

**ЗА МИТОЛОГИЧНАТА МЛАДОСТ И МИТО-РИТУАЛНАТА
ЛИКАНТРОПИЯ НА ПРАБЪЛГАРСКИЯ ВЛАДЕТЕЛ:
II. КУТРИГУРСКИЯТ ВОЖД ГРОД, КУРТ/КУБРАТ ОТ ВЕЛИКА
БЪЛГАРИЯ И АПОКРИФНИЯТ ВЛАДЕТЕЛ ГОРДИЕ-ЧИГОЧИН**

СТЕФАН ЙОРДАНОВ

Един отскоро въведен в научен оборот паметник на историко-апокрифната литература от XI в., т. нар. Сказание Исаево (по-нататък: Ск. Ис.)¹, увеличи домашните извори за историята на прабългарите и на Първото българско царство. Той прибави още един пример за старобългарската лексема чигот (във формата Чигочинъ) и окачества един от апокрифните владетели, носещ името Гордие, чрез този важен, но слабо изучен соционим — длъжностен или съсловен термин. Това съчинение за пръв път въведе и един митоним, митонима фускаси, както и една специфична историческа концепция в пророческа форма, концепция, която изглежда съчетава някои кумранитски по произход идеи с представи, произхождащи от старобългарския апокрифно-паганистичен идеен модел на царската власт и царуването. Във връзка с това трябва да се напомни, че Ск. Ис. спада според изследвачите към един цикъл апокрифни произведения, възникнали през периода от втората половина на XI докъм началото на XIII век, в който влизат като интегрална част такива съчинения като Тълкувание Данилово, т. нар. Български апокрифен летопис, Видение на пророк Даниил, Видение на пророк Исайя за последните времена, Сказание за Сивила, Пандехово пророческо сказание, Разумник-указ и др., част от които с изявен историко-апокалиптичен характер, а в своята цялост внушаващи патриотичната идея за българите като “богоизбран” (“богопоставен”) народ, който продължава да твори своята историческа мисия на Балканите².

Тази идейна платформа имплицитно съдържа и внушенията за богоизбраността и на българската по облик царска власт, за установяването на тази власт по божия повеля или съобразно осветени от провидението легендарни дела. Много често, ако се взем по-обстойно в текстовете на тези апокрифи, в

тях се усеща в това отношение паганистичният владетел, идващ на власт съгласно логиката на дохристиянския паганизъм от различен произход, логика, облечена в типологично сходни християнски образи и символи, с каквито старозаветните и апокрифните текстове са богати. На тази основа обаче се раждат образи с широко застъпена българска специфика, типичен пример за което е апокрифният владетел Михаил каган³. Заложените в подобни образи представи обрисуват апокрифния владетел чрез заети от различни източници митологеми, които акцентуват върху някои нетипични за официалната идеология владетелски характеристики. Владетелят често е например “юноша” и това е последователно изразено в тези съчинения. Ето защо появата на формулировката “младостта е получаване на царство” в Пандеховото пророческо сказание би било просто идея с акцент единствено върху младостта на политическата формация, за чието раждане се пророкува (както понякога се тълкува това твърдение) само в случай, че такова осмисляне на тази идея изчерпва нейната информативност. Това не може да се приеме обаче, доколкото в тази идея царството е олицетворено от образа на Българина (т. е. от българския владетел), а наличието на мотива за вълшебното детство в митичната биография на други апокрифни владетели (напр. на Испор цар от БАЛ) подсказва възможността за активното функциониране въобще на идеята за митологичната владетелска младост, в хода на която той изявявал своите изключителни способности, както това правели Едип цар или Кир от античните митове. Митичната биография на апокрифния владетел е твърде характерен пример за овластяване, за което гаранциите сякаш се съдържат по-скоро в предсказаните подвизи и битки, отколкото в някакъв династичен ред. Михаил Каган, въстанал в митичните начални времена, *in illo tempore* по терминологията на М. Елиаде (в “лютото начало на целия свят”), както и *loco illo*, в Слънчев град, тръгва на десетата година към Рим и става цар след разпръскването на медното гумно на прах (Тълк. Дн., 69), т. е. след едно ритуално действие с характера на инициационно изпитание, което изглежда има известна българска идентичност⁴. Така апокрифният владетел намира обосновката за своята власт по-скоро в перипетиите на едно ефебско битие с присъщите за мито-епическото му описание мотиви за инициационната смърт (владетелят ще умре за 5 години и ще се възроди като юноша — Тълк. Дн., 69, срв. аналогичен мотив във Вид. Дн., 67), за инициационното пребиваване *in medio mundi* в течение на някакъв ритуален срок (три години и три месеца пребивава в Средец Гаген Одолян, преди да победи Гордие Чигочин — Ск. Ис., 72), за инициационните битки със силите на злото и т. н. Несъмнено всички подобни мотиви в описанието на митологичната младост на владетеля, респ. в реликтите от това описание, обслужват тъкмо функционирането на явления от идейния живот на средновековното българско общество, подчинени на паганистичната концепция за идеалния владетел с типичната за него мандатност и изборност (последната била реактуализирана

