

## ХРОНОЛОГИЯ И НУМЕРОЛОГИЯ ВЪВ *ВЕДА СЛОВЕНА*

Гатя Симеонова

### Датиране на дейността по възникването на *Веда Словена* и описаните там събития

В търсене на хронологични ориентири при анализа на *Веда Словена* с достоверност можем да посочим времето на събирателската дейност, подтик на която дава Стефан Веркович. В предговора към том втори самият съставител пише: „(...) песните в този том са събрани от мене от устата на помаци или българи-мюсюлмани по пазарите на Македония и Тракия – във Валовища, Варакли Джуни, Неврокоп и др.“, след което прибавя списък на певците с техните имена и родни места и на записаните от тях песни. В края на тоя списък с дребен шрифт стои признанието: „Всички тези песни са записвани от устата на народа по пазарите от моя другар Гологанов“ (Веркович 1881: X-XI). Истината е, че издирването и записването на песните, поместени в двата тома на *Веда Словена*, както и множеството останали непубликувани текстове е дело на Иван Гологанов. Събирателската му дейност започва от 1865 г. (Арnaudов 1968: 339-340), непосредствено след неговата среща с Веркович, и продължава повече от 20 години. По-конкретно датиране би могло да се направи по писмата между Веркович и Гологанов, както и по годината на издаване на съответните толове, първият от които излиза през 1874 г. в Белград (Веркович 1874). Кога точно са събирани песните, включени в цитирания по-горе том втори? Вероятно след излизането на том първи, т.е. след 1874 г. За съжаление уточнено време на записване имат само песните от двете притурки към тома. Песните, включени в Притурка I са от 1876 г. Посочена е дори дата: 25-30 април – време, през което 65-годишният „песнопевец“ Исиин от с. Лъжене изрича/изпява, а Гологанов записва 30 песни с обем 4715 стиха (Веркович 1881: 554). Записите, включени в Притурка II, са направени в тъмницата на Демир Хисар, където записвачът Гологанов и певецът Мехмед III от с. Фъргово, Неврокопско се оказват на 8 януари 1880 г. (Веркович 1881: 557). От предговора към том втори, отпечатан през май 1881 г., се разбира, че между 1879 и 1880 г. ръкописът (допълнен с последните Гологанови записи от януари 1880 г.) е бил набран, а коректурата – преглеждана от познат на Веркович русин (Веркович 1881: IX). Според признанието на съставителя томът включва не цялото събрано наследство от обредни песни с обем 30000 стиха, а само половината (15000) след щателен подбор от негова страна (Веркович 1881: VI). Следователно Веркович съхранява в архива си материали, достатъчни за съставянето на още един том. Въпросът е дали след излизането на втория том той запазва връзките си с Гологанов и дали интересът на Гологанов към словесното богатство на нашия народ продължава? Вероятно да, защото той прави опит за самостоятелно публикуване на издирен от него текст, невключен в излезлите вече толове на *Веда Словена*. През 1891 г. Гологанов публикува в руско славистично списание *Песен за Горче* (Богданов 1991: 206-207).

И така времето на документиране на духовното наследство от югозападните предели на българската етническа територия, част от което е публикувано в двата тома на *Веда Словена*, е уточнено по писмени извори за събирателската дейност на Иван Гологанов. Тя се разпростира в годините 1865-1891. Това е

времето, до което оцелява и все още може да се документира едно духовно достойние, по повод на което Веркович се пита: „Кой ще ни каже източника, съдбата на тези древни останки с почти всецяло религиозен характер? Това останки от докириловските времена на нашите праотци ли са или са от още по-старинна епоха – кой ще определи и ще ни разясни тяхното значение в митологично и религиозно отношение?“ (Веркович 1881: VII). При множеството неизвестни, най-интригуващото сред които са думите от непознат език, на който според Веркович „не бива да се отрича родството с индо-европейските езици“, не предизвикващ съмнение у съставителя е фактът, че това са български народни обредни песни, записани на български диалекти от българи мюсулмани (Веркович 1881: VII, VI, X).

Като се изключи опитът на Веркович да обвърже произхода на обредните песни от том втори с епоха, по-древна от Кирило-Методиевската, въпросът за времето на възникването им остава не само без отговор, а изобщо отпада като възможен след обявяването на *Веда Словена* за мистификация. Което за привържениците на подобно становище означава, че времето на съставянето им съвпада с техния запис, последван от публикуване. Засега не можем да датираме песните като време на възникване, но бележките на „песнопевците“ относно връзката им с празничната практика в тяхната собствена културна среда хвърлят известна светлина върху хронологичните глъбини на тази празничност. Пояснителните бележки на „песнопевците“, които произлизат от различни селища, свидетелстват, че в миналото обредите (с песните към тях, типични за съответния *Личен ден*) са били елемент на една жива празнична практика.

Колко е отдалечено това минало? В част от отговорите се съдържа неопределеност, характерна по принцип за народното творчество. Чрез израза „едно време“ за старинност на обредните практики се споменава по повод на *Власин ден*, *Масин ден*, *Колчув ден*, при обредите за изпращането на дете за обучение (Веркович 1881: 145, 200, 354, 383). В някои пояснителни бележки (към *Дравин ден*, *Пазир ден*) е уточнено, че „едно време“ като предел в миналото отстои на сто години от момента на записа:

Едно време в селото, преди сто години, когато нашите дедове чували още харно старите хадете от дедовете си, когато зафащали да сеет по Август ръжете, момите накичвали уралото със разно цвете, което урало относели на едно място, където са събирали селените, и където старият кмет колел курбан три крави за спомен на онойзи, който изнамерил уралото и научил човеците да урат и да сеет пшеница (Веркович 1881: 298);

Едно време преди сто години в село Баня колели курбан три крави, които купували селски; това правели есента около Димитровден, казували, че тога тие излели от Край-земя и заминали през Дунава като по сухо, защото Водин юнак или Водна Бога заповядал, та са замръзнал Дунав (Веркович 1881: 328).

В с. Кочен преди сто години на Гергьовден изпълнявали обичаите и песните, описани в Сирин ден (Веркович 1881: 259).

Има и примери за по-скорошно възпроизвеждане на традицията. В уточняващия текст към *Суров ден* е казано:

В селото на песнопевица преди педесет години празноваха новата година; когато вейке щели да поминат Мръсните дни една мома известевала новата година като пеела (Веркович 1881: 94).

От всичко казано дотук се подразбира, че някъде между 50 и 100 години назад от времето на записа (т.е. от началото до средата на XVIII в.) празничната практика в средата на „песнопевците“ е пазела и активно възпроизвеждала обредите и песните, изпълнявани съобразно традицията от определен брой обредни лица, с определен полово-възрастов и социален статус, с посредничеството на уточнени като състав и брой обредни предмети, в определено време, на определено място, в определена последователност и със строго уточнена цел. Самият факт, че песнопевците могат да възпроизведат „сценария“, по който протича всеки от т.нар. „лични днене“ със съответстващите на всяко действие песни, показва доста висока степен на пасивна съхраненост както на наследството, така и на типа памет, нетипична впрочем за цивилизования свят на XIX век.

Що се отнася до датировката на събитията, описани в песните, тя би могла да се съотнесе с онези мотиви от съдържанието, които споменават за внезапно трагично космическо изпитание, потопило земята и нейните обитатели в мрак и предизвикало наводнения. Този именно „факт“ в света, описан във *Веда Словена*, става повод за ново начало, за нов етап в битието на земята. Дали споменатото изпитание с космически измерения е библейският потоп, датиран впрочем нееднозначно, не може да се каже. От съдържанието на песните обаче еднозначно личи, че то поставя цивилизационна граница, спрямо която животът започва да тече, доминиран от активността на люде с предопределени качества, към чието формиране е причастно небето. В този контекст датировката на „художествено пресъздадените подробности в плана на съдържанието“ се обвързва не с число, а с образ, при това апокалиптичен, изнесен далеч извън пределите на историческото време.

### **Числата в празничната практика**

(По текстовете на бележките към обредните песни от том втори на *Веда Словена*)

В текста на песните, включени в двата тома на *Веда Словена*, многократно се срещат някои от най-често обговаряните в нумерологията числа, а именно: 1 (10, 100, 1000), 2 (200), 3 (300), 7 (70), 9. Като своеобразен вариант на единицата от една страна са случаите, в които се споменават числата десет, сто и хиляда, а от друга – подчертаването на единицата чрез качествата единственост и неповторимост като лична характеристика на даден песенен герой („мома, що га нема нийде на земета“, „юнак над юнаци“, „най-що беше старец“). Какво обикновено означават тези числа? **Протяжност.** Времето като мерни единици с определена продължителност: час, ден, неделя (седмица), месец, година – *Бела година*, *Църна година*. Животът като времетраене (продължителност), измерено в числа. Времетраене на съответната възраст – малку дете, млад юнак, стара крале. Женитбена възраст. Продължителност на действието: за празнуване, за раздяла, за строеж, за усвояване на отредената земя; за изминаване на определено разстояние; за сън – пророчески; за въздържание като обредно

изпитание, за боледуване, за раждане, за възмъжаване. **Поредност.** Поредица (брой и последователност) опити за постигане на нещо чрез повтарящи се действия. **Брой.** Брой участници в описаното събитие. Брой жертвени животни. Брой органи или оразличителни характеризиращи знаци при представяне външността на някои образи – глави, опашки. Брой предмети като част от реквизита на описания обред.

Преди да се вгледаме в текста на песните и в наличието на числата като средство за постигане на художествен изказ чрез внушения за единственост или множественото, продължителност или внезапност, еднократност или многократност и прочие, нека анализираме с оглед числовите ѝ характеристики откъслечно представената обредна практика от XIX век по обяснителните текстове, предхождащи песните в том втори на *Веда Словена* или вмъкнати между тях. Обясненията са на самите народни певци за собствената им културна среда и за собствената им общност, която е създала, пяла и съхранила песните, записани от Иван Гологанов и публикувани от Стефан Веркович. Това в преобладаващата си част са песни, които обслужват празничния календар и се изпълняват в хода на последователно разгръщаща се обредност. В този том е включен и цикъл обреди, свързани с началото на детското обучение в извънсемейна обстановка.

Като времетраене празнуването включва **навечерието** на празника и отредения му от традицията ден, споменат като *Личен ден*, протичащ между обредно маркирани начало и завършек. В редки случаи някои от празниците се характеризират с продължителност, надхвърляща времетраенето на личния ден. Навечерието е времето, когато се припомня за настъпването на предстоящия празник. То обикновено обхваща деня и нощта преди съответния *Личен ден*. Тогава се извършва подготовката за него, а тя задължително включва известяването на общността чрез обредно обхождане на селото с подходяща за целта песен, придобиването на жертвени животни чрез лов или докарването им от гората/полето, приготвянето на курбана. Ето едно много поетично описание на предпразничното време:

Един ден пред Коледов ден сякой един ходил в гората, та зафащал по две пилета лу каквито и да били и ги отнесел дома си, та ги готвили със кукошки или овни за Баден вечер; жената на хожета срукувала девет моми, на които давала по една запалена борна, които оган наричали „Блесав оган“ и тии ходили по селото с борната и пеели следующата песна (Веркович 1881: 10)<sup>1</sup>

Празнуването на самия *Личен ден* с продължителност един ден, независимо от това на кого е посветен, е доста еднотипно. Всяка дейност без изключение има песенен съпровод, а дейностите са символично **посрещане** на Бога и по-точно на неговата персонификация (старецът с тоягата на *Коледов ден*, старият мъж от пещерата, накичен с бели китки), на неговите пратеници, слуги, изметчии (моми, момци, коледуващи деца), на неговите природни аналози (посрещане на *Слънцето*, *Зорницата*); **сядането** около трапезата, **раздаването** на дарове на присъстващите („ясен огън“; цветя от горските китки; клонки от миризливата билка *копрец*, донесена от *Край земе*; варено жито с мед; риба, наловена за

<sup>1</sup> В този раздел коментиранияте пояснителни текстове са цитирани по първото издание на т. II от 1881 г.

общоселския курбан), **обхождането** на къщите, **веселието** на младите чрез хора и песни. Началото на съответния *Личен ден* съвпада с изгрева на слънцето т.е. с появата на светлината или с момента, в който слънчевата и звездната светлина се застъпват на небето (Веркович 1881: 230, 428), а краят – с настъпването на тъмнината и може да приключи вечерта (към 7-8 часа, какъвто е случаят с хорото на *Суров ден*) или в полунощ (опакоето хоро на *Коледов ден* се играе до „два часа през нъщя“ (Веркович 1881: 37, 116). Лични дни с продължителност, надхвърляща един ден, са *Първин ден*, когато хората колели курбан в гората (до пещера) и седели там три дни (Веркович 1881: 194), както и *Масин ден*, включващ обред с тридневен престой на малки моми в пещера (Веркович 1881: 218, 220, 222). Що се отнася до продължителността им, надхвърляща времетраенето от един или три дни, изключение правят онези дни от празничния календар, които са известни с названието „Мръсни днене“: „Едно време нашите дедове от Коледа до Сурвак-дене *празднова*ли „Мръсни днене““ (Веркович 1881: 79). Неуточнен като продължителност е хронологичният отрязък от Коледа до Сурвак ден, защото и двата празника не са датирани в пояснителните текстове към песните на съответните обредни цикли. Явно това не е затруднявало празнуващата общност, която е била известявана кога (на коя дата, през кой ден) се падат съответните „лични днене“.

Какъв е съставът на празнуващите според думите на „песнопевците“? Несъмнено празникът обхваща цялата селска общност, представена обобщено с думата „селени“. Празнуването има задължителен характер, за което се съди от споменаването, че всяко село, всяка къща и всеки човек по традиция участва в него: „Един ден пред Коледов ден секой един ходил ф гората, та зафащал по едно-две пилета, лу каквито и да били и ги отнесел дома си, та ги готвили...“. На *Коледов ден* „Сякоя мома излевала със борна, та запалела оган от оная борна, която носели деветтех моми и пеели горната песна“. Пак на тоя ден „Сякой един турел на йогнището един голям кютук за да трая до утринта и навалели огантъ“. През *Мръсните днене* „в секо село“ и „в секоя каша колели курбан по една царна кукошка. Всички старци получавали от кмета дърва, събрани в гората от младите, та палели и поддържали огъня в домашното огнище срещу Суров/Сурвак ден“. *Колчув ден* (по примери от село Баня) също включва в празнуването „секой един селенин“, който лови или купува риба за домашната трапеза, но преди да седне на нея само със семейството си или с поканени от него съседи „имали хадет първо секой един утивал в къщата, гдето са готвили рибата, която фащал кметът, и като ял от нея малко колку за накус, утивал дома си“ (Веркович 1881: 10, 13, 14, 17, 79, 105, 354, 365).

В задължителната всеобхватност на празнуването всяка възраст, пол и социална позиция са включени с различна степен на активност, съобразно отредените им в конкретния *Личен ден* задачи. В традиционната българска селска среда особена ценност представлява опитът на предците, многократно споменавани тук като „дедове“ и „нашите дедове“. Те „присъстват“ опосредствано чрез примера си, както и чрез възпроизвеждане на завещаното от тях наследство. Статут на „същества от миналото“ с причастност към протичащото празненство имат и юдите: „Тога **верували**, че **вървели** по кашите Юди, които ги пращал Бог да **правет** на човеците секакво зло“ (Веркович 1881: 79).

Що се отнася до реалните участници в празнуването, те са представени като множество с неопределен брой, което включва всички възрастови и полови групи – старци и деца, стари и млади, мъже и жени. С активност в излъчването

на обредни лица се открояват две групи – на старите и на момите. Поверяването на съответната обредна роля е обвързано с представи за социална значимост, която пък извежда на преден план като ценност опита на възрастта (най-старият, едно старо дедо, една стара жена), невинността (моми, момчета), обществената позиция (кмет, ходжа, сайбия). *Старите* без изключение поемат ролята на организатори на празнуването. Когато „ща зафане вейке нова година, за това са събирали старите от селото и приготвявали потребното за дочекването на новата година“ (Веркович 1881: 98). А *момите* поемат ролята на изпълнителки на всички етапи на празничното действие. „Пред да излезе зорницата утивали момите в къщата на хожета, та го пременуваха и пеели“ (Веркович 1881: 28). На *Масин ден* „Едно време пролетът на 1-ий Априлия колели курбан от селото (...), а други моми, подвързани с очите за да не гледат, играли хоро около казаните и испевали следующата песна“ (Веркович 1881: 226). На *Угавита дене* момите секат курбана „залог по залог“ и го „готвили“, пеейки отредената от традицията за случая песен (Веркович 1881: 238).

Всяка от съответните възрастови групи се подразделя на подгрупи (на възрастова и полова основа) с различна степен на участие в празника. При старите изявено и многократно споменавано е участието на стария мъж в различни моменти на празничното действие, докато стара жена в главна обредна роля е спомената само на *Еньовден*, където тя поема обредните задължения именно поради житейския опит и знания, които ѝ дава възрастта. Общността на младите дава предимство за изява на момите, а момчетата във всички „лични дене“ някак се губят в масата на празнуващите. Те са по-неизявената съставка на възрастовата група *млади*. В навечерието на *Суров/Сурвак ден* старите „най-първо пращали една мома да ходи по селото и събере други моми, за да идат в гората да наберат дърва за Бъдният вечер на новата година; със момите отивали и момчета, тие секли дървата, а момите ги събирали и после ги носили в селото“ (Веркович 1881: 98). На *Първин ден* „са събирали много моми и момчета, та ходили в гората, де са били овцете, и закарували ягнета за курбан“ (Веркович 1881: 191). Неизменно е присъствието на момчетата редом с момите на хорото. Така приключва всеки „личен“ ден. За конфликти между половете във възрастовата група на младите свидетелства един обичай, изпълняван на *Суров/Сурвак ден*: „Като испевали горната песна, старецът ставал от трапезата, фащал една от момите и я затварял в една от стаите по причина, че не оставила момчетата да запалет борна от оганът“ (Веркович 1881: 109). Следва обичаят „Ясен оганът“, единственият, в който главни действащи лица са момчетата, наречени юнаци. Момците са „срукувани“ чрез песенна покана. „Когато са събирали юнаците в къщата, гдето съвершавали празникът и колели курбанът, та са гощавали, старецът хми зедал борната и я запалел от огнището, на което оганът не изгаснал“ (Веркович 1881: 113. Вж. също пак там: 111). Този огън е смятан за свят. Пренасянето му до дома е поверено именно на момци, на които не случайно се приписват качества на юнаците.

Освен полова деление на възрастовите групи се наблюдава и възрастово деление в съответните полови групи. При момите специално белязана с обредни задължения е подгрупата на т.нар. „малки моми“. При жените споменаването на старите като участнички в празничното действие е много ограничено. В редките случаи, когато жената поема някаква обредна роля, специално е подчертано, че го дължи на статуса си на съпруга (жената на ходжата), майка (родителка на ученик) и/или стопанка. Изключение правят „Мръснетите дене“, които се

празнуват само от жени, при това тайно от мъжете. Мъжко присъствие и то в самия край на този маркиран в календара отрязък от време, все пак има, но не може да не направи впечатление фактът, че тази полова група е представена от най-младите, от момчетата: „Когато веейке сготвювали кукошката, саибийката от кашата струкувала и други жени от махлата, та са събирали жените от три кашци в една, та са гошавали“, „Като са нагошавали вейке, в последният ден на Мръсните дене утринта вейке било Сурвак ден, излевали момите и момчетата на едно широко място, на играели хоро и пеели“ (Веркович 1881: 86, 91).

Ограничена изглежда и ролята на децата в празничния живот на селската общност. Споменати са с обредните обхождания по къщите на *Коледов ден* и на *Суров/Сурвак ден*: „На ден на Коледов ден децата *коледували* по къщите, а моми, **ходейки** с тях, **пеели** следующата песен“; „Децата като **исходювали** къщите и **коледували**, тога се събирали момчетата и момите, та **играели** опакo хоро и **пеели** (...)“ (Веркович 1881: 30, 37). На *Сурвак ден*, „когато ходили по кашците, децата пеели“ (Веркович 1881: 119).

В зависимост от броя на изпълнителите им, обредните роли, поверени на лица, които отговарят на определени изисквания за възраст, пол, семейно положение и социален статус, биват индивидуални и групови. В първия случай за изпълнението на ролята се избира едно лице, във втория – група от 3, 7, 9 души с уеднакви функции.

Числото едно (като бройка за обредни лица) в обредността, описана в пояснителните бележки към песните на *Веда Словена*, има широко присъствие. Основните и най-значими обредни дейности във всеки от т. нар. „лични дене“ почти без изключение се поверяват на **един мъж**, характеризиран възрастово като старец, „най-стариат селенин в къщи“, един старец, „едно старо дедо“. Той е с висок социален статус в селището или в семейството. Текстовете го представят като *кмет* („стариит кмет“), *ходжа* или *сайбия*, т.е. стопанин, глава на семейство. Какво върши стариат мъж в качеството си на главно действащо лице в обредността? Събира младите и ги изпраща или сам ги отвежда в гората (за дърва, за обречените животни), разпределя донесените дарове (дърва, цветни китки, „ясен оган“), осигурява обредната храна чрез лов/риболов (*Колчув ден*), коли курбана (за *Коледов ден* – на огнището), пали тайно огъня за курбана на *Угавита дене*:

Стариит селенин Палит назоваем припасувал са с едно чисто платно и турел дървата на оганът, после излевали момите и тога той кришом турел оган и са запалели дървата, тога рукнувал момите и хми казувал, че сам Бог повелил на слънцето как си грее да запали оганът; той на огнището колел курбанът (Веркович 1881: 238).

Един старец пали и пази да не загасне огъня в домашното огнище, раздава от свещения огън – „ясен“ или „блесав“, като наказва (затворя) представител на групата, която възпрепятства разнасянето му сред хората. Той пази трапезата, на която според народната вяра пръв сяда Господ, посреща госта, носител на дар, благославя трапезата чрез докосването ѝ с дарения предмет. На *Коледов ден* „Между това като пеела момата горната песна, дохождало едно старо дедо и седнувало на трапезата, та давало на сайбията една тоега; сайбията ударювал три пътя трапезата със тоягата и после зафащали да вечерет“ (Веркович 1881: 21; Вж. също пак там: 18). Стариат мъж в някои от честваните „лични дене“ е

свързан с тайнството „изчезване – появяване“. На *Суров ден*: „Като играели хоро до вечерта до 7-8 часът момчетата със момите фащали за роката старецът и отхождали в една пещера, гдето верували, че седела Първа Юда, която известила празникът“ (Веркович 1881: 116). „Пред да закарат кравите старият кмета са скривал в една пещера, а момите брали цвете та повевали китки и утивали в пещерата та му накичовали главата и пеели (...)“ (Веркович 1881: 152; Вж. също пак там: 153). На известен етап от празничното действие старият човек се оставя да бъде отведен или сам се скрива в пещера, където престоява и откъдето се завръща, посрещнат със страхопочитание: „Щом го видели селенете, паднували на земета, та му селем давали“ (Веркович 1881: 436). За неговия изключително значим обреден статус говорят примерите с огъня, неговото пребиваване в пещерата, получаването на дарове, които той после разпределя или с които благославя.

Много по-ограничена е ролята на **една жена** като основно обредно лице в празничния живот, описан във *Веда Словена*. Среща се в описанията за *Угавита дене*: „Едно време в селото на песнопевецът една стара баба, когато вейке било пролет отивала в гората с моми и испевала следующата песна“ (Веркович 1881: 241; Вж. също пак там: 242). На този ден старата жена не само извежда момите в гората, но, което е по-значимото обредно действие, там тя ги кичи с китки. Връзката баба – гора – билки е особено подчертана на *Еньовден*, където главното действащо лице е „една стара баба“, която, пеейки, бере билки в гората сама, а на връщане раздава билки на очакващите я „селени“ (Веркович 1881: 517, 528, 530). Пример за значима обредна роля, поверена на жена, без при това специално да се подчертава възрастта ѝ, откриваме в празнуването на *Коледов ден*: „Един ден пред Коледов ден (...) жената на хожета срукувала девет моми, на които давала по една запалена борна, които оган наричали “Блесав оган” и тие ходили по селото с борната и пеели“, „(...) момите са връщали в къщата на хожета (...)“ (Веркович 1881: 10-11). Само със женско участие (при това с активността на „сякоя“ жена) се осъществява обредността през *Мръсните дене*. Широкото и повсеместно присъствие на момите в празничния живот, описан във *Веда Словена*, е впечатляващо. Единствено и само моми изпълняват песните, под чийто съпровод протича всяко обредно действие. Изключения се откриват на *Угавита дене* и на *Еньовден*, когато по традиция определени песни се изпълняват от една стара жена. Впечатляващ е и фактът, че в изследваната празничност значителна част от обредните дейности се поверяват на **една мома**. Какви задачи се поставят на тая избраница? Най-често тя известява настъпването на празника, като обикаля селото с песен или като отива, пеейки, в къщата (на кмета, на ходжата), където се организира общоселското празнуване. В навечерието на *Суров ден* „когато вейке щели да поминат Мръсните дене, една мома известявала новата година като пеела (...)“, „Момата дур да испела горнята песна избикалела селото и сичките са научавали от нея, че е поминала църна година и ща зафане вейке нова година (...)“ (Веркович 1881: 94, 98). На *Първин ден* една мома обикаля селото с песен (Веркович 1881: 186). „Когато дохождали лестовици в селото, една мома са пременува, та ходела в къщата на хожета и пеела“ (Веркович 1881: 512). Освен ролята на вестителка, други по-важни роли, поверени на **една мома**, са свързани с тайното палене на огъня за селския курбан и тайното оттегляне в гората на *Масин ден* (Веркович 1881: 226, 230), както и с участието ѝ в приготвянето на обредната храна. На *Геръовден* „една мома фърлела цвете“ докато бил месен



задължителният за празника „цветен леп“; „агнето готвела само една мома от къщата“; „(...) друга една мома ходила в бахчето та набирала една миризлива билька и я раздавала по къщите, като пеела (...)“ (Веркович 1881: 266, 267, 460, 474). Някои от поверените на **една мома** обредни действия като окичване, осветяване на вода, пръскане с вода имат отношение към обредните предмети, даровете на природата и тяхното разпределяне. На *Власин ден* след ставането от трапезата „една мома утивала където били говедата та накичовала кошерата и пеела“ (Веркович 1881: 159). Според празничната практика в с. Кочен на Гергьовден (а описанието е включено към песните за *Сирин ден*) една от седемте моми, които отивали в гората, „кришом ходила в пещерята и оставела една чеше, пълна с вода“ (Веркович 1881: 259). Много са интересни, а и с дълбок светогледен подтекст примерите, в които **една мома** поема греха на собствената си възрастова група (момите) или на селищната общност (селените) и изпълнява ролята на грешница или на жертва. На *Суров ден* „(...) старецът ставал от трапезата, фащал една от момите и я затварял в една от стаите по причина, че не оставила момчетата да запалет борна от оганът; когато я карал да я затори, момите пеели (...)“ (Веркович 1881: 109). Тук прегрешението е, че е възпрепятстван достъпът до т.нар. „ясен оган“, докато в примера от *Изочна дене* причината е суша, която обикновено се дължи на грях. От обредното лице, чрез извършваните върху него действия, е зависело отстраняването на бедствието, затова то е било избирано отговорно с оглед на определени личностни характеристики, а именно „(...) една момичка сирак от баща и от майка“, избрана от най-старите селени измежду събраните от тях моми. (Веркович 1881: 314).

Числото **две** като изразител на количества или поредности в празничната практика, описана във втория том на *Веда Словена*, се среща един единствен път. Открито е в описанието на обредите, които съпътстват първото отиване на детето при учител. Те обхващат курбан, трапеза в дома на детето, отвеждането му до дома на учителя, приемането и обдаряването на детето с книга, връщането му в къщи при майка му, обдаряването на придружителките му с пари и питици (обредни хлябове). „Като са нагощавали хожета и децата, две деца фащали детето за роките и го откарували в къщата дето учил хожета децата“ (Веркович 1881: 385).

Числото **три** е много разпространено в обредната нумерология. То най-често се среща като количествен определител на група моми: *три моми* пеели на трапезата на *Мръсните дене*, която събира в един дом жените от три къщи. На *Суров ден* три моми тръгвали из селото и канели момчетата на „Ясен оган“. В навечерието на *Власов ден* три моми обикаляли селото с песен и известявали идването на този „личен ден“. Посрещането на *Първин ден* е поверено на три моми, които, застанали под трендафил в градината (бахчето), посрещат изгрева на слънцето с песен. Празнуването на *Масин ден* по традиционния начин включва обичаят три моми „кришо“ да палят огъня под казана с общия курбан, който се прави в „поднозието на гората“. На *Пазир ден* три моми с песен обикаляли селото и канели хората на общата трапеза (Веркович 1881: 86, 111, 145, 184, 200, 340).

Колективният обреден персонаж, включващ трима участници, в много по-малка степен разчита на мъжете – от най-възрастните до момчетата. В описанията на празничната практика се срещат единични примери. На *Изочна дене*, личен ден, който е посветен на сушата, „(...) **тримина селени** от най-старите, събирали

моми, и преименовали с китки една момичка сирак от баща и от майка, та я карали по селото и пеели (...)“ (Веркович 1881: 314). Трите „голабчета“, курбан за *Летна Бога*, са били донасяни на кмета от **три момчета** (Веркович 1881: 425).

**Седмицата** не е сред често срещаните числа за определяне състава на обредните групи. Среща се единствено в описанието на *Сириин ден*, когато в навечерието на този личен ден група от **седем моми**, пеейки, отива в гората на мястото, където са събрани стадата на всички селяни. Отбелязването на същия личен ден в с. Кочен съдържа повече подробности. Момите отново са седем, но в гористата местност, където отиват, има пещера. Именно в близост до тая пещера те колят едно агне „курбан на Бога“. Следва една поредица от действия, в които последователно се извяват една от тях или всичките седем:

Една от тях скришом влиза в пещерата и оставя чаша с вода, седемте влизат в пещерата да я търсят, една я намира и я изнася, седемте отиват при „некое селско стадо“, момата, открила чашата, влиза между стадото, пръска го с водата и дои овцете (Веркович 1881: 246, 259, 261, 263).

**Десятката** също се среща не рядко при представянето на колективния обреден субект – най-често група от **девет моми** и в единични случаи – **от девет момчета**. Един ден преди *Коледов ден* девет моми обхождат селото със запалена борина, получена от жената на ходжата и пеят отредената за този случай от местната традиция песен. Като обиколят селото с тъй наречения „Блесав оган“, се връщат пак в дома на ходжата, където жена му (*хънката*) ги чака пред портата. На *Лестувичин ден* девет моми преименени ходят от къща на къща и връзват бели и червени конци на дясната ръка на децата. На *Първин ден*, след момата-вестоноска, която пеела за настъпването на празника, „излезали други девет моми и утивали в къщата на най-старият, който бил в селото, тамо играели хоро и пеели (...)“. Същите девет моми посрещали с песен окичените с цветя агнета, предназначени за курбан. На *Масин ден* девет моми се събирали в къщата на ходжата да месят „чисти пити“ за курбана, като пеят. На *Угавита дене* девет моми отивали в гората при стадото, за да хванат девет овни или девет агнета за курбан. По повод на *Зарев ден* се споменава практиката девет моми да обикалят селото и да канят хората на курбан. Присъствието на девет моми се открива и при обредите за обучение на детето, предхождани първото му отиване при учителя. Деветте моми се събират в къщата на дете, което ще тръгва на училище. Те присъстват на коленето на курбана като певици, после сготвят жертвените птици, канят учителя и други деца-ученици и ги гощават, съпровождат с песни детето до мястото на обучението „в къщата дете учел ходжета децата“, в самото училище, след като са въвели детето и една мома му е дала книга, те продължават да пеят, а вечерта го връщат на майка му, като го изпращат до портите с песен (Веркович 1881: 10, 163, 188, 191, 213, 234, 383, 387, 389, 446).

За група от **девет момчета**, закарани на *Власовден* от стария кмет на пасището, откъдето да докарат в селото предназначенията за курбан животни, се споменава само в този случай. При това групата е сборна и се състои от девет момчета и три моми (Веркович 1881: 148, 153).

Внимание по всяка вероятност заслужават и примерите, в които се споменава колективен обреден персонаж, съставен от две разнополови групи с различна

или еднаква численост. На *Власов ден* кметът отива до пасището, придружен от **три моми** и **девет момчета**, т.е. от група, чиято обща численост е **дванайсет**. Същият е и сборът на участничките в моминската група – **девет моми** плюс **три малки моми** до 15-годишни. Те заедно отиват в гората, където има пещера, но само трите малки моми влизат в пещерата и остават там три дни. В песен, посветена на *Лета Бога*, се споменава, че със задачата да докарат жертвените животни от гората в къщата на кмета са натоварени **девет моми** и **девет момчета**. Числеността на всяка от тия подгрупи, както и общата численост – **осемнайсет**, получена от сбора на участниците, едва ли е случайна в обредната нумерология. В случая имаме удвоена девятка. Оказва се, че броят на участниците в обредната група може да варира, но винаги в състав, съобразен с числата **три** и **девет** с възможно проявление **три плюс девет** или от **три до девет**. На *Колчув ден* в с. Баня от три до девет моми придружават кмета край реката и пеят, докато той лови риба за общоселския курбан.

Прави впечатление, че макар и включени в група със значеща нещо численост, в хода на празничното действие с по-висока степен на активност се откроява определен брой моми – от една до три. Споменахме вече, че три от дванайсетте моми излезли в гората на *Масин ден*, като малките моми влизат в пещерата. На *Сирин ден* се наблюдава сложно обредно поведение в групата на седемте моми – с редуваща се последователност на действията, в които вземат участие или всичките седем, или една от тях. В обсега на един и същ празничен цикъл празничното действие се разгръща чрез обичаи, изпълнявани с уточнена от традицията последователност, като във всеки от тях участват различен брой изпълнителки. При отбелязването на *личен ден* *Първин ден* се споменава за три моми (пеят под трендафил в градината в навечерието на празника), една мома (обикаля селото с песен и известява настъпването на празника), девет моми (играят хоро в къщата на най-стария човек) (Веркович 1881: 148, 188, 218, 263, 354, 410).

Обредният реквизит в празничната практика на „песнопевците“ като брой предмети най-общо може да бъде характеризирани с единица или множество. В празничността на *Веда Словена* прави впечатление скромността на реквизита, както и това, че значимостта му е открояна чрез неговата единичност: една „златна“ тоега (на *Коледов ден*), един китап/книга (на *Власов ден*, в обредите за обучение), една борна (от която се прихваща „блесав оган“ на *Коледов ден* и „ясен оган“ на *Суров ден*), една китка копрец (на *Лестувичин ден*), една чаша с вода (на *Сирин ден*), един кавал (на *Сирин ден*), едно „урало“ (на *Дравин ден*), едно „курабче“ (на *Колчув ден*) (Веркович 1881: 10, 21, 111, 113, 150, 176, 259, 263, 297, 306, 387, 442).

Изключение в количественото представяне на обредния реквизит като брой се открива единствено при *Коледов ден*. Там се споменават девет „борни“ („девет моми, на които давала по една запалена борна“) (Веркович 1881: 10).

Във всички останали случаи обредните предмети са споменати в множествено число – дърва от гората за курбана и домашното огнище на *Коледов ден*; китки на *Власов ден*, *Дравин ден*, *Изочна дене*; конци (бели и червени) – на *Лестувичин ден*; цвете за „цветен леп“ на *Масин ден*; оръжия с които на *Пазир ден* се разиграва „сражение“, докато се коли курбанът; дребни пари, които са по-скоро дар за дар, отколкото реквизит в прекия смисъл на думата. Всъщност споменатата в множествено число предметност, която няма точна числова стойност, се постига не само чрез събиране на определен брой предмети, но и

чрез разкъсване, разделяне и разпределяне на една цялост, осмисляна като дар и предназначена за „сякой един“ – от детето до най-стария в селото (Веркович 1881: 157, 163, 184, 266, 298, 314, 328, 439).

Личните дни, чието празнуване и памет (за празнуването) през XVIII – XIX век е описано в бележките към обредните песни, задължително изискват курбан. Жертваните като курбан животни могат да бъдат представени в три групи: **птици**, които биват домашни (кокошки) или волно живеещи, добивани чрез лов (гълъби); едър и дребен **добитък**, като в случая има значение възрастта на домашното животно: млади (агне, юница/инче/) и/или стари (овен, крава); **риби** – купена или уловена: от мястото на риболова се разбира, че тя е сладководна, придобита чрез утвърдения от традицията обред.

При курбана скрит смисъл има броят на обредните животни, който е представен от **една, три** или **девет** жертви. Курбанът от **една жертва** е типичен за отбелязвания в домашни условия личен ден: През *Мръсните дene* „(...) в секоя каща колели курбан по една царна кукошка“. „На Гергювден секой чобанин колел курбан по едно агне“. На *Масин ден* и на *Сирин ден* също във всяка къща се коли по едно агне, а за *Снигна бога* се коли един овен. На *Колчув ден* всякой слага на трапезата си риба, като преди това „накусва“ от общоселския курбан. (Веркович 1881: 79, 200, 259, 442, 460).

Курбаните от **три** и повече жертви са общоселски. Те се приготвят на едно място (в една къща, на предварително уточнено място – в гора, край пещера, край река), където се събират на обща трапеза всички. Курбан на *Първа Юда* „три църни кикошки“ се коли на *Сиров ден*. „Три църни кукошки курбан на Жива Юда“ се колят в с. Абланица, когато детето е изпращано за пръв път на училище. На *Лета Бога* се принасят птици, но в някои селища това са три черни кокошки, а в други – три гълъбчета. На *Лестувичин ден* като курбан на Бога се колят „три голабчета“, без да се уточнява цвета им. За *Власа Бога* на *Власин ден* „колели курбан в секое село по три инчета най-харните“. Повечето общоселски курбани пренасят в жертва на съответните Богове три крави. Примерите са от *Масин ден*, *Витин ден*, *Дравин ден*, *Пазир ден*. На *Гергювден* „от селото купували три ювна и ги закаляли курбан“ (Веркович 1881: 116, 145, 176, 226, 274, 298, 328, 383, 425, 467, 562).

Най-щедрият селски курбан е този, който пренася на съответния Бог **девет** жертвени животни. На *Еньовден* след като главното обредно лице – старата жена, се върне от гората и раздаде билките, кметът заколвал „9 кукошки курбан“, а в това време едно момче свирело на кавал и момите пеели. На *Масин ден* от името на селото колели „девет ювна“, на *Угавита дene* – „девет ювна или девет ягнета“, а за *Летна Бога* били пренасяни девет крави (Веркович 1881: 200, 234, 410, 530).

Съществена подробност е кой коли курбана. Тази чест според повечето обяснителни текстове се пада по традиция на стария кмет или на специално повикания за целта старец, какъвто е случаят с *Лестовичин ден* (Веркович 1881: 176). В обредите, свързани с обучението на дете, курбанът е колен от честваното лице, в случая детето-ученик:

Едно време казваше дедо ми, че в нашето село Абланица когато некой първи път шел да пусне детето си на хожета (...) най-пишин онова дете, което щело да иде на хожета, закарало три църни кукошки курбан на Жива Юда, която,

верували, че давала ум и разум на децата да са учат да пеет (Веркович 1881: 383).

