: 284).

Една голяма група от празници, посветени на земеделския труд и резултата от него (*Витин, Вишин, Зарев, Дравин, Изочна дене*) в съдържателен план имат съответствие в земеделните обичаи и обреди на православния българин, изпълнявани през лятото и есента (Етнография 1985: 216-222).

Картината на празничността във *Веда словена* представя този тип принудително наложена на човека дейност в развитие. Може би най-съществената разлика между двата етапа на празнично-обредната дейност, отразени в двата тома на *Веда Словена*, е на лексикално равнище. В първия том, отразяващ една зараждаща се, пряко обвързана с конкретни съдбоности събития обредност, курбанът, наречен и обречен на поименно призованото божество, според приетия тогава начин на изразяване се нарича *Боже име*. Във втория том, който вече отразява една изпробвана чрез циклични повторения празнична практика, никъде не се среща изразът *Боже име*. На конкретния поименно честван Бог, който не е призоваван, а призоваващ облагодетелстваните от него хора да му окажат дължимата почит, е посветен ден от годината – *Личен ден*, който влиза в състава на празничния календар. Името на божеството или на друга чествана персонифицирана сила се споменава, но като че ли нещо в отношенията между отвъдни сили и хора се е променило. След като се споменават примери на забравен личен ден и непренесени курбани, човекът явно е започнал да се възприема като по-малко зависим от тях и в този смисъл си позволява да бъде по-малко или по-нередовно благодарен. За хронологична дълбочина на празничния живот, отразен във *Веда Словена*, свидетелстват не само проследимите етапи на неговото възникване и утвърждаване, но и богатата добре съхранена тук за разлика от традиционния народен календар на българите-християни митология. Сравненията имат за цел да потвърдят, че календарът (астрономически и празничен), споменат бегло или с повече подробности във *Веда Словена*, е нещо, което се вписва в българското наследство и разкрива малко известни подробности от неговия езически стадий.

Литература:

- Богданов 1991:** Богданов, И. Веда Словена и нашето време, С.
Българска 1994: Българска митология. Енциклопедичен речник. С.
Вакарелски 1974: Вакарелски, Хр. Етнография на България. С.
Веркович 1860: Веркович, Ст. Народне песме македонски бугара. Скупиу Стефан И. Веркович, книга първа. Женске песме. Белград.
Веркович 1868: Веркович, Ст. Описание быта болгар, населяющих Македонию. Москва.
Веркович (съст.) 1874: Веркович, Ст. (съст.). Веда Словена. Български народни песни от предисторична и предхристиянска доба. Открил в Тракия и Македония и издал Стефан И. Веркович, книга I. Белград.
Веркович (съст.) 1881: Веркович, Ст. (съст.). Веда Словенах. Обрядни песни от язическо време. Упазени со устно предание при Македоно-Родопските Българи-Помаци. Собрани и издадени от Стефаном Ил.Верковичем. Книга друга. Санкт Петербург.
Веркович 1889: Веркович, Ст. Топографическо-етнографический очерк Македонии. Санкт Петербург.
Георгиева 1985: Георгиева, Ив. Мирогледът на българския народ от средата на XIX до началото на XX век. – В: Етнография на България. Т. III, С., 35-58.
Геров 1975: Геров, Н. Речник на българския език. Т. I. С.

- Геров 1976:** Геров, Н. Речник на българския език. Т.2. С.
- Геров 1977:** Геров, Н. Речник на българския език. Т.3. С.
- Геров 1978:** Геров, Н. Речник на българския език. Т. 5. С.
- Геров 1978а:** Геров, Н. Речник на българския език. Т. 6. С.
- Градешлиев 1987:** Градешлиев, Ив. Коледуването в село Българево, Толбухински окръг, в сравнение с традициите на старото местно население от Североизточна България. – В: Български фолклор 1987/1, 46-54.
- Дашков (съст.) 1867:** Дашков, В.А. Древняя болгарская песня об Орфее. Открытая Стефаном Верковичем, сербским и болгарским археологом. Москва.
- Диева 1984:** Диева, Й. Мартенски обичаи в Асеновградско. – В: Български фолклор 1984/3, 61-64.
- Добрев 1998:** Добрев, П. Царственик на българското достолепие (Изследване върху прабългарския Именник и календар). С.
- Етнография 1985:** Етнография на България. Т.Ш. С.
- Каравелов 1861:** Каравелов, Л. Памятники народного быта Болгарь. Книга Первая, Москва.
- Колева 1989:** Колева, М. Игри от Хасковско. – В: Български фолклор 1989/1, 66-74.
- Колева 1981:** Колева, Т. Гергьовден у южните славяни. С.
- Маринов 1914:** Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. СБНУ. Т. 28. С.
- Маринов 1984:** Маринов, Д. Жива старина. Книга първа. Вярвания и сеувения на народа. Етнографическо (фолклорно) изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Врачанско. Русе.
- Николчовска 1989:** Николчовска, М. Принос към изучаването на общобългарската традиционна Гергьовденска обредност. – В: Българска етнография 1989/ 2, 48-56.
- Попова 1987:** Попова, А. Кучето и мечката в българската митология. – Във: Векове 1987/5, 28-35.
- Раковски 1988:** Раковски, Г. Българско старонародно вероизповедание. – В: Съчинения в четири тома. Т. 4. С.
- Рангочев 1995:** Рангочев, К. Юнашки епос и “Веда Словена”. Връзки в антропонимията и топонимията. – В: АНАЛИ 1995/1-2, 114-125.
- Рангочев 2006:** Рангочев, К. “Веда Словена и Михаил Арнаудов. – В: Академик Михаил Арнаудов – ученият и творецът. С.
- Симеонова 1999:** Симеонова, Г. Въведение в историографията на празничността. – В: Традициите в празничността. С.
- Симеонова, Г. 2000:** Симеонова, Г. Въведение в историографията на празничността. – В: Традиционните празници в състояние на промяна. С.
- Славски 1963:** Славски, Фр. Наръчен българо-полски речник. Варшава.
- Стара 1982:** Стара българска литература. Т.1. С.
- Старо 1966:** Старо-български страници. С.
- Тодоров 1989:** Тодоров, Д. Българската етнография през Възраждането. С.
- Тодоров 1928:** Тодоров, Я. Паганизъмът в Долна Мизия през първите три века след Христа. С.
- Христовова 2011:** Христовова, М. Мотивът за вечното лято в сборника “Веда Словена”. Римляни и юруци във фолклорната памет на рода Гимишеви от село Здравец, общ. Лъки. – В: Електронно списание “Онгъл” 2011/3, 46-51.
- Христовова 2012:** Христовова, М. В търсене на типологически сходства между “Веда Словена” и съвременни фолклорни модели от Средните Родопи (По материали от теренни проучвания в българомохамеданските села Здравец и Дряново, общ. Лъки). – В: Етнос и сакрална география, С., 209-224.

THE FESTIVITY IN *VEDA SLOVENA*
STATE OF EXAMINATION WITH A VIEW ON THE SPECIFICS OF
THE *VEDA SLOVENA* SOURCE

Gatya Simeonova

Abstract

The large number of studies on the *Veda Slovena* two-volume edition, rarely and always within the context of another scientific problem, are presenting the feasts, described in songs and in the explanatory texts. This is the argument for a more concentrated reading of the texts in search for an answer for the originality of festivity. The state of examination with a view on the specifics of the *Veda Slovena* source is reviewed. There is a detailed view on the problem for the birth of festivity (request, bow, forgiveness, dish, offering). The holiday calendar is analyzed from the side of the “private days”, dating, event ground, dedication, sequence of the ritual actions. Attention is paid to the common moments with the traditional Bulgarian holiday calendar, known from the ethnographic research works. The parallels are leading to the conclusion that the holiday calendar in *Veda Slovena* is integrated in the Bulgarian heritage and reveals less-known details of its pagan stage.