и практически, за което съществуват изрични исторически свидетелства напр. за въстаническите предводители от епохата на византийското владичество). Ето защо в Ск. Ис. виждаме четиримата описани в него владетели да се редуват в последователност, която следва свой вътрешен ритъм и логика, както изглежда, от коментирания тип. Това е в сила и по отношение факта, че в това произведение, а и в другите апокрифни съчинения, трудно се проследяват династични линии, много от владетелите в тях отвоюват своето царство, особено в такова съчинение със засилен акцент върху дуалистичната борба между злото и доброто като Ск. Ис. Посичането на владетелите (на Гордие-Чигочин при двуустия кладенец в полето на Средец, на Гаген-Одолян на Едрило поле) в повествуването на това съчинение отразява една тясно свързана със сатурналийната смяна на поколенията митологема — онази за смяната на владетеля чрез двубой между властващ и претендент, от типа на повествуването за Rex Nemorensis в античната италийска митология.

Разбира се, ходът на историческите събития в периода X — XII в., когато тези съчинения са създадени, следвал своята вътрешна логика. Обръщането на авторите на апокрифни съчинения от интересувашия ни характер към образци от един по-архаичен модел на концепцията за царската власт, включващ между другите и характеристики и представата за митологичната младост на владетеля, за “мандатността” на властта, осигурена чрез двубой от типа Rex Nemorensis, респ. след епична борба срещу силите на злото, не можело вече да промени облика на институциите на властта, функциониращи в указания период от време. А този облик имал вече твърде малко общо с паганистичните представи за него. Есхатологичната насоченост на идеята за власт и престолен град и конкретно на представата за едно *translatio imperii*, което ще подсигури българска власт в бъдещето⁵, в периода на борби срещу византийското политическо владичество подчинявала и силно трансформирала идеята за “мандатността” и изборността на царската власт, реликтивно отразена в апокрифните съчинения. И все пак реактуализацията на тези идеи е налице, което било във връзка с необходимостта възстановяването на българската държавност и царска власт да се опре върху народните маси и на все още живия в съзнанието им паганистичен модел на идеалната царска власт. Ето кое поражда за историка трудностите при тълкуването на многобройните противоречия в тези произведения — от една страна, някои белези на този паганистичен модел на идеалната царска власт ясно се долавят, но той не е представен в тях като цяло; от друга страна, в тези съчинения присъствуват елементи от историко-хроникален тип, но като цяло те не са историко-хроникални съчинения (частично това не е в сила за БАЛ), въпреки че анализът, например онзи, проведен от Ив. Венедиков, отлично демонстрира колко информативни за политическите събития от XI век могат да бъдат подобни писмени паметници.

Такова широко застъпване на паганистични идеи за царската власт добре

3. Българите в Северното Причерноморие

изяснява и защо в отделни случаи в тези паметници образът на владетеля се появява понякога и в зооморфен облик⁶. Всред идващите от юдейско-християнската литература зооморфни образи, изграждащи представите за апокрифния владетел в старобългарската книжнина, определено български произход има като че ли само образът на носения три години от (в утробата на?) крава Испор цар (БАЛ, IV)⁷. Напоследък към този тип образи проф. Моско Москов⁸ прибави и образа на Гордие-Чигочин от Ск. Ис., допускайки, че зад името Гордие се крие прабългарско име със значение “вълк”, така че пред нас е един апокрифен владетел с “ликантропично” име, респ. превъплъщавания. Тази догадка така или иначе поставя проблема доколко старобългарският паганизъм е включвал ритуално-митологичния комплекс на владетелската ликантропия, т. е. представата за вълчия зооморфен облик на владетеля в периода на неговата митологична младост, респ. в периода на ефебия и доколко този комплекс е отразен от историческите източници, в това число от историко-апокрифните произведения. По-долу ще изложим някои бележки върху тази проблематика.

В това отношение ние разполагаме с интересни и доста информативни известия още от епохата, когато прабългарите обитавали земите на Северното Причерноморие, а и по-далечната си централноазиатска прародина. На първо място, трябва да припомним запазената ни от Прокопий Кесарийски (*De bello Gothico*, VIII, 4; ГИБИ, т. II, с. 137) легенда за преселването на кутригурите отвъд оттока на Меотидското езеро. При лов сърна отвела двамата братя Утигур и Кутригур отвъд оттока и именно следвайки сърната, те открили нови земи, в които се преселил единият от тях, Кутригур. В анализа си на тази легенда П. