

Българите в Северното Причерноморие
изследвания и материали
том шести

ЛЕГЕНДИТЕ ЗА САРЪ САЛТЪК И БЪЛГАРСКИТЕ
ФОЛКЛОРНО-МИТОЛОГИЧНИ ПРЕДСТАВИ
ЗА ЛЕТНИЯ СВЕТИ НИКОЛА

Тодор Моллов

През последните години в българската етнология се забелязва един възраставащ интерес към реалните форми и спецификата на взаимодействие между проявите на култовия живот на християни и мюсюлмани през епохата на османското робство, като се отделя особено внимание на т. нар. “двойни” (утраквистични) светилища, свързани с култа към общи за двете конфесионални общности народни светци. При това особено любопитство будят ония от тях, при които пътят на преадаптиране не следва логиката на очаквания “превод” на светителското име (от типа Свети Георги > Хедрелез, Свети Димитър > Касъм, Свети Илия > Али, и др.) – именно от този тип са фиксирани в исторически извори от края на XV век насетне светилища на Свети Никола и Саръ Салтък, разположени в Бабадаг, на нос Калиакра и в Бабаески¹. И макар да се смята, че “двойните” светилища най-често унаследяват календарно активни локално (респ. регионално) значими оброчища или манастири от периода преди нашествието, “потвърдени” в новата обстановка с гробове на мюсюлмански светец, в този случай трябва да направим няколко съществени допълнения. Едва ли е случайност, че единствено наложеният от бекташийския орден култ към Саръ Салтък има три светилища в източнoбългарските земи, като навсякъде те наследяват единствено култови средища на Свети Никола и навсякъде се намират в райони със старо тюркоезично население с българско етнично самосъзнание. Едва ли е случайност също, че в нито един друг случай нямаме толкова устойчиви, устно

предавани легенди (схващани от носителите им като предания) за съществуването на “реални” чудодейни мощи, идентифицирани и от двете групи едновременно като мощи на християнски светец и неговия мюсюлмански “двойник” – при това нека добавим още, че в достъпните извори за локално фолклорно почитане на християнските светци по българските земи няма нито едно друго свидетелство за **няколко гроба с мощи** на толкова значим християнски светец, какъвто е Свети Никола Мирликийски.

Да отдадем тези факти на някаква особена бекташийска стратегия за религиозна адаптация и/или асимилация (непотвърдено в други случаи специално издирване на по-стари култови средища на Свети Никола), по-скоро означава да надценим тяхната идеологическа програма, още повече че в осмислянето на процеса на симбиозата поне засега сякаш се “изключва” и другата страна в необичайния културен “диалог” – на българите християни, които са носители на фолклорно мислене с етноспецифична народнохристиянска картина за свят. Правомерният въпрос за равноправието на този диалог в условията на робство и етническа и религиозна дискриминация неизбежно поставя изследвача пред по-особена конфигурация на проблемите, свързани със стратиграфското оразличаване на легендарни елементи от типологично, контактно и генетично естество – в подобни ситуации, както неведнъж е констатирано, естествената логика на процесите предлага отговор, според който новото по необходимост трябва да се съгласува не с отделни и безредно разпилени културни детайли, а с вече конституираната етнокултурна структура, доказала своята функционалност и устойчивост във времето. Ето защо, поне досега, в българската наука не е правен опит да се работи с данните на българския фолклор при анализа на легендите за Саръ Салтък – може би вече е време да се започне тяхното осмисляне в контекста на известното ни за **българската фолклорна традиция като система**, което би отстранило поне част от съмненията, че частните случаи (съвпадения на топоси, образи или фрагментарни фабули) са плод на типологични сходства.

Проблемите около почитането на летния празник на Свети Николай Мирликийски (9 май) в българските земи тепърва ще бъдат обект на все по-сериозни проучвания в българската етнология, но и предварителните резултати са достатъчни, за да поставим в техния контекст данните за почитането на утраквистичния култ. През Възраждането сборът на Каварна траел от 7 до 9 май, Летен Св. Никола (“Месеослов за 1857 г.”, I, 23) – в последния ден ставало масово поклонение в пещерния параклис на нос Калиакра, където се вярва, че някога е лежало тялото на светеца. Утвърждаването на този празник в католическия свят след 1087 г. (денят на полагане на мощите му в южноиталийския гр. Бари) го направил неприемлив за византийската църква и в

този смисъл особено значение за нас има почитта му по българските земи, фиксирана в книжовни паметници едва през XIII век. Обилието от данни за обвързването на този ден с празнично-обредния комплекс за измолване на дъжд издава рано конституирана миторитуална системност, която на изхода от византийското робство вече се е осъзнавала като етнозначима и това позволило включването на празника в официални паметници – според нас тъкмо значимостта на 9 май в народнохристиянската фолклорна традиция е мотивирала прехода от оброчни места, активни в този ден, към посветени на Летния Свети Никола средновековни манастири.

Противно на очакванията за ситуативна проява на обредите за измолване на дъжд етнографските данни сочат обвързаност както с константни дати (1-2 май, прор. Иеремия и Летен Свети Атанас, или 9 май, Летен Свети Никола), така и съобразно с подвижния пасхален цикъл (Русалската задушница, Петдесетница и/или Света Троица, Духовден). Съгласуването на неподвижни с подвижни дати показва значимостта на 9 май при най-ранен възможен Великден (22 март), когато той се пада на Русалска задушница. От друга страна, внимателният анализ на обредния комплекс (обредите Герман и Пеперуда, обредни и необредни митологични текстове) разкрива в него черти на преход от един календарен (годишен) цикъл към друг, ориентиран по хода на значимото за шаманската космология и митология съзвездие Плеяди.

Установено е, че през X и XI век 9 май (пророк Исаия, “псеглавия” мчк Христофор, по-късно Летен Свети Никола) бележи в плеядния календар огледално-негативната проекция на звездния “зенит”, който за този период е точно фиксиран на 8 ноември (Архангел Михаил). Ако в досегашната нагласа на нашата наука опитът да се подреди логично семантичното поле на известните новогодишни календарни преходи (ориентирани по циклите на Слънцето и/или Луната) се задоволяваше с осмислянето на прехода от един времеви (годишен) цикъл към друг само като “**хронологична поредност**” на есхатологичен Край & Двубой & Космогония (респ. раждане/възкръсване на Бог, в най-общ план – Начало) & възхвала на новия Ред, митологията, ориентирана към годишния ход на Плеядите (и съпътстващия я динамичен [шаманско-жречески] миторитуален комплекс) налагат съществена корекция. Новогодишният комплекс в нея е календарно “удвоен” (според значимите им положения на нощното небе), а двете му проекции носят специфични семантични доминанти: ноемврийският преход акцентува повече върху “Началото”, а майският – върху “Край”.

Есхатологичният плеяден мит се предава в коледните песни чрез два варианта, които се отнасят календарно към периода на Русалската задушница, Петдесетница и Света Троица – космизиран (потоп) и социализиран (падане

на царството и/или посичане на цар Константин и заплаха от порушаване/потопяване от море на Света гора). Доколкото падането на царството на цар Костадин се осмисля квазиисторично, “събитието” се обвързва календарно с 11 май (денят на Константинопол), откъдето става ясно, че “поп Никола”, който в почти всички варианти на песента предрича тридневен царуване на царя, сменя чертите на Летния Свети Никола, честван на 9 май². В социализираните версии прави впечатление последователно прокарваната взаимна обвързаност между мотивите и на равнище фабулна логика – в някои варианти при извор/чешма “последният владетел” е посечен от своя слуга, който в другата песен е вече игумен на заплашения от “потоп” светогорски манастир³ и в наложилата се “изповед” разказва за “посичането” като свой по-ранен “грех” (вар. от Шуменско и селища от Сев. Добруджа, Молдова и Украйна).

Епическото съответствие на една от посочените версии на есхатологичния мит (заплаха за Света гора; срв. потопяването ѝ като следствие от “грех” на монах/игумен) се открива в известна песен, където след молба за защита на Света гора и светогорски манастир (от страна на вече познатия ни “игумен”⁴) героят (Крале Марко) се бори с по-силен противник, отбелязван предимно като ‘младо’ и ‘жълто’ еврейче или търговче, базирган (Пернишко, Кюстендилско, Дупнишко, Радомирско, Разложко, Софийско, Граовско, Елинпелинско, Новопазарско, Одринско). При все че юнакът използва хитрост и при извор/чешма отсича главата му или го посича на две половини (през нозете или кръста), противникът продължава да го гони, което разкрива неговата змеобразна (и хтонична) природа. Макар името му да се схваща като етноним (еврейче, чифутче), заплахата срещу Света гора (свръхсакрален еквивалент на митологичната идея за Световното дърво, поради което се разполага както в “центъра”, така и в “периферията” на етничноувоеното пространство) подсказва, че номинацията е производна от схващането за противохристиянската същност на деструктивните сили в края на годишния цикъл (срв. названието на 12-те “мръсни дни” след Коледа като “погани” и “некръстени” и известната формула при кръщение – “еврейче ти го взех, християнче ти го връщам”), което прояснява пътищата за тази квазиисторизирана персонификация⁵.

Във варианти на мотива “Облог – състезание за бърза езда” (еписирана версия на известната коледна песен “Слънце и Юнак”), където началото на ездата се фиксира в “светския” център на пространството, обозначен чрез топоса Цариград, а нейният финал – в “периферното” Кратово, над сакрализираното Овче поле, противниците на героя (често назоваван Марко) се обозначават като черни арапи и евреи. Това редуване изяснява както

митоепичното клише, позволило очертаването на Жълтото еврейче с характеристики, познати от описанието на Черния Арап⁶, така и общата семантична основа на двете песни – доколкото имат за миторитуална основа шаманско действие, прикрепено към точки на плеядния цикъл, то и песента за борбата на Марко със Жълто еврейче в защита на Света гора и християнската идентичност трябва да се прикрепи към значим момент от плеядния календар.

Посоченото обвързване на календарно значими положения на Плеядите с есхатологично нашествие на деструктивните (хтонични) сили, персонифицирани чрез митопоетичния образ на “Жълтия змей”, личи особено ясно в няколко коледни песни, “описващи” специфичен змеборски сюжет. В началото на една от тях (Русенско, Шуменско, Каспичанско, Силистренско и Старозагорско) стои въпрос към мома къде е била до толкова късно; отговорът ѝ подсказва календарната основа на сюжета – не е брала в поле перуника и в гора росен/билки (т. е. действието се развива в пролетно-летните месеци май–юни), а гледала как Дан войвода гони/лови младо змейче или жълто смоче (алоперсонаж с чертите на жълто/младо змейче) по бял Дунав или Черно море. В други борбата с Жълто/младо Змейче се разгръща в две версии според изхода от двубоя – в едната побеждава Юнак (Добър, Храбър или Богдан; Ловешко, Русенско, Разградско, Карловско, Старозагорско, Ямболско), а когато с него се бори стар (“белобрад”) Св. Илия, победата най-често е на страната на Жълто Змейче (Луковитско, Севлиево, Русенско, Търговишко, Добричко, Шуменско, Новопазарско, Варненско, Ямболско, Тополовградско, Силивренско; някъде “нелогичността” на подобен изход мотивира инверсиране на сюжета от страна на носителите на песента). Доколкото и в двата случая се нарушава важният за трудово-поминъчната дейност космичен водно-топлинен баланс (не вали дъжд и сняг), хронотопът на песните издава две календарни позиции за младия/жълт змей – между 9 май и 12 юни (граница на Русалската задушница) той е “слаб”, а около 20 юли е “силен”. И двете характеристики са обясними с оглед на плеядната значимост на тези календарни дати през X – XI век – в първата Плеядите в полунощ се мислят като пропаднали “долу” (абсолютен надир), а във втората те са във върхово положение преди изгрев слънце (хелиакичен зенит), откъдето и възможността да се обясни резултатът от двубоя с тях (победата на Юнака, когато са “долу”, и загубата на Свети Илия, когато са “горе”)⁷.

Както вече стана ясно, удвоенният новогодишен комплекс на шаманския плеяден календар мотивира специфични миторитуални версии на змеборския мотив. И ако в народно-християнска среда “ноемврийската” е била потвърдена чрез библейската история за низвержението на Сатаната от Архангел Михаил (което облекчило създаването на българската змеборска

легенда за Михаил Воин от Потука), “пролетно-лятната” наложила създаването на поне още един фолклорно-митологичен змеборски мотив. Трудността произтича от по-сложния начин при уточняване на момента, за който се вярва, че съзвездието е в най-ниската си точка в полунощ (“под” точката за наблюдение – “надир”). Фолклорно-митологичното мислене фиксираше по логично-презумптивен път този момент шест месеца преди 8 ноември (т. е. на 8 май), но реалните астрономични наблюдения показвали, че то трябва да се датира в средата на периода между хелиакичните “залез” и “изгрев”. И макар с времето тези две дати да се прикрепили към християнските празници на Свети Георги (23 април) и Свети Теодор Стратилат (8 юни, Летен Тодоровден), като уплътнила характеристиките на светците и като змееборци, логично-презумптивната продължавала да има важно моделиращо значение. Нейната значимост в шаманската митология била още по-голяма и защото тогава изтичал “годишният срок” на върховното божество, което (вече вредносно за хората) се осмисляло като “Змей на Дълбините” (хала) и след задължителен двубой с персонификация на “младото божество” (респ. жрец-шаман) се отправяло ритуално “отвъд” в Преизподнята (често пъти “надолу по река”). Силният натиск върху този свръхсакрален миторитуален комплекс след приемането на християнството довел до реликтовото му оцеляване в обредите за дъжд и фолклорно-митологичните песни за борбата на дете-змей с хала. Внимателният анализ на последните⁸ подсказва, че устойчивото име Никола (за момчето) ориентира двубоя към 9 май, Летен Свети Никола, а доколкото в основата стои миторитуален комплекс, названието Самандра, Семендра и под. отправя към характерния с жълто-черния си цвят гущер-саламандър като обреден еквивалент на Змея на Дълбините (Халата) [Моллов, Т., 1996].

Изложеното дотук позволява предположението, че както в голяма част от азиатските, така и в ранната българска митопоетична система е бил познат цветовият код за обозначаване четирите основни посоки на света (от типа: север=черно, юг=червено, запад=бяло, изток=синьо, сиво или зелено). И ако тези цветове характеризират значимите пространствени отрязъци на един подреден Космос, в “последното време” става размяна на Център и Периферия и нашествието на деструктивните разрушителни сили, кодирани терiomорфно, е вече в свръхсакралния “център”, който се обозначава чрез жълтия цвят. Ето защо, независимо от историческите данни за по-късно “донесения” по нашите земи култ към вече почитан сред тюркоезичните мюсюлмански народи персонаж с име Саръ Салтък, имаме всички основания да предположим, че тук той се е идентифицирал с по-рано познат на българската митологична традиция жълт персонаж с характеристики на Змей или

Змееборец (според типологията и двата образа имат общ архетип, което обяснява тяхната изоморфност и възможността за еднотипно обозначение), който е съхранил до късно своето тюркско име⁹ сред гагаузите в Северна Добруджа, около Калиакра и Одринско – нека припомним, че до най-ново време те са носители на българско етнично самосъзнание и обреден фолклор.

Според Евлия Челеби (средата на XVII век) Саръ Салтък започнал да се идентифицира със Свети Никола по време на поход към живеещия в Полша тюркоезичен народ липка, което може да се приеме като косвено свидетелство за осъзнаването на “католическия” характер на светеца, т. е. в случая под това име се визира “летният” Свети Никола, честван на 9 май. На връщане Саръ Салтък (вече схващан като “патриарх Свети Никола”, който обаче налагал исляма) се установил в гр. Провадия, столица на християнския “крал на Добруджа”. Змееборският мотив е прикрепен към легендарното житие на Свети Никола (= Саръ Салтък) по начин, известен както от християнската легенда за Свети Георги, така и от българското ѝ съответствие, където герой е Михаил Воин от Потука – на връщане от воински поход героят убива змей, спасява от гибел обречената за жертва девойка и покръства местния езически владетел (неин баща) заедно с поданиците му. В някои от звената си обаче легендата предлага промени, които са продукт на естествената за фолклорната култура семантична вариативност и издават наличие на архетип с поспецифична версия на змееборството – тук Змеят е седмоглав, дъщерите са две, а вместо при езеро, двубоят става при “стълп” и “пещера”. Посочените различия са от съществено значение за осмисляне на миторитуалния хронотоп на Змееборството в легендата – доколкото девойките са две, а посичането е описано като двукратен акт, извършен на две места, явно се визират и два календарни момента на двубоя. Първият се локализира около Провадия, където край стълп (субститут на Световното дърво, предаващ идеята за път “нагоре”) са отсечени три от змейските глави, а вторият е на нос Калиакра, където в змейската пещера (предаваща идеята за път “надолу”) са отсечени останалите четири глави. Съотнесени с двутактовия календарен пляден ритъм, двата момента се разполагат на 8 ноември (Арх. Михаил, полунощен пляден “зенит”, път нагоре) и на 9 май (Летен Св. Никола, полунощен пляден “надир”, път надолу).

Нуждата от фабулно звено, което би обвързало в единна хронотопна структура новогодишния двутактов змееборски сюжет, налага появата в легендата на фрагмент, специфичен за българските вълшебни приказки от типа АТ 300 и АТ 301 [“Победителят на ламята (халата, змея)” и “Тримата братя и златната ябълка”]; най-често те се срещат контаминирани една с друга]. Но докато в тях представените отрязани уши (или езици) на змея (хала, ламя

или морски аждер) са последното и окончателно доказателство за подвига на истинския Герой преди лъжегероят (самозванецът) да вземе за жена спасената девойка, тук (и поради недопустимата за религиозната легенда възможност от брачен финал) епизодът е само прелюдия към същинското “изпитание за истинност” – сваряването в котел. В контекста на установените връзки на култа към Летния Свети Никола с българския шаманизъм това изпитание вече не изненадва със своята необичайност – то повтаря известното и от други източници посвещение на неопита-шаман чрез “сваряване в котел”.

Въпреки мнението на изследвачите, според което историите на Евлия Челеби са плод на специфична разказваческа позиция и имат ярко изразен компилативен характер, в случая с локализирането на “изпитанието за истинност” в балканския Котел може да му имаме доверие. И ако “сваряването в котел” е специфичен топос не само за българското шаманство (в някакъв специфичен “реликтов вид” може да е било познато и на ранното бекташиство¹⁰), то локализацията му в Котел е била значима единствено в етнокултурния контекст на българската митопоетична традиция, отразена най-пълноценно в обредните песни и баладите. Тъкмо в тях този град е белязан като място на масова необичайна смърт на моми и момци, което издава ролята му на старинен миторитуален център (най-вероятно още от езическия период), свързан с полово-възрастови посвещения в нов социален статус¹¹. Най-вероятно сравнително късно възникналият град (според К. Иречек през 1545 г.) унаследява някоя от близките крепости, съществували още в периода на ранното средновековие, а топонимичната картина на района подсказва снемане на твърде ранни представи за номинация на обозримото пространство¹² – впрочем, според надпис, открит в крепостта Козяк, се говори не само за нейното съграждане или подновяване, но и за църква, посветена на Свети Никола.

Както вече отбелязахме, хронотопното единство на двуктовия змеборски акт от легендата за Саръ Салтък подсказва обвързаност между точки, разположени около Провадия и нос Калиакра, като и в двата случая може да се очаква “двойна” календарна активност – посочената изоморфност между Змей и Змеборец позволява издирването на топоними, указващи активност както на 8 ноември, така и на 9 май (респ. Русалска задушница, Петдесетница или Свети Дух). По обясними причини днес трудно можем да посочим точното място на двубоя около Провадия, поради което ще изредим няколко допустими възможности.

Най-логично е търсеното място да се намира в близост или в рамките на средновековната крепост Овеч (в османския период останките ѝ са

наричани Таш-хисар) над съвременния град. Към подобен извод ни насочва една любопитна легенда, която с времето се е осмисляла квазиисторично – през 1636 г. полякът Освиецим я отбелязва като предание за падането на крепостта под ударите на турците. Според нея някакъв българин препускал с коня си по тесните и стръмни стъпала нагоре към Таш-хисар; като стигнал горе, конят му издъхнал, а той успял само да се помоли в черквата, след което се върнал, за да умре при коня си. За спомен на “събитието” на това място бил сложен “камък, околчато издълбан, висок”, т. е. стълп. Тази легенда е фрагмент от миторитуален обход в кръг, прикрепен календарно към плеяднозначимия 8 ноември (Арх. Михаил), който е отразен в коледната песен “Юнак и Слънце” и няколко легендарни предания. Финалът на ездата в историзираните версии е редовно белязан със смърт на коня и ездача и издигнат на това място стълп или грамада, което се смята като сигурно указание за изразяваните шамански идеи [Калоянов, А., 1996]. Тази интерпретация позволява да се разбере логиката, според която за разлика от крепостта (“горе”, стълп, календарна активност на 8 ноември), в селището под нея (“долу”) значимо е било място, почитано на 9 май – според едно рано публикувано сведение (от свещ. Ив. К. Радов) при постройката на храма “Св. Никола” през 1844 г. били открити каменните основи на по-стара църква, която по предание носела същото име.

Другата възможност е споменатият “стълп” да се идентифицира с високия 20–25 м “Жълт камък” (Саръ-таш, край северозападната част на града, над пътя за с. Кривня), в изкуствено издълбаният отвор (пещера), на която до късно се виждали три препречени, изгнили от времето, дървени греди¹³. Впрочем същите параметри има т. нар. Пробит камък (Куклата) на левия бряг на Провадийска река, над жп спирка Равна, на ок. 12 км северозападно от Провадия – доколкото през отвора на последния могат да се наблюдават слънчеви изгреви в определени дни на април и август (подказани от слънчевия календар на Слав. Енох, X в.), има всички основания да се предполага, че намиращият се в непосредствена близост старобългарски манастирски комплекс от IX – X в. (известен с многобройните си рисунки-графити и надписи – с рунни знаци, на гръцки, глаголица и кирилица) е наследил езически култов комплекс, което обяснява защо в два отделни надписа като “патрони-покровители” се споменават Св. Георги и Св. Богородица.

Изредените “частни” топонимни ситуации биха могли да укажат на възможни култови места край Провадия, но нито една от тях не подсказва очаквания в контекста на легендата за Саръ Салтък митологизиран “маршрут” към нос Калиакра. За съществуването му обаче можем да съдим по някои

фолклорно-митологични текстове, които имат пряко отношение към миторитуалната сфера и разкриват семантичната взаимообвързаност на тези обекти в контекста на юношеските полово-възрастови обреди през ранното средновековие. В известна лазарска или великденска песен на старото местно население от Североизточна България (хърцоите от Русенско, Разградско и Кубратско, както и преселници в Молдова и Украйна) на въпроса на мома дали са виждали братята ѝ, жерави поясняват, че само са чули за тях: седели на “влашки дюген” в “пустата равна Добруджа, / голямо село Козлуджа” и леели златна каруца – ще ходят да возят желязо “ют Варна дур на Каварна, / чак дур на златна ябълка”¹⁴. Посоченото “пътуване” обвързва в единен синтагматичен ред ритуално-значими точки от етничноусвоеното пространство по начин, познат от коледните песни в западните краища, в които коледарите първолично свидетелстват, че “пътуват” от Овче поле към Средец. Обвързването на тамошното Овче поле с плеядно мотивирания култ към Летния Свети Никола и посветителните обреди [Моллов, Т., 1993] правят възможен подобен “прочит” и на пътуването от “Добруджа, Козлуджа” към Каварна (респ. Калиакра) и Златна ябълка¹⁵. При това първият от изредените топоси може да се идентифицира с близкото до Провадия село Козлуджа (дн. Суворово), което поставя въпроса за териториалния обхват на областта около средновековния град Овеч и нейното фолклорно-митологично осмисляне като Овче поле (Oucseroglie у Лукарич, 1605 г.; срв. и кр. Овчага при с. Ченге, Провадийско). В границите на обозначаващото чрез този митотопоним по всяка вероятност са влизали активни през пролетно-летния период култови обекти както в непосредствена близост до самия град, така и в околните села Добриня, Кривня, Равна, Дерекъй (дн. Петров дол), Козлуджа, Курд-дере (дн. Вълчи дол) и Девня. Доколкото другаде се спираме на въпроса за връзката на Летния Свети Никола с плеядния есхатологичен потоп, “датиран” чрез Русалската задушница [Моллов, Т., 1996], тук ще припомним, че един от Девненските извори се нарича Дели Душка, а в коледна песен от с. Ченге персонажът “Дели Душко от Овчен града” е персонификация на отиващото си (вредоносно в края на годишния цикъл) божество, което отвлеча [към Преизподнята, бездната – за друг от девненските извори се вярва, че е бездънен] мома, персонификация на ежегодната жертва-годеница (показателно за темата ни е, че в други варианти тя е отвлечена от Змей или момък Никола). Освен в посочената по-горе песен митотопонимът Козлуджа се среща и в песните за хайдути, водени от Вълчан войвода¹⁶ или Чолак Неделчо (чолак ‘с повредена, саката ръка’), които след излизането си по Благовец (25 март) не са имали печалба в “долна Добруджа, пуста Козлуджа”, поради което се принуждават да отпътуват към Котел или Сливен – там

дегизирани като сватбари, ограбват хазната на местния паша. Прозрачната етимология на Козлуджа (от *koz* ‘орех’) подсказва миторитуална значимост тъкмо на Русалската задушница, а хайдушката травестия напомня фолклорното осмисляне на т. нар. “русалски дружини”, които напоследък също се интерпретират като посветителни¹⁷.

В хронотопния модел на митологичното етнично усвояване на пространството, протекло още в периода на българското езичество, митотопонимите Овче поле и Овчи град се отнасят към ‘изток’ и ‘пролет’ (срв. песенните Жито поле, Вино поле/Лозен град и др.), което ги прави “значими” тъкмо в периода на плеядното нощно “отсъствие”, белязано със знака на смъртта и есхатологията. Така митотопонимът започнал да обозначава, от една страна, представата за ‘отвъд’ и ‘място на предците’, а от друга – мястото за най-важния миторитуален комплекс, свързан с младежките полово-възрастови посветителни обреди (при които те “умирали” и “възкръсвали” в нов социален статус)¹⁸. Доколкото тогава младежите осмислят най-активно логиката на вече известните им фолклорно-митологични (обредни) текстове и се интегрират в нови за тях обществени връзки, те задължително повтарят на миторитуално равнище най-важния подвиг на своя патрон-змееборец, откъдето става ясно, че змееборският мотив също е бил свързан с топоса Овче поле, а променливият успех при двубоя е бил съпроводен с редуването на победи и загуби от страна на змееборца, при което той (също като неопитите) умираше и възкръсвал. Това обяснява логиката на едно вярване, според което в една пещера южно от Дерекъй (дн. Петров дол) бил гробът на “овчарския покровител” и “змееборец” Свети Георги и позволява допускането, че т. нар. Чобан джамия в Провадия унаследява християнски храм с патрон Свети Георги от времето на средновековния Овеч (впрочем при нея е открит един от двата провадийски Омуртагови надписи).

Анализът на коледните песни от Софийска област и лазарските от Североизточна България позволява и в двата случая убедителната реконструкция на задължителното миторитуално “пътуване” на неопитите по маршрут, свързващ сакрализираните точки в етничноусвоеното землище – при това Овче поле като “територия на (мъртвите) предци” е техен първоначален “стан” и отправна точка. И ако там придвижването е от “периферията” към “центъра”, тук (вероятно в съгласие с идеите на обряда) се очертава модел, в който то е от “центъра” към “периферията”.

Изложеното дотук налага по-внимателното ситуиране на интересующите ни точки в общата етничноусвоена картина за свят от периода на българското езичество. Принципите на усвояване и подреждане на извънпоставената реалност (етничното землище) налагат ултимативно въвеждане на единна “мярка”, чрез която в ситуации на космична (или реална – етнична)

заплаха и безредие ще може да се възстанови етническият Космос. Известният Омуртагов надпис за измерването на разстоянието между “стария му дом” и Дунав и постройката на дворец и могила по всяка вероятност е следствие от осъзнаването на катастрофалните последици от похода на Никифор към Плиска чрез посоченото клише за “Последното време”, което наложило ново оразмеряване (и по този начин “подреждане”) на етническият Космос. Макар днес да липсват категоричните свидетелства за други подобни Омуртагови “операции”, може да се предполага, че такива измервания са структурирали в единна цялост и някои общоетнически култовозначими обекти, сред които са и вече посочените Калиакра, Провадия и Котел. И ако за съвременното ни прагматично мислене разполагането им по една права линия и точните разстояния между тях (от по 87 км въздушен път¹⁹) са поразителна “случайност”, то на какво може да се дължи още по-впечатляващото разположение на гр. Казанлък по същата права линия и на същите 87 км от последната фиксирана точка – Котел?!

Намесването на Казанлък в изследването на легендите за Саръ Салтък изисква специална уговорка и по-внимателно отношение, защото никой друг източник не сочи връзка на светеца с този малък градец, разположен под старопланинския връх (и проход) Свети Никола. В същото време неговото основаване се свързва с дейността на известния от историческите извори Саръджа паша – според предания най-ранната джамия, около която се оформя Казанлък, е негово дело и се вярва, че е погребан в тюрбето, дало името на местността Тюлбето (в непосредствена близост до него е и прочутата тракийска гробница). Ако прибавим и името на разположеното западно от Казанлък село Салтъково (дн. Копринка), с голяма вероятност трябва да приемем наличието на още един, неразпознаван досега, но рано формиран култов комплекс, свързан пряко или косвено с кръга от митологични представи около Саръ Салтък.

Тъкмо по тая причина особен интерес придобива една по-късно историзирана история за последиците от използването на известния по други източници чудодееен шамански камък (наричан яда или джада) като средство за предизвикване на внезапни метеорологични промени в космическия водно-топлинен баланс, която с времето се е включила в преданието за появата на гр. Казанлък (и по този начин е “историзиран” спомен за шаманското му “минало”). Познаваме я по множество преправки на Паисиевата история, отвеждащи към протограф, използвал като коректив историята на йеросхимонах Спиридон Габровски. Особено пълен е разказът в Хилендарската преправка (направена ок. 1840 г. от Онуфрий Попович, роден в близкото до Казанлък с. Енина), който предава местното предание за

междубошната сеч на две турски войски в Туловското поле – войската излязла от Пловдив и преминала Средна гора (през Рахманлий, дн. Розовец, Пловд.²⁰), като разорила и опожарила манастира Свети Никола и Турия; след това забелязали в подножието на Стара планина бял манастир (Св. Никола при дн. Мъглиж²¹) и бяла кула (дн. Казанлък), край който се били скрили много жени и деца; като се разделили на две, едните се упътили от Армаганово (дн. Бузовград) към Мъглижкия манастир, а другите – от Салтъково към Бяла кула. В решителния момент Бог и Свети Никола се вслушали в молитвите на децата и жените и направили така, щото над полето внезапно припаднала тъмна мъгла, в която за 5 часа двете войски се избили взаимно до човек.

Макар посоченото предание да е и средство за сравнително ясното народно етимологизиране на селищното име Акче Казанлък като производно от Ак ‘бяло’ и къзан ‘деца’ (но вж. по-долу за кърк къз ‘40 деви = духовешамански помощници’), то явно се вписва в контекста на засвидетелстваното в много фолклорни текстове падане на известни крепости в периода между Спасовден и Петдесетница (респ. Русалската задушница или Свети дух), което свидетелства за голямата роля на вече отбелязания от нас плеядноориентиран есхатологичен мит при моделиране на българското народно-християнско (вкл. фолклорно) историческо мислене.

Откриването на значим шамански слой във фолклорно-регистрираните легенди за Св. Никола Летни и Саръ Салтък позволява към него да прибавим и широкоизвестната легенда за смъртта на 40 девойки, които, за да не попаднат в ръцете на преследващите ги насилници (турци), скочили заедно през един от прозоречните отвори на калиакренския пещерен параклис-гробница в морската бездна. Вариантът, фиксиран в близкото с. Българево, според който в този момент те се превърнали в гълъби, както и устойчивото число 40 като брой на шаманските духове-помощници, позволяват предположението, че в основата на легендата стои представата за т. нар. “кърк къз”, познати в средноазиатското шаманство. Ако към това прибавим и вярата, че след смъртта си Саръ Салтък заблудил желязите да притежават чудодейните му мощи, като се появил едновременно в 40 ковчега, става ясно, че този фрагмент отпраща към достатъчно арханчен шамански комплекс, присвоен вторично от Саръ Салтък при фолклоризацията на неговия култ и пренасян далеч от неговите пропагандатори (бекташите)²². Основания за това предположение откриваме в едно легендарно предание от Белослатинско, записано по време на студентска фолклористична експедиция през 1991 г. Според него между селата Реселец и Кунино, в близост до т. нар. Провъртен камък над карлуковския скит Св. Никола (интерпретиран след потвърдени наблюдения като астрономичен обект), загинали в последна битка срещу

квазиисторизираните вражалци (турци) дружина от 40 девойки-войни, водени от някаква Куна кралица. Доколкото в няколко значими фолклорно-митологични мотиви от обредни песни Реселец и Кунино се обвързват с реликти от посветителни обреди, образът на моминската дружина ориентира към изходни шамански представи за женски духове-помощници, които са се вградили в миторитуалния комплекс на моминската инициация (в реликтов вид тя се открива в семантиката на пролетните момински обредни комплекси лазаруване и буенец²³).

В заключение може да се отбележи, че сравнително късният култ към Саръ Салтък продължава, реактуализира и в известен смисъл реструктурира някои важни характеристики на народно-християнския култ към Летния Свети Никола, които отвеждат към явления на българското шаманство. Доколкото те очевидно са били жизнени в ранния етап на формиране на култа (края на XI в.), можем да твърдим, че тяхната системност е произтичала от ролята на шаманските идеи при моделиране на българския миторитуален комплекс още през езическия период. Принципното разполагане на религиозната легенда на границата между мита и историята ѝ е позволило да съхрани своята жизненост и локална обвързаност в много по-голяма степен, отколкото във фолклорно-обредните текстове. Ето защо можем да си позволим възможността да обозначим изследването на този случай “двойни народни светци” като издирване на устойчивото съдържание при отчитане промяната на идеологическия декодиращ механизъм.

ЛИТЕРАТУРА

Димитров, Стр. Към историята на добруджанските двуобредни светилища. – Добруджа, 11, 1994.

Калоянов, А. Девташларите и русалските гробища (Към въпроса за посветителните обреди за юноши в българското езичество). – Историко-археологически изследвания. В памет на проф. д-р Станчо Ваклинов. В. Търново, 1994; Българското шаманство. С., 1995; Коледната песен “Слънце и юнак” – семантика и астрономическа основа. – Български фолклор, XXII, 1996, кн. 1–2.

Моллов, Т. Българският “пророк Исаия” от XI век (Фолклорно-митологичните основания за избора). – Български фолклор, XXII, 1996, кн. 1–2; Българският митопоетичен хронотоп в историко-апокалиптичната перспектива на X – XI век (От “Овче поле” до Средец) – доклад, четен на Меж-

дународен симпозиум в памет на акад. Йордан Захариев. Кюстендил, окт. 1993 г. (под печат в сп. Проглас, 1997).

Мутафчиев, П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII в. – В: Избрани произведения, Т. II. С., 1973.

БЕЛЕЖКИ

¹ Доколкото в настоящата работа не изнасяме нови исторически данни, по-долу предаваме вкратце известното от изворите, като отпращаме читателя към изследванията на П. Мутафчиев [1973] и Стр. Димитров [1994] и посочената в тях литература. По предания, фиксирани през средата на XVII в., Бабадаг (resp. обителта на Саръ Салтък) бил изграден от султан Баязид I (1389 – 1402) [Хаджи Калфа] или от султан Баязид II (1481 – 1512) [Евлия Челеби]; в опис-дефтер, датиран от времето на Сюлейман I (по-точно: 1526/7 г.), целият град Баба се описва като вакъф на вече известния и популярен Саръ Салтък – пак там се твърди, че градът е бил освободен от данъци още при султан Баязид II, което е косвено свидетелство, че жителите му са били натоварени със специфични функции, между които може би е било и обслужването на свещеното място [Димитров, Стр., 1994: 81–84; авторът предполага, че в по-ранните описи градът е носил българско име]; през 1557 г. полският пътешиец Еразъм Отвиновски отбелязва като специфично за града “суеверието за Николовия гроб”; през 1641 г. Петър Богдан фиксира както гроба на Св. Никола, когото наричат Саръ Салтък Баба, така и вярването, че мощите “ходели пошем”.

Едно от най-ранните споменавания на бекташкия манастир, посветен на Саръ Салтък в крепостта на нос Калиакра, е султанска заповед от 1559 г., с която се цели прекратяване дейността на група ашъци (певци), които проповядвали там неортодоксални идеи; при отсядането си през 1585 г. Франсоа дьо Пави заварил 200 дервиши, които му показали гроба на светеца (Пави го нарича Свети Георги) и му разказвали “хиляди небивалици за светостта на религията им, за откровенията, които имали, за чудесата, ставали в това усамотено място” (французинът се задоволява да ги квалифицира като “лъжи и абсолютно невъзможни”); в опис-дефтер на вакъфи от 1613/4 г. се описват имотите на завиеето Саръ Салтък баба в крепостта Келегра (Калиакра) [Димитров, Стр., 1994: 86–88]; ок. средата на XVII в. Хаджи Калфа отбелязва Калиакра като “малка крепост с едно свето място, гдето дохождат на поклонение, наричано Сари Салтък”, докато посетилият мястото Евлия Челеби е оставил не само подробното му описание, но и най-обширния легендарен цикъл за светеца.

За Бабаески Еразъм Отвиновски отбелязва лаконично през 1557 г., че “тук се нахожда суеверие”, но следващите пътешественици не пропускат да обърнат внимание на местната забележителност – почитаният от християни и мюсюлмани гроб на Свети Никола в някаква “прастара гръцка черквица” [1578 – Стефан Герлах;

1574 – Пиер Лескалопие (добавя, че тялото му било пренесено от един хълм над града); 1631/1634 – Георг фон Найчиц; 1675/76 – Джон Ковъл (градът получил името на мюсюлманския светец-газия); 1740/41 – капитан Шад (нарича светеца Сара-Салте; 1744 – Пиер Огюстен Ги (безимен мюсюлмански светец)).

² Че поп Никола снима чертите на Летния Св. Никола, личи дори в онези редки случаи, където се твърди, че срокът е 13 дни, откъдето следва, че “падането на царството” се датира на 21 май, Св. Св. Константин и Елена (Ветрино, Провадийско; в два записа от Преславско пророческото послание пада над манастир в Девня – през Възраждането сборът на това селище е на Летния Св. Никола).

³ Във варианти от Софийско, Граовско и Струмишко името на греховния игумен е Слав, Слава, Славе, Сава.

⁴ Във вариантите от Софийско, Пернишко и Кюстендилско той се нарича Славе.

⁵ Обозначенията “търговче” и “базирган” са по-късни опити да се профанизира както вече квазиисторизираният персонаж (евреите са известни търговци), така и “заплахата” – вместо да се порушава, Света гора се “купува”.

⁶ В епическата традиция противниковото обозначение чрез съчетанието ‘цвят & етновим’ се среща само в тези примери и за разлика от ‘име & етновим’ е твърде ранно.

⁷ В българската традиция квазиисторизираното есхатологично “падане на царство” се обвързва и със Свети Илия – преди “последната битка” той обяснява на героя безсмислието на борбата и предрича смъртта му (Копривщица, Софийско, Брезнишко, Трънско, Мориовско, Малешевско) или върви начело на вражалците (турците) и носи кръстат байряк или зеленото им знаме (Велешко, Солунско). Според някои от преданията за бягството на “последния владетел” от своята столица (респ. цар Иван Шишман от Търновград) той срещнал селянин, който сеел своя бостан – когато обаче дошли преследващите го “вражалци” (турци), там вече имало узрели дини. Това легендарно предание подсказва възможността за “компресиране” на двутактовия хронотоп на “края”, чрез което в една точка се обвързват събития, “датиращи” последното време през пролетта и късното лято (ок. Илиндев).

⁸ Засега са известни 17 публикувани и 3 оповестени архивни записи от Хасковско, Леринско-Битолско, Берковско, Горноджумайско, Видинско, Оряховско, Белослатинско, Кутловишко, Софийско, Новопазарско, Сев. Добруджа; макар и с леки промени, мотивът е широко известен в Родопите и Ивайловградско.

⁹ Трудностите около реконструкцията на подобно име са обясними; нека все пак посочим чувашкото селен ‘змия/змей’, както и няков тюркоезични (не непременно прабългарски!) антропонимни остатъци – според Анонимната унгарска хроника Салан бил внук на владетеля, завоювал Панония, и чичо на владетеля, управляващ тази област по време на унгарското заселване; един от предводителите на печенегите през 1048 г. се наричал Селте (в контекста на множеството опити за въстания през XI в. не е изключено той да е бил представител на българската аристокрация – името на другия печенежки вожд Кеген напомня титлата ‘каган’, която в Българския апокрифен летопис носи водачът на въстанието през 1040 г. Петър Деляп, а всички

печенеги били заселени край Средец и в Овче поле, които са сакрализирани тополи в историко-апокалиптичните съчинения). С оглед на изложеното за Жълтия змей и неговата антропоморфизация в епическите песни нека припомним известното по типологични данни обозначение на змея като асиметричен и ‘куц’ – в тази светлина особено лобопитство буди опитът на М. Фасмер да обясни произхода на руската фамилия Салтъкови чрез татар., каз. *zaltuk* ‘куц’ (тук оставяме като несъществени за работата ни някои паралели както с татар. *салт* ‘нрав, обичай; начин, модел’, така и с уйгур. *салтук* ‘данък’ < *сал-* ‘вносям, влагам, полагам’).

¹⁰ През XVIII век пътеписецът П. Люка отбелязва, че първият бекташки манастир (където е гробът на Хаджи Бекташ, поч. ок. 1337 г.) унаследил по-стар манастир с храм на името на св. Харалампий – там все още се пазел огромен котел, който събирал 24 бика.

¹¹ Котел го огън не гори, Котел го сабя не сече, често го гази чумата, чумата, моралията – ударила Милан, единчък на майка; Чумата мори в Котел три дни по 300 души (моми, момци и булки); Чума уморява сбор в Котел; Чумата удря в Котел мома-свраче; На хоро от Котел вихрушка вдига кърпата на мома (в други варианти вм. вихрушка се явяват самодиви, а следствието е смърт); От хоро в Котел открадната хубава мома; На седянка в Котел чума мори 500 момци (вар. 200 моми и 300 момци), най-много плаче една майка (Иванчова, Стоянова, Димова) [той се обажда от гроба и я увещава да престане – не може да пие студена вода (мътна е от сълзите ѝ), другарите му не искат да върви с тях (във вариант той кълне бербера, че го обръснал на русалската сряда, и го убили “млади русалини”)]; Мома играе на хоро в Котел (на великия четвъртък срещу великия петък; на задушна събота) между двама бели котленци и нехае, дори когато либето ѝ я увещава да се връщат, защото е станало чудо – вчера е умряла майка ѝ, а баща ѝ е затворен [в някои варианти тя го братими (до днес ѝ е бил любовник, а сега да ѝ е брат) и иска да я преведе през девет села (земи; през габровската планина) в тяхното село – като излизат от Котел, той я убива до едно кладенче]; На болен момък казват, че либето му е на хоро между двама (бели) котленци – той е спокоен, защото пръстенът ѝ е в него; Заради хубава мома между двама котленци на седянка става кръвнина – падат 300 момъка, плаче Василковата майка; Хайдутин чува първото си либе да пее, когато отива с брат си на сбор в Котел; Брат води сестра си на сбор в Котел, а всъщност иска да я продаде (трансформация на мотива “Мъж иска да продаде грозната си жена на сбор в Котел”); Димчо лоби две моми котленки (Станчица и Енчица); Момък се кани да иде в Котел на сбор – лоби две моми едноимки; На път към Варна и Каварна врачка предсказва на котленски гурбетчия, че ще има пожар и ще изгорят къщата, булчето и мъжката му рожба; Хайдушка сватба през Котел (Вълчан войвода и Стайко); Стана (Милка) Котленка – нейната хубост я няма в Цариград, а в Котел; Еленка, бяла (нова) котленка добила мъжка рожба: 1) детето веднага проговорило – иска да иде в Троянската планина при вуйчо си, който там е хайдушки войвода, 2) Еленка праща в Троянската гора своя слуга да повика брат ѝ Манолчо, хайдушки войвода, да дойде да го кръсти; Демир от Демир капия се сгодил за Димка мизинка от Котел, но не калесал сестриното си дете Иванчо козарче – то идва и спечелва редица състезания,

предложени от “омразните котленци” като условия за спечелване на невестата; Либетата на мома не траят – едното изоставено, другото избягало в пуста Добруджа, Кара Козлуджа, третото записали за керванджия до Цариград, Дренополе и Котлен града.

¹² Талим-таши, Чобра-таш (Чок брада), Кралмарков камък, Козяк, Граден камък, Коминчето, Урушка стена, Маркови прегради, Разбойна, Злостен, Паничките, вр. Али баба, Боево усое, Новакови полугари, вр. Орлица, вр. Буня, вр. Борила, вр. Вида, Шейтан кале, Демир капия, Беш бунар, Дрянова мог., Плешивица, Вьшкави кайряци, Луми дял, Осенец, вр. Еленица, вр. Радославица, Царев вр., вр. Звънлияца, Песи дол; по пътя от Жеравна към Котел (през височината Ветрила) местни селяни показали на Иречек “Самодивско хорище”.

¹³ Ако прочутото, но към средата на XVII в. вече разрушено (от везира Назиф паша при царуването на Ахмед хан) бекташийско теке в този район (в северната част на града, край лозята и градините) с имало някакво отношение към Саръ Салтък, Евлия Челеби не би пропуснал възможността да я отбележи. Същото важи и за споменатата от него известна гробница на паднали в битка за града седем братя-завоеватели, която се намирала в близката околност.

¹⁴ В устойчива версия на мотива гемиджия ще кара по тоя маршрут “катъри” (*катърги), което указва на връзка с известната песен за перипетните на гемиджия-неофит, който преждевременно (преди приключване на миторитуалното си “пътуване”) се хвали със здравината на гемията си и бива наказан – в талазите на разбушувалото се море (срв. потапянето на Света гора) той обещава на Бог да направи оброк (или да построи като оброк) на Света гора или светогорски манастири (в 5 записа от Солунско, Велес, Охрид, Прилеп, Шуменско); доколкото често името му е Никола (или песента се изпълнява на никулденско хоро), в 12 записа обетът е към Свети Никола или манастирът е с неговото име (Щипско, Велес, Дебърско, Белослатинско, Троянско, Узункоприйско, Воденско, Пловдивско, Панагорище, Неврокопско, Девинско, Банско).

¹⁵ В обредните песни митопоетичен топос “златна ябълка” обозначава в сакрализираните извор и устие на река Дунав, което позволява локализирането там на важни фрагменти от посветителните ритуали – срв. известната песен за смъртта на най-добрия юнак, поразен от пушка, окачена на златна ябълка. Във великденска песен на българските преселници в Молдова и Украйна слушателят се подготвя за описваното “невиждано чудо”: мома (Боряна/Бояна) кара кирия с първото си любе (вместо с брата или братовчедата) – не се погледнали дор до Златна ябълка (косто подсказва вече известния “маршрут” от Варна-Каварна-Златна ябълка).

¹⁶ Срвн. обозначението на дружината му чрез “момчета като вълчета” или “зли вълци”, което е следствие от зооантропоморфното осмисляне на юношеската полововъзрастова група в период на посвещение; интересно е дали селищното име Курд-дере не пази “спомен” от провеждани в близост посветителни ритуали.

¹⁷ Квазиисторизацията на техните походи и “битки” с нечистите сили (вражалци) в защита на Реда мотивира осмислянето на местата за техните посвещения и временна смърт (посичане) чрез топоса “русалски гробница”. При христианизацията с него били обозначени както вече “усвоените” в миторитуалната

практика на българската езическа култура по-стари (предбългарски) археологически останки (вкл. култови обекти), така и предхристиянските езически култови средища, свързани с посветителните обреди. Предложеното неотдавна осмисляне на т. нар. “девшалари” около Плиска като места за посветителни обреди [Калоянов, А., 1991] позволява да привлечем с оглед на интересуващата ни тема сведението, според което най-близката до Провадия такава група от побити камъни е била между с. Габърница и Девня (гранични със землищата на селата Петров дол и Козлуджа).

¹⁸ Доколкото се предполага, че името Провадия е калка на Овеч от периода на византийското робство, не можем да не отбележим наличието на това “овче” име и край Одрин – семантичната изоморфност на фолклорните митотопоними “Овче поле” и “Дряно поле” (обозначават места в периферията на етническото землище, схващани като територия, белязана със знака на отвъдното и място на “своите мъртви”), както и присъствието на тюркоезично българско (гагаузко) население в Хавса, Бабаески и техните околии, позволяват не само локализирането на идеята за Овче поле там (чрез името на селище, познато днес като Провадия; срв. множеството скални църкви край него), но и обвързването му със светилището на Свети Никола (Саръ Салтък) при Бабаески.

¹⁹ Ако при Омуртаговия надпис мярката е т. нар. “царска оргия” (в двата ѝ варианта – като 2,10 или 2,134 м), т. е. 40000 оргии са 84 или 85, 360 км, в случая 87 км са 40, 768 или 41,428 царски оргии.

²⁰ В землището на това село братя Шкорпил описват през 1898 г. интересен скален жертвен камък, наречен Кутела (Казан-кая), под който по-късно е открита средновековна керамика. Наоколо са разположени – вр. Русарето; на ЮИ – на билото към с. Турия, са вр. Свети Колас/Калас и ман. Свети Никола; на И – върховете Самодивец и Змеевец (с градище).

²¹ Макар че в този манастир се пази мраморна плоча с образа на Св. Никола, датирана 1490 г., сегашните му сгради са късно строени (XVIII-XIX в.); за негов предшественик се смята близкият манастир “Св. Арх. Михаил”. Интересни топоними – Кръста, Попък, Винишки камък, Васил, Лазар-таш, Квачката, Царево гумно, Маркови прегради.

²² Макар типологията да сочи примери за 40 шамански помощници и в други традиции (както например в огузкия епос, където героят има дружина от 40 човека), българските материали показват, че в случая тази представа е по-скоро “домашна” – според едно легендарно предание от Прилеп край с. Варош има гробища, наречени 40 братя (Кърклари), понеже там били погребани 40 побратими (т. е. братя по клетва), които се заклели да убият Краля Марко, но били погубени от него; според друго на мястото “Кърк-кардаш” край Битоля някога била погребана някаква туркиня, чийто 40 мъжки рожби починали при раждането; в Кюстендил на място, наречено Къркълък, българки и туркини палели и след Освобождението по 40 свещи поради страха, че горещите извори може да изригнат и потопят града и котловината; срв. и Кърклар баир (230 м) край Ямбол.

²³ За връзката на названието Кунино с куната (белката) като шамански помощник : [Калоянов, А. 1995:27–29]. В множество митични (обредни) песни от

региона направена от вихрушка мома трябвало да се измие на Кунинското езеро, където попаднала на самодиви, а според друга легенда кичур трева на високите скали над това езеро (наричано и Сяньо) са косите на Куна кралица, която се хвърлила от своята крепост. Впрочем в алтайската митология на върха на световната планина се намира (млечно) езеро, обиталище на боговете и шаманските покровители; според някои ритуални текстове в него се къпе великата богиня-майка Умай, която сресва косите си сред 40 девизи.