„Царна кукошка“ коли всяка една жена в дома си, за да омилостиви *Юдите*, които разнасят злото между хората по време на *Мръсните дъне* (Веркович 1881: 79). В описаните дотук случаи обредното пренасяне на животните в жертва се извършва от **едно лице**. Има обаче примери за участието на повече от едно лице в обредното умъртвяване на животните, отредени за курбан. На *Сириин ден* в с. Кочен „пред сто години (...) седем моми ходили в гората близо до някоя пещеря, и заколювали курбан на Бога едно агне“ (Веркович 1881: 259). На *Власин ден* коленето на курбана е поверено от кмета на група от девет момчета и три моми: „(...) момчетата и момите закарували кравите и откарували в селото; закаляли ги курбан и пеели“ (Веркович 1881: 153). От с. Фъргово, Неврокопско, е обичаят курбанът на *Лета Бога* да се коли от моми: „(...) а най-стария в селото хващал три църни кукошки, които давал само на момите; тие като ги зевали утивали на край селото под едно дърво, кадето пред изгрев слънцето закаляли кукошките курбан на Бога и пеели (...)“ (Веркович 1881: 562).

Когато анализираме празничната практика на средата, съхранила песните от *Веда Словена*, няма как да отменим факта, че числото се открива и при описанието на обредните действия. На *Коледов ден* след като домашната трапеза била подредена под песенния съпровод на момите „(...) дохождало едно старо дело и седнувало на трапезата, та давало на сайбията една тоега; сайбията ударювал три пътя трапезата със тоегата, и после зафащали да вечерет“ (Веркович 1881: 21). В този смисъл числото **три** като повтаряемост на определено действие – с определен предмет от обредното лице с най-високия празничен статус, е изразител на трикратно благопожелание за благополучие. Начин за изразяване на многократност на действието, при това извършвано едновременно, се постига чрез колективния обреден персонаж, съставен от три, седем или девет лица, предимно моми.

### **Числата в художествената реалност на песенните текстове**

(По примери от песните, включени в том първи на *Веда Словена*)

Характерна особеност в песенното творчество на нашия народ е такава композиция на творбата, която включва повторението. Песните в двата тома на *Веда Словена* не правят изключение. Те също са илюстрация на принцип, вероятно архаичен, за постигане на убедително и запомнящо се присъствие чрез няколкократно повторение на един и същ мотив с един и същ или леко променен текст, който представя описваното събитие от гледна точка на различни герои (познаващия бъдещето и тоя, който не го познава, но му предстои да го сбъдне). Песенни персонажи като *Слънцето*, *Луната*, *Юда Самуила*, *старата майка*, най-възрастният между старците („най що беше старец“) имат знания за цялостния ход и за всички етапи на дадено събитие, описано в някои от множеството повествувателни мотиви: двубоя със сура ламя, пазителка на „дивачка земе“; слънчовата женитба с отвлечена чрез измама земна мома; предбрачните изпитания на „млада крале“, който „шета по земета“ в търсене на „либе спроти негу“. Действието е представено словесно преди да се е случило, при това до най-малките подробности и с възможния му

неблагоприятен развой, ако не се спазват точно указанията. С което се създава впечатлението, че в началото е **словото**. Чрез него е извадено на показ едно бъдеще. Следва повторение на казаното, но вече като **дело** на предопределения герой, който трябва да осъществи изреченото, т.е. да го пренесе от бъдеще предварително в настоящето. Това съвпада със самото извършване на действието, при което се открива една неизменна психическа реакция, свързана със забравата и припомнянето. Песенният персонаж, тръгнал да се самодокazuje, подчинявайки се на предопределената си съдба, първоначално действа така, все едно че не е запознат предварително с разказа за събитието, което самият той вече реално осъществява. Едва когато започва да губи и е на път да провали „мисията си“, той се сеща какво му е било поръчано. След израза „де му на ум дойде“, събитията започват да се развиват в желаната посока и стигат до очаквания благоприятен завършек. Краят на описваното събитие обаче съвпада с поредното повторение на мотива, което като че ли се прави с осъзнатата цел „създаване на памет“. Споменът за делото (чрез средствата на художественото слово) се връща там, откъдето е тръгнал – от всеобемащата, всезнаеща изначална **мисъл** за съдбините на света и човека. За създаването и съзнателното възпроизвеждане на памет с определено съдържание свидетелства неизменният завършек на песните: „Ут тога е устаналу тая пясна да са пяе,/ут Бога здраве, ут меня пясна“ (Веркович 1874: 26).<sup>2</sup>

Числата, които се споменават в текста на песните и характеризират художествено пресъздадения там свят, са 1, 2, 3, 4, 5, 6, 7, 9, 10, 40, 70, 100 (100 x 1000), 1000.<sup>3</sup> Не всички обаче имат еднаква повтаряемост. Ограничени са примерите с 4, 5, 6, 10, 40, 100 и 1000. В случая те привличат вниманието на изследователя дотолкова, доколкото нумерологията отдава значение на четните и нечетните числа, като ги натоварва с различен смисъл. По същата причина се обръща внимание и на различните системи за смятане, една от които е десетичната, „характерна както за съвременните системи за изчисление, така и за мистичната философия с нумерологичен характер“ (Мифы 1982: 631), пример за която се открива в Питагоровата математика (Мулдашев 2004: 281). А присъствието на числа от различни системи за смятане в текстовете на *Веда Словена* свидетелства, че те са били в употреба у създателите на песните и са носители на неуточнени все още или по-точно забравени представи, изразени с помощта на числовия код.

Числата в песните на *Веда Словена* се употребяват, за да изразят представи за време (час, ден, неделя, месец, година); за разстояние като едно от средствата за описване на пространството; за продължителност на определено действие или състояние (мислене, сън, молба, въздържание, бременност, раждане, възмъжаване, усвояване на определени знания, празнуване). Числата са средство за представяне на множества с различен състав (вестоносци, пазачи, наследници, майстори, войска), както и средство за „портретуване“ на персонажите в техния зооморфен или в антропоморфния им облик (лами, юди, змейове, змии, моми). Не на последно място числата са средство за уточняване на брой предмети, обекти и обредни жертви.

<sup>2</sup> *Преселение народа ут Крайна земе на Дунав*, вписана в том първи под номер 1 (Веркович 1874, цит. по Веда Словена 1997,1). В раздела, използващ като извор песните от т. I на *Веда Словена*, текстовете са цитирани по българското издание на сборника от 1997.

<sup>3</sup> По повод бременността на *Юда Самувила*, майка на *Форлен юнак*, е казано следното: „тамам осем месеци и три недели,/дур ѝ дойде вейке време да си роди“ (Веда Словена 1997,1: 158).

Във *Веда Словена* едно от най-впечатляващите съвременния читател неща са образите. Не че те не се срещат и в български народни песни, въведени в обръщение чрез множеството други сборници за народни умотворения. Кое то пък е повод да се замислим за приликите, а оттам и за правомерността на обвинението в мистификация на Гологанов и Веркович.

Като начало ще се спрем върху образите на същества, които в мито-поетичната традиция е прието да се наричат „митични“. В песните на *Веда Словена* това са лами, змейове, змии, юди, както и един кон, който е по-скоро разновидност на змея. Описанието им неизменно се съсредоточава върху няколко съставни части от тяхното тяло, а именно – глава, опашка и евентуално крила. Типичното в образите на подобни същества е, че те са многоглави и многоопашати, а при неправилни действия по време на двубой отсечените крайници се удвояват.

Числовият код е едно от най-съществените художествени средства за описанието на **ламята**. Най-разгърнатият неин образ, който откриваме в песента *Пак за преселението, но инакво* (включена в том първи под номер 3), е наистина страховит: „(...) на край Дунав седи люта ламия,/сас седем глави, сас седем опашки;/никому не дава да помине през бял Дунав;/лю кой ду Дунав наближи,/цал си гу поглища“ (Веркович 1874: 29). Варианти на този образ, които представят ламята с различен брой глави и опашки, но винаги съотнесени с числата 3 и 7, откриваме в почти всяка от песните. В *Пак за преселението, но различно* (включена в сборника под номер 4), ламята, определена като „сура“, която лежи „на бял Дунав“ и пази „дивачка земе“, „има три глави сус седем опашки“ (Веркович 1874: 32). *Сура ламя от Рична земе*, която върлува из земята на *Талатинска крале*, „седем глави има сас три опашки“ (Веркович 1874: 118). В същата песен *Борба на Талатине крале со Сура Ламие ут Рична земе* (включена в сборника под номер 10) главите и опашките са представени в действие: „Сура ламия на порти лежеше,/седем глави бя каде града расзинала,/да погълне седем моми все на отбур;/опашки бя развързала да си вързе ду три моми;/да ги има за южина за накуска“ (Веркович 1874: 122). Много рядко образът на ламята се свързва с възможност за летене, което предполага, че тя има и крила. Такъв пример се открива в песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 13), където две лами „най-фъркати“ пазят дъщерите на *Харанска крале* (Веркович 1974: 177, 179).

Образът на **змиите**-пазачки било на „чешма варувита в Китическа града“, било на царски дъщери, държани в „бахчето“ или в „темна зандана“, е в известен смисъл редуциран образ на ламята. Змиите също са описани като многоглави, многоопашати и „хвъркувати“. Змията, пазителка на чешмата в града на *Китическа крале*, е „люта змия с две глави с две опашки,/та не дава никой вода да си пия,/ниту на чешма да си иде;/лю кой иде сляп си бива“. При определени условия тя може да удвоява главите и опашки си: „Аку хи глава присечеш,/намясту две ща хи излязат!/Аку хи опашка присечеш,/намясту хи четири ща излязат“ (Веркович 1874: 114). Впрочем в същата песен *Женитба на Таланита крале со керка на Китическа крале* (вписана в сборника под номер 9) същата змия, пазителката на чешмата, малко преди да намери смъртта си, е представена с повече от две опашки: „за седем опашки си я грабна,/та я фърли ут високу на земята,/земя си са расзина и си змия погълна!“ (Веркович 1874: 116). В песента *Женитбата на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (включена в сборника под номер 7) „три змии нишанлии“, които пазят *мома Дурида*, са „сус три глави се, сус шест опашки“ (Веркович 1874: 85, 95). Без подробности в

описанието на змиите-пазителки се споменава за такива, които са „фъркати“: „що си имат криле фъркувати“, „що си имат пилски криле,/та си фъркат“ (Веркович 1874: 130, 190).

В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 12) се среща един образа на **кон**, който се родее със змея и „фъркатата“ змия. Индивидуална особеност на т. нар. *Змийна коне*, собственост на *Бележита крале*, съперник на *бележитото* току-що родено дете на *Синдже крале*, е неговата многоглавост: „Та си яхна ду негува змийна коне,/шо си имаше седем глави сус езици;/колку си бе змийна,/още си гу и сус змии обружи,/сички крале сус змии да усрели!“ (Веркович 1874: 155).

Сходен като външност и генетично сроден със змей – змия – ламя по многоглавост, многоопашатост и хвъркатост е и образът на **юдите**. В песента *Пак женитба на Талатинска крале, но инакво* (включена в сборника под номер 8), три *Юди Самуили*, които са сестри, карат огнената кучия на *Таланита крале*, а от тях „пламень фърка“ (Веркович 1874: 103). Много показателен е образът на *стара Юда Самувила* от песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (включена в сборника под номер 15) поради недвусмислената му връзка с митичните персонажи от зооморфен тип: „Ут Бог да наиде стара Юда Самувила,/що си бе с`три глави и опашки,/имаше си и омес змийовити“ (Веркович 1874: 202). Същевременно трябва да се обърне внимание на факта, че това е един рядко срещан и вероятно архаичен образ на Юда. Може би тя не случайно е наречена стара. Общността на тези митични същества е представена по-често чрез юда, която има антропоморфен образ, покриващ се с този на момата. В песента *Пак за преселението, но различно* (включена в сборника под номер 4) съветничка и помощничка на *Сада крале* е *Юда Самувила*, която му се явява в следния образ: „Ут лику ѝ грее ясну сонце,/аф гърди си има месечина,/в скути ѝ се дребни звезди!“ (Веркович 1874: 33). А ето за сравнение и образът на персонаж, еднозначно определен като мома в песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (включена в сборника под номер 6): „служба си ги служи Вълкана девойка,/шо га нема нийде на земета:/ут лику ѝ грее ясну сонце,/в гърди ѝ е ясна месечина,/в скути ѝ се дребни звезди,/очи ѝ се као факла еребица,/коса ѝ е ду земета,/хем е со злату позлатена!“ (Веркович 1874: 44).

Кодът на числата е често използвано средство за степенуване на женската красота спрямо така представения изходен образ на мома – изключителна красавица, „шо га нема нийде на земета“. Степенуването се постига чрез впечатлението за лъчезарност, чиято яркост градира съобразно сравнението със светлината на повече от едно слънце. За постигането на искания художествен ефект се прибегва до сравнение с две, три и даже с девет слънца. Орфеновата избраница от песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (включена в сборника под номер 15), създава впечатление, че „ут лику хи две сонца греяха!“ (Веркович 1874: 204). *Юда Самуила*, която става жена на *Брава крале*, според песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 13) е още по-лъчезарна: „Та ми зева баш Юда аф роките ду две стомни/и ми фоди вода да си точи./Как ми флела аф кралски сарае,/аф сарае се изгреели три сонца!“ (Веркович 1874: 169). Превъзходната степен на моминска красота съответства на светлината на девет слънца, която струи от лицето на момата. С такъв образ са представени няколко кралски дъщери. В песента *Пак женитба на Талатинска крале, но инакво* (включена в сборника под номер 8) „керката“ на *Ситската крале* е описана като същество, побрало светлината на всички



небесни тела: „Тая си има керка дюнягюзеллийка,/шо га нема нийде на дюнета:/ут лику и греет девет сонца, аф гърди ѝ свети ясна месечина,/в скути ѝ се дребни звезди,/коса ѝ е ду земета,/хем си свети као елмаз камен!“ (Веркович 1874: 105). Момата, която *Форлен* открива в пещерата, според текста на песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 12), е светлоносна („мома си пещера усветева“) и създава впечатлението, че „уф пещера си греет ду девет сонца“ (Веркович 1874: 161). Същество със същата степен на красота, която идва от впечатлението за светлината на девет слънца, е описано още в песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13): „Харапски крале има ду три керки,/и трите се мощне гюзеллии,/я що си е най-малката,/ут нее си греет девет ясни сонца!“ (Веркович 1874: 177). Впрочем степенуването на красотата при юдата се постига по същия начин, както и при момата. В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13) се открива подходящ пример за потвърждаване на казаното: „де излезе Юда Сурвалие/ут нее си греет девет сонца“ (Веркович 1874: 175). Впечатлението за лъчезарност се усилва не само от сравнението със светлината на повече от едно слънце (2, 3, 9 сонца), но и от определението на слънцето като „ясно“, което означава, че е източник на невъзпрепятствана от нищо, чиста светлина.

Числовият код е и средство за представяне на споменатите в песните персонажи като съвкупности – от **двойка** до войска с численост „**сто иледи**“. Причината за съвместяването им в **колективен субект** е сходната им функция и причастността им към обща задача. Пазачите (на „дивачка земе“, на градове, на кралски дъщери), бранителите, вестоносците, съгледвачите, слугите, обикновено действат по двойки или тройки, без да се отминава и подробността, че в някои случаи задачата е поверена на **един** изпълнител (една „змия нишанлие“ пази чешмата в *Китическва града*, *Крали Марко* е посетен от един вестоносец – *младо татарче*, Господ изпраща „едно стару деду – Вишни ангел“ да помогне на изпадналия в беда герой). С подобни задачи са натоварени както представители на божествения пантеон („ду два Дефа“), така и съществата, за които възприехме определението „митични“: лами, змейове, змии, юди.

В песента *Рождение Орфеово* (включена в сборника под номер 11) пратеници-съгледвачи на *Вишню Бога* са **двама** негови служители: „та си прати ду два Дефа аф гората,/да си видет шо ми чини малка мома,/ дал`е жива ил умрела?“ (Веркович 1874: 124). В песента *Женитба на Талатина крале со керка на Китическа крале* (вписана в сборника под номер 9) **две** юди пазят стените на града: „На Китическа града на връх дуварету/си седет ду две Юди Самувили,/тие си ми не дават,/ду високи дуваре да си прехрипна“ (Веркович 1874: 113). Според текста на песента *Женитба на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (включена в сборника под номер 7) „ду две Юди Самуили“ пазят никой да не премине морето и да отиде на *Рична земе* (Веркович 1874: 88). Пак в същата песен се открива и двойка от два змея: „Аф гора си има ду два змея“, които побеждават юнаците, но са надборени от малко дете *Сада крале* (Веркович 1874: 86).

Гореспоменатите задачи в някои случаи са поверени на **тройка** митични същества – юди и „змии фъркувати“. В песента *Пак женидба на Талатинска крале, но инакво* (включена в сборника под номер 8) тройка юди теглят возилото на *Талатина крале*: „Та ми яхна огнена кучие,/си га карат ду три Юди Самуили“ (Веркович 1874: 103). **Три** са *юдите-биларки*, на чията помощ се

разчита в песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (вписана в сборника под номер 15): „та си рукна ду три Юди все биларки“ (Веркович 1874: 207). Според текста на песента *Рождение Орфеово* (вписана в сборника под номер 11) **три змии хвъркувати** пазят трите дъщери на *Морна крале* (Веркович 1874: 130). Броят на пазачите зависи от това какво точно пазят. Ако за охраната на кралските дъщери са достатъчни три хвъркувати змии, то за опазването на нечия земя от чуждо нашествие и завладяване или дори от единично проникване там са нужни повече пазители, а именно **девет**. Това се потвърждава от песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (включена в сборника под номер 15), където *Фейска крале* „си рукна ду девет негуви юди“ (Веркович 1874: 201). За тях в хода на повествуването е уточнено, че са *църнуморски юди-пазачки*: „Де излязоха ду девет църнуморски Юди,/не му дават да пумине през църнута моря“ (Веркович 1874: 210).

Освен с добротворство (да помагат със знания, да лекуват, да пазят, да спомагат за постигане на победа) митичните същества са свързани и с представи за злотворство, а в конкретния случай в песента „Орфеова женитба со керка на Арапска крале“ (вписана в сборника под номер 15) съвкупността от „душманки“ е обвързана с чистото **пет**. Страховете се отнасят до съдбата на *Орфен*: „и тебе младу ща погубет/ду мои пет душманки все Юди./Сетне майка що ще прави?“ (Веркович 1874: 195).

Интерес от гледна точка на числеността представляват наследниците на поименно споменатите в песните владетели. След един етап на безплодие, при което в резултат от дълги молби и въздържания съответният владетел получава по Божия милост „дете ут сорцету“, следва етапът на благословеното многодетство, при което щастливият родител се радва на **три, седем, девет** и дори **десет** наследника. **Три** най-често са наследниците от женски пол. В песента *Женитба на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (включена в сборника под номер 7) „Рична крале си има ду три керки“ (Веркович 1874: 85, 87). Наследниците от мъжки пол, толкова редки в по-ранни времена, при поколението, белязано с антропонима „Орфей“, рязко нарастват. В песента *Рождение Орфеово* (вписана в сборника под номер 11), *Уфрен* е баща на **седем** сина: „Родилу е тамам седем сина,/седем сина, седем крале на земета“ (Веркович 1874: 151). В песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (включена в сборника под номер 15) избраницата на *Орфен* има „седем брата, седем брата все духувити“ (Веркович 1874: 212). **Девет** са потомците от женски пол на юда, наречена *Чиче Самуила*. Тя има „девет керки“, които живеят на девет планини (Веркович 1874: 196) според песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (включена в сборника под номер 15).

Максималният брой потомци на владетеля, който става „първа крале на земета“ или „гулема крале“, е **десет**. В песента *Орфеова женитба со керка на Арапска крале* (включена в сборника под номер 15) се казва, че *Харабиня крале* има десет моми (Веркович 1874: 195), а потомците на *Сада крале* и *Дурида* от песента *Женитба на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (включена в сборника под номер 7) са представени в **две** групи по **десет**, обособени на полова основа: „Родилу ми десет сина, десет керки,/та ми заселили пуста земе запустена“ (Веркович 1874: 102). В този случай и двата пола са равнопоставени като възпроизводство.

Числов израз на всеобхватната земна власт е общността от владетели, подчинена на „гулема крале“ и съставена от **седемдесет** крале<sup>4</sup>. Във всяка от песните в първия том на *Веда Словена* няма събитие от общностен характер – курбан по повод завършения строеж на „нова града и гулема“, гозба по случай раждането на „бележиту дете“, сватба между „млада крале“ и либе, „що га нема нийде пу земета“, на което да не присъстват „седемдесе крале“. За тази съвкупност от владетели, която се движи компактно, като съобразно случаите пребивава „на край земе“ или „на сред земе“, за пръв път се споменава непосредствено след трагично космическо събитие, донесло тъмнина и наводнение на земята. Ето как е въведен този образ в песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (вписана в сборника под номер 6): „Ой ти, Боже, мили Боже!/ Шо ми правиш, Боже, чуда и нишане,/та се чуди небе дур и земе,/чудет ми се ош` и седемдесе крале“ (Веркович 1874: 41). Продължавайки да се чудят „шо ша боде“ те отиват на *край земе* при *Първа крале*, попадат на курбана, който той дава на майсторите, съградили „нова града нишанлие“, сядат на трапезата и чакат да отmine бедствието: „Чекат си ми седемдесе крале сонце да угрее,/аф темну темнилу не мой да си фодет;/колку си ми тие чекат,/още толку земе се стемнева!“ (Веркович 1874: 42, 43, 44). Израз на активност от тяхна страна е фактът, че те установяват причината за бедствието и чрез курбан и участие в заговор по отвлечане на момата, либена от причинителя на бедствието, успяват да го отстранят (Веркович 1874: 44, 45-51). След тези трагични събития ролята им се свежда до това да онагледяват йерархията на властта, като засвидетелстват почитателно поведение към върховния земен владетел – *Първа крале*: „седемдесе крале да си дойдат на негува земе,/селям да му дадат, поклон да му се поклонет,/чи е душел ут чужда земе ут далечна“ (Веркович 1874: 58). Като израз на участие в живота на земята именно в качеството им на упълномощени представители, които с присъствието си могат да свидетелстват за верността на едно или друго събитие (раждане, сватба) и да го узаконят чрез даване име на детето, дарове на булката, благословия, и в двата случая, те се появяват по курбани и гозби. Един от множеството еднотипни примери се открива в песента *Пак за раждането на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 14), където след раждането на *Уфрен юнак* неговият дядо *Юдинска крале* отправя следната покана: „Е бре, седемдесе крале, хем бануве!/(...)/да идеме скору насред земе,/да си виде мое милу мнуче;/хем да си ва гозба госте,/чи ми се е родилу мнуче бележиту“ (Веркович 1874: 188). *Седемдесетте краля* не чакат повторна покана, а „кой на бърза коне, кой на люта ламие,/(...)/утидоха вече насред земе“, където веднага започва гошавката (Веркович 1874: 188, 189).

<sup>4</sup> Библейски 1994: 620: „Седемдесет е свързано с установения от бога ред в света: 70-те потомци на Ной населяват света (Бит. 10); 70 отиват в Египет (Бит. 46:27). В Библията, издадена от БПЦ през 1995 година, е представено поименно, а не чрез конкретно посочено число родословието на Ноевите синове (Бит. 10), които са над 70 на брой. Пак там е вписано „Всички от Иакововия дом, дошли (с Иакова) в Египет, бяха седемдесет (и пет) души“ (Бит. 46:27)“. Т.е. 70 е приблизително, ориентировъчно число на участниците. Впрочем и във *Веда Словена* е така. Седемдесет са само безименните крале, в тази бройка не влизат поименно споменатите *Първа крале*, *Брахила крале*, *Бележита крале*. Любопитна в случая е възможността, която *Веда Словена* предоставя за обвързване на числото 70 с представа за структура и ред, която е наследена от допотопно време, ако приемем, че големият природен катаклизъм в песните съответства именно на потопа.

Най-обемната съвкупност, при това числово конкретизирана, е тази, която се състои от **хиляда** участници. Два са случаите, при които се сформират подобни общности. За да се постигне бързо строителство на град, църква, чешма, се събират обикновено или неуточнен брой „чудовити нишанлие майсторе,/шо ги нема нийде на земета“, с „баш майстор чудна крале на Змеюве“, както е в песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (вписана в сборника под номер 6) (Веркович 1874: 42) или „иледа“ строители, описани в песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13): „Лу се найдат майсторе дюлгере,/да ги закарат църква да си градет;/ощ и чешма нишанлие./За месец време сита земе исфодили,/та собрале ду иледа майсторе,/ду иледа майсторе все на отбур/и иледа калфи все юнаци“ (Веркович 1874: 168). *Гулема крале* от песента *Пак за преселението, но инакво* (вписана в сборника под номер 5) по указание на *Юда Самуила*: „(...) закара иледа души все юнаци,/да ги кара на сова поле широко,/таму да си гради ду гулема града“ (Веркович 1874: 36).

Съвкупност от хиляда души е типична и за войската. Ако се съди по текста на песента *Пак за преселението, но инакво* (включена в сборника под номер 5), от хиляда души се състои кралската дружина, поне в примера с *Гулема крале*: „Де са е, Боже, чулу и виделу,/сура ламие сус гулема крале да се бие,/да се бие дженк да си прави; /амие си е сама-самичка./я гулема крале си води `иледа души все на отбур,/па не може на ламие да надвие“ (Веркович 1874: 35). Тъй като дружина с подобен състав се оказва недостатъчна за победата, в последвалата завоевателна практика числеността на участниците нараства сто пъти и така се появява множеството „сто иледи“. Образът на силна войска се открива в песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13): „Брава крале, шо си съди сичка земе,/ми е собрал силна ойске сто иледи,/да се бие, да се борба бори сус седемдесе крале“ (Веркович 1874: 165). „Силна ойскя“, без да е уточнен нейният брой, има и *Дунавска крале* от песента *Преселение народа ут Крайна земе на Дунав* (вписана в сборника под номер 1) (Веркович 1874: 25).

Жертвите от хора, както и жертваните при курбан животни също са представени в текста като множества с определен брой, вероятно носител на някакъв смисъл. Примери за човешки жертви, характеризирани количествено чрез числовия код, са рядко срещани. В песента *Бой на Талатине крале со Сура Ламие ут Рична земе* (вписана в сборника под номер 10) *сура ламя* посочва броя на жертвите, които ежедневно взема: „Ай, граждана, ой Туричана!/Немой бегайте, немой търчите,/язи си вейке курем позаситих,/на меня ми стигат сяки день пу десет моми,/пу десет моми и юнаци;/уттука сетне таин ке гу имам,/сяки день пу десет моми да си грабем“ (Веркович 1874: 119). В битка със същия противник, *сура ламя*, жертва стават *седемдесе крале*. От песента *Пак за женидба на Талатинска крале, но инакво* (вписана в сборника под номер 8) научаваме, че „тамам седемдесе крале са погинали“ при някакъв предишен опит да влязат в земите на *Ситската кралица* (Веркович 1874: 105).

Що се отнася до животните (птици, телци и овни) които се принасят като курбан, техният брой е от **едно** до **хиляда**. Трябва обаче да се осмисли фактът, че при броенето на жертвите и уточняването на тяхното число следва да се прави разлика между броя животни, които едно лице обещава за курбана, и броя животни, когато всеки от участващите в курбана коли жертва.

В случаите, когато като курбан се коли едно животно или птица, не трябва да убягва от вниманието ни подробността, че всъщност всеки от участници в

подобно свещенодействие поднася дар на съответния бог **по едно** жертвано животно, но на практика курбанът като брой животни съответства на броя на пренасящите жертва, а те, според песенните примери, са от **седемдесет** до **хиляда**. Пример за курбан, при който всеки от участниците, чийто брой в случая е неуточнен, дава курбан по една птица, има в песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (включена в сборника под номер 6). *Синдже крале* заповядва на своите юнаци: „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 ут сура ламие,/та си заминахме ду бел Дунав“ (Веркович 1974: 65). В същата песен се открива и пример за курбан, който от гледна точка на жертващите може да бъде представен като **седемдесет** по **едно**, а като обща сметка за броя жертви е просто **седемдесет**: „Ела нее курбан Богу да си колиме,/да ни каже шо грех сме чинили,/та се толку на нас налютилу./Седемдесе крале си услухеа първа крале,/та си секи закла курбан дур на Бога“ (Веркович 1874: 44). Този масов курбан, който се прави за узнаване на греха, предизвикал космическия катаклизъм, е различен като мотив от споменатия в същата песен благодарствен курбан, даден от *Първа крале* заради построения „нова града и гулема“. Последният е пример за случаи, в които един жертващ дава повече от едно жертвено животно като курбан: „Първа крале курбан коле дур на Бога,/чи си има града нишанлие;/курбан коле седемдесе крави,/та утиде курбан дур на Бога“ (Веркович 1874: 43).

Рядко споменаваното число **две** за жертвени птици, съобразно контекста е носител на различни смисли. В споменатия по-горе пример с курбан на *Синдже крале* и неговите юнаци, описан в *Сонцева женитба со мома Вълкана* (включена в сборника под номер 6), за разлика от всички останали, които пренасят на Бога по едно „църну пиле“, „млада крале си ми фати дури две;/та си курбан заклаха дур на Гулема Бога“ (Веркович 1874: 65). С това по всяка вероятност се изразява удвояване на благодарността, както и фактът, че кралят би трябвало да показва по-голяма щедрост в жертването от своите подчинени. В песента *Пак за раждането на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 14) „двете сиви голабчета“ които се колят курбан на *Вишну Бога*, за да спре вече измоленият от него дъжд, вероятно имат връзка не толкова с числото **две** като обредна норма на приноса, колкото с божествен знак, изпратен по *два Дефа*, преобразени като „сиви голабчета“ (Веркович 1874: 85, 85). За двойката *Дефове*, вестоносци на *Вишну Бога*, стана дума по-горе.

**Девет** е относително често споменавано число за жертвени животни, при това от един молител по повод на съкровено негово желание. В песента *Женитба на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7) *Талатинска крале* обещава курбан „ду девет юнчета“: „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). Когато обаче молбата е изпълнена, *Талатина крале* коли обещания брой животни, които обаче вместо юнчета са ялови крави: „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“ (Веркович 1874: 82). *Ринда крале*, един от главните герои в песента *Рождение Орфеово* (вписана в сборника под номер 11) за сбъждане на същата молба пак принася курбан на *Вишну Бога* от девет жертвени животни, които обаче са „девет пуйки църнувити“ (Веркович 1874: 127). По същия начин („с девет пуйки църнувити“)

в същата песен се отблагодарява на същия бог майката на *Уфрен юнак Юда Самуила* по повод молбата ѝ да опитоми „пилци овчевити“ (Веркович 1874: 137).

Курбанът от **хиляда** жертвени животни, правен без изключение от крал, е най-щедрият дар на Боговете. В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 13) *Брава крале* коли „тешек курбан“ на *Вишну Богу*, за да престанат родилните мъки на неговото „първе либе“. Интересното в случая е това, че самият Бог иска „тешек курбан“, но не определя броя животни. *Брава крале*: „курбан Вишну Богу си принесе/иледа юнци невпрегнати и иледа ювна все факлати“ (Веркович 1874: 170).

Освен като курбан за Бога, предварително обещан едновременно с отправената към него молба, **хиляда**, при това както и в първия случай умножени **по две**, са юниците и овните, които са колят „за тешка гозба“. С нея се отбелязва събитието „раждане на дете“: В песента *Женитба на Талатинска крале со дъщеря на Ситска крале* (включена в сборника под номер 7) *Талатинска крале* кани гости, за да отбележи появата на своето „малку дете бележиту“, което получава името *Сада крале*. „Та заправи Талатинска крале тешка гозба,/да си гости седемдесе крале;/та си закла идела юнчета все на отбур, на уралу невпрегнати,/и си закла иледа ювна руди и факлати“ (Веркович 1874: 83). Числото „иляда“ особено в случаите на неговото удвояване би могло да се възприеме като хипербола на щедростта при изразяване на радост.

В песните на *Веда Словена* числовият код се прилага за изразяване на бързина при изминаване на големи разстояния, свързано със спешни, съдбоносни събития – тежко раждане, заплахата от смърт, спасяване от болест. Тук особена продължителност има **единицата** с времетраене **един час** или **един ден**. В песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (вписана в сборника под номер 6) пратеницата до *юдинска земе* успява „за сахат да си иде на юдинска земе,/за полуфина да се върне с` Юда хикимджийка“ (Веркович 1874: 59). За същото време, а именно „за сахат утишли дур на Рична земе“ (Веркович 1874: 97), изминава с помощта на златни криле разстоянието и *Сада крале* според текста на песента *Женитбата на Талатинска крале со дъщеря на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7). Там се споменава за разстояния, които отстоят на месец време, изминати за един ден: „за день ми утиде на Талатинска земе“, „месец има дур да иде на Фейска земе,/той си за день утиде“ (Веркович 1874: 91, 92). В *Орфеева женитба со керка на Арапска крале* (вписана в сборника под номер 15) *Орфен* „месец има ду негува столнина,/я той си за день утиде ду църнугу моря“ (Веркович 1874: 210). Създава се впечатлението, че подобна скорост в преодоляването на големи разстояния, при което времето се съкращава от **един ден** на **един час** и от **един месец** на **един ден**, се дължи на използването на въздушния път и на способността за летене, която при едни същества е вродена, а при други става с помощта на крила, които могат да се свалят и слагат. В песента „Пак за рождението на Орфея, но различно“ (вписана в сборника под номер 14) се открива подобен пример: „Та си фъркна Юда да си фърка,/за день утишла на край земе“ (Веркович 1874: 182). И още една особеност, свързана с времетраенето на придвижването. Оказва се, че завръщането винаги е по-скоростно от отиването. В *Орфеева женитба со керка на Арапска крале* (вписана в сборника под номер 15) „За день Юди утидоха на тяхну берекетлия поля/я за час се върнаха оттаму“ (Веркович 1874: 208).

Примери, в които едно разстояние, което при нормално придвижване се изминава за два дни или дори за месец, а в кризисна ситуация за **два до три** часа, не липсват, но те оставят впечатление за забавено движение спрямо примерите с **един** час и **един** ден. Песента *Женитба на Талатинска крале со дъщеря на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7) дава примери за бързо придвижване с продължителност два часа или два дни: „два дни беше дур да иде ду дома си,/той утиде за два часа“ (Веркович 1874: 72); „месец билу дур да идат на негува земе,/тие си утишли за два дене“ (Веркович 1874: 82). В песента *Орфеева женитба со керка на Аранска крале* (вписана в сборника под номер 15), *Юда Самувила* „за три дни на девет планини утишла,/за три часа в Орфенува града стигнала“ (Веркович 1874: 196), а *Орфен* от същата песен, след като извърша поредния подвиг: „Та си пърсна да си бяга низ широку поля,/за три дни на негова си града утиде“ (Веркович 1874: 203).

Ако скоростното придвижване е с продължителност от **един час** до **три дни**, то бавното или забавеното движение съответства на време за път от една **неделя** (седем дни) до **месец**. В песента *Женитба на Талатинска крале со дъщеря на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7) се открива потвърждение за това: „Я шо ми се седемдесе крале, мощне се бавили,/дур да дойдат недеде минала“ (Веркович 1874: 83). Подобно впечатление се създава и в песента *Пак за раждането на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 14), където *Уфрен*, макар и хвърчейки, едва за месец достига набелязаната цел: „И си фъркна да си иде на бел Дунав,/дур да иде месец поминалу“ (Веркович 1874: 191).

Може би най-осезателна приложимост има кода на числата при представянето на действия и състояния, свързани с любовта, брачните отношение и възпроизводството. Във *Веда Словена* чувствата, молбите, въздържанието продължават с години – **две, три, седем**. Подходяща илюстрация на казаното е любовта между *Вълкана* и *Слънцето*, описана в песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (вписана в сборника под номер 6). Моминската любов, наричана по традиция „лѳгане“ или „мамене“ трае **седем** години: „чи гу е Вълкана девойка млогу мамила;/либила гу цали седем години“, докато, според момата, любовта на слънцето към нея е по-скорошна: „три години има утак ма е сонце залибилу“ (Веркович 1874: 45, 49).

Често срещан мотив е търсенето на мома, която да е лика-прилика на героя. Откриването на избраницата предполага „шетба по земета“ с продължителност до **две** години, а безрезултатното обикаляне в търсене на „либе спроти негу“ води до тежко заболяване, което също продължава с години, най-често **две**.

Постоянно възпроизвеждан е и мотивът за предопределеността на брачната връзка. Всъщност млада крале издирва момата, за която предварително се знае, че му е отредена от съдбата. Неговата задача е да я открие и да я поиска от баща ѝ или да я отвлече с измама. И в двата случая пътят до момата е белязан с предбрачни подвизи на „млада крале“, чрез които той се представя като достоен за момата. Брачната връзка винаги се узаконява чрез сватба, чиято продължителност е от **три недели** до **три месеца**. В песента *Пак женидба на Талатинска крале, но инакво* (вписана в сборника под номер 8), сватбата на *Талатина крале* с дъщерята на *Ситска кралица*, определена като „силна сватба“, продължава „три месеци“, а неговият помощник *Крале Марко*, който се жени за *Ситска кралица* в „Търнува града“, също прави „силна сватба“, която е „траяла три недели“ (Веркович 1874: 111). Самият *Талатинска крале* в песента

*Женитба на Талатинска крале со дъщеря на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7) прави за сина си *Сада крале* „силна сватба“: „Та заправи Талатинска крале силна сватба,/на сватба си калеса седемдесе крале,/та ги гости и ги пои молу-млогу,/малу-млогу три недели“ (Веркович 1874: 102). По **три месеца** трае в песента *Рождение Орфеово* (включена в сборника под номер 11) сватбата, също наречена „силна“, която *Ринда крале* прави за дъщеря си, както и сватбата на *Уфрен юнак*, описана в песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 14) (Веркович 1874: 132, 193). Също „силна“, но най-продължителна се оказва сватбата на *Фърклен юнак* от песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13) – цели „три месеци и недели“ (Веркович 1874: 180).

Според логиката на брачния живот следва създаването на потомство, но това в света на *Веда Словена* е подвластно на определени правила. Неспазването им при „сфождане“ и „либене“ може и да не доведе до зачеване и раждане. Тогава идва времето за молитви и въздържание. „Сфождането“ е обвързано с представи за време, подходящо за подобен акт, с оглед качествата на заченатото. Правилното поведение изисква да се изчака „бела година“. Пример на въздържание, което трае **три месеца**, откриваме при дъщерята на *Ринда крале* от песента *Рождение Орфеово* (вписана в сборника под номер 11): „Чекали са малу-млогу три месеци;/още нема да си дойде бела година“, „Та ми седи аф бунаро татам три месеца,/не ми знае дал` си доде бела година“ (Веркович 1874: 133, 134).

Пример за въздържание от изневеря с времетраене **три години** откриваме пак в същата песен. Жената на *Ламийска крале*, която му е първо либе, преди да се „сфоди“ със слънцето: „(...) си гу чека да излезе ут морету на земета;/чека си гу малу-млогу,/малу-млогу три години“ (Веркович 1874: 125).

Очакванията за зачеване на дете също са с продължителност **три години**. Подходящ пример се открива в песента *Женитба на Талатинска крале со дъщеря на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7): „Та се върна Талатинска крале аф soi сарае./Дур тога си залиби млада невеста,/либи си га малу-млогу три години,/па си нема чеду да си стигне,/та му се е жельба нажелилу“ (Веркович 1874: 69-70).

Следват молби до *Вишну Бога* от *Талатинска крале*, които траят **две години**: „Две години мольба си се моли,/ут теман зандан не излева,/лу си чека хабер ут небету“. Младата му невеста *Талиана* „се затори аф неина златна худае,/та се мольба моли дур на Бога,/да й даде чеду ут сорцету./Молила се две години,/дур тога им Господ мольба услуше“ (Веркович 1874: 70, 71). Всъщност с мотива за молитвата и изолацията от живота се внушава идеята, че детето е дар от Бога, а решението за неговото раждане се взема извън света на хората. Самите хора трябва да отговорят на определени качества, за да получат правото да бъдат родители. По всяка вероятност въздържанието и изолацията им помагат да постигнат подходящите качества. След изтичането на определен срок, в случая **две години**, те не само получават вест, че молбата им е чута, но получават и напътствия кога, как и колко пъти да се осъществи „сфождането“, за да бъде то резултатно. Впрочем правилата са задължителни не само за хората на земята. На тях са подчинени и митичните същества, обитатели на небето. В песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (вписана в сборника под номер 6), *Слънчовата майка*, след като му дава прошка да легне на „либеву скути“, му обяснява защо моментът е подходящ за зачеване: „Спий си ми при тоету първе



либе,/чи сега е вече руен месец,/и ти чеду да си имаш на земета“, „Та си легна сонце аф либеви скути,/лу си легна Вълкана затруднела“ (Веркович 1874: 57). Не толкова лесно стават нещата на земята. В песента *Пак за рождението на Орфия, но различно* (вписана в сборника под номер 13) при *Брава крале* очакването за бащинство се обвързва с представа за трикратно „сфождане“: „Още триш сус нее не се сфодил,/и ми Юда тешка стана“ (Веркович 1874: 169). Самата бременност според текста на песните трае **три** или **девет** месеца, а родилните мъка продължават от **две седмици** до **три месеца**. Примери за кратка бременност се откриват в песните *Сонцева женитба со мома Вълкана* (включена в сборника под номер 6) и *Рождение Орфеово* (включена в сборника под номер 11). При *Вълкана* от свождането до времето за раждане минават „молу-млогу три месеци“, а *Горска юда*, дъщеря на *Ринда крале* и жена на *Юдинската крале*: „трудна била три месеци,/на четвърти рожба си й дойде“ (Веркович 1874: 57, 135). За износване на „дете ут сорцету“ в продължение на девет месеца се споменава в песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (включена в сборника под номер 12). Този пример за родителска връзка между *Синдже крале* и *Юда Самудива* е много показателен, тъй като в един кратък разказ дава числови данни за „сфождането“, бременността и родилните мъки: „Та си легна Юда Самуила на мое потстеле,/на три пъти си се с мене сфоди,/дур си стане вейке със детина./Хранил си сам Юда Самуила аф мои сарае/тамам осем месеци и три седмици,/дур й дойде вейке време да си роди./На девет месеци се замочи за рожба,/мочила се е тамам две седмици,/па си дете не родева“ (Веркович 1874: 158). В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13) жената на *Брава крале*, която е *Юда*, се мъчи също **две седмици** (Веркович 1874: 170). Това изпитание е къде-къде по-поносимо от **тримесечните** родилни мъки на *Жива Юда* от песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 14). Когато започва раждането на нейното „бележиту дете“ *Уфрен*: „Забахта се Жива Юда, замочи се,/да си роди ду неина милна сина,/та се бахти и се мочи малу-млогу,/малу-млогу три месеци,/па не може рожба да си роди“ (Веркович 1874: 180). В началото на тази поредица от родилки, които преживяват трудно раждане, е *Вълкана*, майката на *Синдже крале*. Не е казано колко са продължили мъките, а е наблегнато върху самото страдание („Чи се мочи да си роди люта рожба,/душе си й вече аф уста дошла“), пред което дори смъртта е предпочитана: „Или рожба да си роде,/или млада да си умра“ (Веркович 1874: 61).

Възприемайки текстовете като отражение на някаква форма на живот със своя вътрешна логика, която между впрочем отговаря и на извънтекстовата реална житейска практика, установяваме, че всяка вест за зачатие, а още по-шумно всяко раждане се отбелязва с „тешка гозба“, която продължава от **три дни** и три нощи до **три седмици**, а има и примери, когато времетраенето на празненството обединява двата хронологични отрязъка, при което се постига продължителност от **три седмици** и **три дни**. Най-продължителното отбелязване на подобен повод трае **три месеца**. В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 14) по повод раждането на внука си *Уфрен* „Та си гости Юдинска крале седемдесе крале,/гости ги и ги пои тамам три дни и три нощи“ (Веркович 1874: 189). Според текста на песента *Рождение Орфеово* (вписана в сборника под номер 11) „тешката гозба“ по случай раждането на *Уфрен* трае „тамам три седмици“ (Веркович 1874: 139). В песента *Пак за рождението на*

*Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 12) *Синдже крале*, който се сдобива със син *Форлен юнак*, слага трапеза за *седемдесе крале*, на която се яде и пие в продължение на **три недели**. А поради непредсказуемостта на поведението на новороденото „гозбата“, по молба на бащата, се удължава с още една седмица: „Синдже крале ги запира:“Седели сте, седемдесе крале, три недели./седите ми още една неделe./дур да дойде мое бележиту дете;/(...)/чи ми фърка днес неделe на небету./още нема да си дойде““ (Веркович 1874: 153-154). Раждането на *Фърклен юнак* според песента *Пак за раждането на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13) е отбелязано с трапеза: „Гозба си се траела три недели и три дene“ (Веркович 1874: 171).

С „тешка гозба“ в продължение на **три месеца** ознаменува *Талатинска крале*, герой от песента *Женитба на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7), раждането на сина си, който в края на гошавката получава „лепу име Сада крале“. Всъщност празничното събитие приключва след още две недели, през които гостите чакат детето „да си се бизка набизе“, за да могат да го наименуват – задължителен заключителен акт на този тип сбирки (Веркович 1874: 83, 84).

Поразителното във виртуалната вселена *Веда Словена* е това, че при сфождането, което трябва да стане в точно определен момент, за да се получи потомство с определено качество, трябва да се чака от **три месеца до три години**, че самият този момент може да настъпи след **двегодишни** молитви и въздържание. Продължителна в този смисъл спрямо темповете на израстване на новороденото, изглеждат бременността (от **три до девет** месеца) и дори времетраенето на тежкото раждане (от **две** недели до **три** месеца). При израстването и възмъжаването на новороденото „чудно дете нишенлие“ се споменават етапи на активност, които спрямо момента на раждането са с продължителност **два сахате, ден, недели – две или три, месец (от един до три), година (от една до три)**. Може би причината за бързия растеж и възмъжаване освен в генетичните заложиби се крие и в начина на изхранване, което също е с продължителност, която не отговаря на днешните представи. Според текста на песента *Женитба на Талатинска крале со дъщере на Ситска крале* (вписана в сборника под номер 7) детето на *Талатинска крале* в продължение на **две недели**, след гозбата и веселието, „биска бизае“ (Веркович 1874: 83).

В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 15) синът на *Синдже крале Форлен юнак* още непосредствено след раждането си хвърква на небето, където престоява **неделя**, а при завръщането си още **два часа** се рее в небето: „чи ми фъркна днес неделe на небету./още нема да си дойде./Още рече Синдже не отрече./ету фърка бележиту дете пу небету./фъркалу е малу-млогу два сахате./та ми слезе вече на широку поле“ (Веркович 1874: 153-154).

Пребиваване на небето с различна продължителност е типична за родените със статута на „деца нешанлие“. За някои това продължава **две недели**, за други – **три месеца**, за трети – от **една до три** години. Според песента *Рождение Орфеово* (вписана в сборника под номер 11): „си ми фъркна та утиде на небету./Там си ми седелу тамам три години./фальба си фалилу Вишну Бога“ (Веркович 1874: 140), а според друг вариант, песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 14), герой със същото име *Уфрен юнак* „седел ми е на небету тамам година“ (Веркович 1874: 189).

Обучението и усвояването на знания се измерва като времетраене с ден, неделя, месец. В песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13) *Фърклен* озадачава със своята интелигентност: „Малку билу на три недели,/я си ум ималу као стару деду“. Тя е проявена и при усвояването на знания: „За день книга ми се научилу,/църна книга да си пее и китапе да си пише“ (Веркович 1874: 172). *Форлен юнак*, синът на *Синдже крале* от песента *Пак за раждането на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 12), расте бързо не само физически: „Мое дете днес месец стори утак се е породилу,/лу си падна ут майчинут курем,/со свирка засвири и со ноги профоди“ (Веркович 1874: 157-157). За две години самият *Форлен* допуска, че ще е достигнал женитбена възраст. Затова, когато изпраща гостите, поканени да отпразнуват неговото раждане, той им поръчва: „още две години мома да му терат“ (Веркович 1874: 159).

Доказателства за възмъжаването, предхождащи женитбата, са победата в двубои с митични същества и наследяването на престола. Това във *Веда Словена* също се постига на възраст от **една, две** или **три** години. *Фърклен юнак*, герой от песента *Пак за рождението на Орфея, но различно* (вписана в сборника под номер 13): „Кога беше на година,/таткува си столнина наследи/и си боде първа крале на земета“ (Веркович 1874: 172). Впрочем различните поколения герои съзряват с различен темп. *Синдже крале*, синът на *Вълкана* и *Слънцето*, от песента *Сонцева женитба со мома Вълкана* (вписана в сборника под номер 6), сам преценява отстоянето си от времето на истинското възмъжаване: „Малку си сам, мале, още на години,/не ша мога борба да се боре сус сура ламие?!/Ша си чекам още три години“ (Веркович 1874: 62).

Светът, описан в песните на *Веда Словена*, е оскъден откъм обекти и предмети. Това е свят, който се възстановява от космическо бедствие. В неговия образ преобладават стихии: светлина/огън, вода, земя, вятър. Този свят е представен от обекти (град, църква, чешма), всеки от които е единствен и неповторим, за което се съди по разгърнатото пояснение „що гу нема нийде пу земета“. Това е начин за открояване на единичното. Там, където по изключение се споменават два еднотипни обекта (два кладенци в „нова града и гулема“), те свидетелстват за удвояване, което обаче е в основата на структурирането на архитектурно усвоеното пространство чрез противопоставянето на еднотипни обекти по функция (Веркович 1874: 42, 169).

На етапа на възстановяването си след природния катаклизъм светът е беден откъм предмети. Споменават се магични предмети (**крила, китка, ношче**) и оръжия (**срела, муздрака**), единични като брой, единствени по възможността си да въздействат, получени по наследство. С функцията на **ключ** се споменават някои билки, знанието за които отново се предава по наследство. Магичен предмет, обвързан изцяло с новото време, е **свирката** на героя, идентифициран от издателя като „Орфей“. Очевидно тя е една и единствена поради невероятните си възможности за въздействие върху природната среда и населяващите я същества.

Начин за загатване на предметност е споменаването на дрехи (махрама и кошуля като сватбен дар), возила (огнена кучия), храна (чрез броя животни за курбан или гозба), питие, което без изключение е „руйно вино“. Числовият код в случая е използван за характеризиране на неговото качество („тригодишну“) и количествата, които се източват при подготовката на курбани и гозби: „Та си точет руйну вину две недели“ (Веркович 1874: 43, 83). Количествата храна и

вино при гощавки, чиято продължителност вече споменахме, вероятно са огромни, но са числено неуточнени. Единствено при зобенето на Крали Марковия кон са названи количествата храна и питие, а именно *70 оки бела пшеница и 70 оки руйно вино* (Веркович 1874: 108).

Редки примери за еднакви предмети с численост, по-голяма от единица, се откриват при описанието на оръжия, сватбени дарове, милостиня: *Брава крале* раздава по сиромаси „три коли имане“ (Веркович 1874: 170). *Талатина крале* се въоръжава за борба против ламята със „седем сряли позлатени,/ут тях си грят седем сонца незаходни“ (Веркович 1874: 120). При излизането на сватбата от *Китическа града*, булката получава дар и благословия: „Юди си я дариха пу десет алтане/и хи вялет и говорет:/“Лю на що кладеш тези алтане,/сичку алтане да си бива““ (Веркович 1874: 117).

И така, не предметността, която с времето расте числено и се обогатява откъм форми, а динамиката с нейния преход от определени състояния към действие и обратно характеризират света, описан в песните на *Веда Словена*. Самите състояния и действия се отличават с протяжност. Тя се проявява в поведението на божества, митични същества, люде. Чувства и мисловни процеси, ултиматуми, отговори на молби и молитви, благодарствени ритуални жестове, състояния (сън, изолация – принудителна или поради обет) и действия, които могат да се проявят на мига или да се проточат определен брой часове, дни, седмици, месеци, години, са нещо типично за вселената *Веда Словена*. Там дори Господ (*Вишну Бога*) се чуди „тамам три месеци“ и не може „на ум да си науми“ как да отговори на молбата на *Ринда крале*, като му даде „чеду от сорцету“ (Веркович 1874: 126). Три дни и три нощи чака *Юдинска крале* отговор на въпроса си от звездите (Веркович 1874: 187). С повече подробности са описани състоянията и поведението на *Слънцето*, които са направлявани от чувствата му на обида, гняв или отклик на нечия молба: то „спи“ три дни и три нощи, за да накаже хората за сторен от тях грях „Три недели сонце не изгरेло на небету“, а за да помогне за опитомяването на „пилци овчевити“, грее „тамам три месеци люту налютену“ (Веркович 1874: 42, 51, 53, 137). На фона на тази протяжност прави впечатление краткото време, отредено за ултиматуми от митични същества и люде. *Слънцето* се зарича да изчака *Вълкана* „Още два дни ша си трае./ша си чекам“, след което заплашва с нови бедствия земята (Веркович 1874: 45). Двудневна е и отсрочката, която представител на земната власт дава на дъщеря си: „Ринда крале й се люту заканилу:/още два дни да си чека./па аку не се сфоди с първе либе./ша си га затори аф темна зандана“ (Веркович 1874: 133). Състоянието „болест“ при по-леките случаи трае „тамам месец“, докато тежката болест, за която обаче винаги се намира лек, продължава от три до девет години (Веркович 1874: 120, 166, 169). Изгърпяването на наказание в „темна зандана“, било принудително, било поради обет, също трае с години – от две до три (Веркович 1874: 70, 71, 192). В случаите, които с езика на „Светото писание“ съответстват на състоянието „ще те накажа със съдба“, както например е при кръглото сирачество, продължителността на изпитанието е кратка по причина на Божията милост. Само „три месеци“ плаче изоставената в гората дъщеря на *Ламийския цар и царица* (Веркович 1874: 124). Милостта на Бога се свежда и до това, че той допуска до небето някои избрани същества, на които дава право да му служат. Службата, наречена в песенните текстове „измет“ обикновено продължава от три месеца (при *Вълкана*), до три години (при *Уфрен юнак*):

„Там си ми седелу тамам три години,/фалъба си фалилу Вишну Бога“ (Веркович 1874: 57, 140).

Що се отнася до дейности в земни условия, свързани на първо място с двубои, в които се решава на чия страна е силата, а оттам и бъдещето на земята – на страната на „митични същества“ и „диви люде подивени“ или на „людете“, обитатели на „нова града и гулема“, т.е. на приспособени към новите условия човешки същества, те (двубоите) най-често продължават от „три дни и три нощи“ до „три недели“ (Веркович 1874: 101, 119). При резултатен за людете завършек на двубоя персонификацията на злото (змей, ламя, обреченият да отстъпи владетел) е запратена с един удар в гълбините на земята. Единствено в този случай *Веда Словена* въвежда в употреба числото **четиридесет**. „Дур читреесте растега аф земета си паднали“ двата змея, които *Сада крале* надборва (Веркович 1874: 86). След удара на *Форлен юнак Бележита крале* „си потъна читреесте растега уф земета“ (Веркович 1874: 156). Тук внушенията на числото 40, дотолкова, доколкото маркират случаи на победеното зло, след което пред света се откриват нови възможности, са семантично равнозначни на тълкуването му от библеистите по примери от „Светото писание“ (Библейски 1994: 620).

След победата над злото бъдещето на света се оказва много зависимо от събития, които се градят на брака и създаването на потомство. Подобен тип житейско осъществяване е повод за радост и веселие, изразявани чрез кода на числата. Вестта за местонахождението на предопределената мома кара героя да изрази радостта си със свирене в продължение на две или на три недели (Веркович 1874: 142, 143, 190). „Силната сватба“ с продължителност от три недели до три месеца вече беше описана по-горе, но немаловажна подробност освен яденето и пеенето е продължителността на веселието: „Та се гозба погостиха малу-млогу,/малу-млогу три сахате“ (Веркович 1874: 56), „песна пеха тамам два сахате“ (Веркович 1874: 49). А „юначкото хоро“, което се играе от *70 крале*, продължава „три дене“ (Веркович 1874: 159). Гледката на веселието по повод раждането на дете през погледа на майката (на *Уфрен*) според народния певец е един продължителен сеир: „сиир ми гледала тамам три недели“ (Веркович 1874: 136). Интересна подробност е, че празненствата по щастливи поводи (а те са сватба, раждане, сдобиване с новоизграден град) продължават дотогава, докато на участниците „им дудее“. За да се доведат до подобно настроение, обаче, са им нужни най-малко три седмици.

### Няколко думи за завършек

Задачата на това изследване се свежда до прочит на текстове (пояснителни и същински художествени), който да доведе читателя до знанието кои са вписаните в сборника числа и доколко те се различават по честота на повтаряемост. Откъдето пък би могъл да се направи извод, че и във *Веда Словена* има предпочитани числа, които съвпадат с най-известните и най-често коментирани числа в нумерологията.

Съзнателно е търсено разграничение в два типа текстове: пояснителните текстове към песните, които отразяват реалната празнична практика, и песните, за които по начало приемаме, че пресътворяват един въображаем свят. И в двата типа текст числата се използват за уточняване на броя участници в съответното

събитие (най-често празник или с празничен завършек), броя на обредните жертви, броя и последователността на задължителните обредни действия, времетраенето на определени състояния и действия и т.н. Най-често използваното число и в реалната празнична практика, и в текстовете на песните е **три**. Подчертано значима роля и в двата случая имат също числата **седем** и **девет**. Единствено в песенните текстове се споменават числа, по-големи от едноцифрени. Там колективният субект включва **седемдесет**, **сто**, **хиляда**, **сто хиляди** участници. Пак там продължителността на състоянието или действието, независимо от факта, че е белязана с едноцифрено число, например три, като времетраене е различна, защото зад него е споменат отрязък от време като неделя (седмица), месец, година. Докато реалното празнуване с продължителност три дни се смята за дълго и е по-скоро изключение, както показват поясненията. Други са мащабите на света, представен в песенните текстове и като брой участници (най-често по курбани и гозби), и като времетраене, за което вече стана дума, и като разстояния, обхващащи „сита земе“. Още едно различие между практиката и света на песните е използването на числовия код за изразяване на бързина при физическо преместване в пространството (един, два до три часа, при нормално време от ден до месец) и за изразяване на растеж, не само като възрастова, но и като ментална и социална промяна на героя. Примерите са обикновено с „бележиту малку дете“, което още с раждането си или до седмица (в най-лошия случай до месец) прохода, „фърка“, проговаря, свири, научава книга, а на едногодишна възраст участва в двубои и побеждава, наследява бащиното си кралство, след което на две до три годишна възраст се жени. Дотолкова, доколкото текстовете на песните във *Веда словена* и в този случай се разглеждат като „художествени“, числата се възприемат като средство, с помощта на което се постига хиперболизация на образите в един въобразен от човешката фантазия свят. Оправдание за измислянето на подобни „небивалици“, според здравия разум, е търсенето на ефект за въздействие върху слушателя. Това въздействие има и по-далечни цели – въображаемият свят да служи за модел на реалния. Потвърждение за наличието на подобна зависимост би могло да се открие в числовия код. Вижда се, че едни и същи числа са в употреба при функциониране на реалния и на измисления свят, но във втория случай белязаните с тях персонажи, обекти, предмети, състояния и действия са многократно уголемени или умножени (по 10, 100, 1000).

Мисълта би придобила друга насоченост, ако допуснем, че текстът на песните във *Веда Словена* също е отражение на реалност, а не измислен от човека свят. Дали наистина става дума за едно отдавна минало време, в което живеят разумни същества с външен вид, различен от този на сегашния човек и като размери, и като анатомия? Дали става дума за свят, в който мисленето и чувствата протичат с различна скорост и следователно оставят впечатление за различна продължителност (за забързаност или забавеност) на описаните състояния и действия? Отговорът на тези въпроси евентуално би могъл да се търси в числата, ако се върнем към идеите на Питагор, според когото „всяка форма може да се изрази с помощта на числа („Всичко е число“), които като „божествени архетипове“ са скрити в света и могат да се проявяват при проникателно осветляване на Вселената“ (Бидерман 2003: 477). Търсенето на подобен отговор е още по-наложително поради факта, че самият Питагор включва в своето учение архаични идеи от тракийската митология и религия,

които отвеждат към т.нар. тракийски орфизъм (Кратка 1993: 215), а песните на *Веда Словена* са опазени в района на документирано трако-пеласгийско присъствие. Значим е и фактът, че традиционната култура на българите по цялата им етническа територия широко използва числата в обредната практика, в народната медицина, в традиционния мироглед. Етнографската литература е богат източник на описания, които съдържат подробности относно задължителния за всеки конкретен случай брой участници, обредни предмети, обредни действия. Числа като **три**, **седем**, **девет**, **четирсет** са с много честа употреба, която е документирана описателно. За тези и за числата, които изразят **единичност** или **двоичност**, както и **множественост** (при **седемдесет и седем** или **деветдесет и девет**), етнографската наука се задоволява да спомене, че те са символични, магични, че са типични за всяка митопоетична традиция и в този смисъл българската традиция не прави изключение. И още, че те са изразители на своеобразен митологичен код (Българска 1994: 386; Енциклопедия 1999: 100-101, 101-102, 119, 308, 373, 441-442). При толкова богат етнографски материал (Георгиева 1983: 143<sup>5</sup>; Маринов 1984: 153<sup>6</sup>) липсва изследване върху числото именно като ключ към значения и същности, които биха представили българския вариант на числото като универсално средство не само за онагледяване на видимите, но и за проникване в невидимите измерения на Вселената. Подобна крачка в осмислянето на числата е възможна при интердисциплинарен подход, за който е нужна друг тип научна подготовка. Това изследване не надхвърля равнището на традиционното описание. Новото при него е, че прави прочит и въвежда в обръщение материал от малко познат извор, какъвто е *Веда Словена*, с надеждата, че той би спечелил доверие към сборника и включване на данните в традиционното наследство на българите. На по-задан план се таи надеждата, че ще започнат да се правят и опити за семантичен анализ на числовия код в неговата българска употреба.

#### Литература:

**Арnaudов 1968:** Арnaudов, М. Веркович и “Веда словена”. Принос към историята на българския фолклор и на българското възраждане в Македония. С неизвестни писма, доклади и други документи от 1855 до 1893 г. С.

**Библейски 1994:** Библейски речник. С.

**Библия 1995:** Библия, сиреч книгите на свещеното писание на ветхия и новия завет. Издава Св. Синод на Българската православна църква. С.

**Бидерман 2003:** Бидерман, Х. Речник на димволите. С.

**Богданов 1991:** Богданов, И. Веда Словена и нашето време. С.

**Българска 1994:** Българска митология. Енциклопедичен речник. С.

---

<sup>5</sup> Без претенции за изчерпателност се позовавам на отделни кратки примери: „Според народа броят на болестите е 77 и 1/2 или 99“ (Георгиева 1983: 143).

<sup>6</sup> „Лицата, които ще играят през Русальската неделя, трябва да бъдат 3, 5, 7, 9, 11, 13 и пр., но най-обикновеното число е седем“ (Маринов 1984: 153). Димитър Маринов може да бъде допълнен с позоваване на етнографски материали, събирани от неговите следовници, в които се откроява присъствието на числата 3, 9, 40 в погребалните обичаи (третини, деветини и пр.), числото 40 в родилните обичаи, числата 3 и 7 в сватбените обичаи (захранване, отбулване, поврътки). В календарните обичаи – числото седем като задължителен брой на коледарската дружина. В представите за света – три орисници, които определят съдбата на човека.

- Христов 1997:** Христов, Б. (съст.). Веда Словена. Т. 1. С.  
**Христов 1997а:** Христов, Б. (съст.). Веда Словена. Т. 2. С.  
**Веркович 1874:** Веркович, Ст. (съст.) Веда Словена. Белград  
**Веркович 1881:** Веркович, Стефан. Веда словенах. Обрядни песни от язическо време. Упазени со устно предание при Макоденско-Родопските Българо-Помаци. С. Петербург  
**Георгиева 1983:** Георгиева, И. Българска народна митология, С.  
**Енциклопедия 1999:** Енциклопедия Българска народна медицина. С.  
**Кратка 1993:** Кратка енциклопедия Тракийска древност. С.  
**Маринов 1984:** Маринов, Д. Избрани произведения. Т. II. С.  
**Мулдашев 2004:** Мулдашев, Е. Трагичното послание на древните. В търсене на града на боговете. С.  
**Мулдашев 2004а:** Мулдашев, Е. Златните плочи на Харати. В търсене града на боговете. С.

## **CHRONOLOGY AND NUMEROLOGY IN *VEDA SLOVENA***

**Gatya Simeonova**

Abstract

The task of the research work is brought to a reading of texts (explanatory and literary), which is to bring the reader to the knowledge for the numbers for expressing concepts for time, for distance, for duration of a certain action or state, for presenting multitudes of different compositions (number of items, objects and ritual victims), as well as a meaning for „portraying“ the characters in their zoomorphous or in their anthropomorphous outlook, preferred in *Veda Slovena*.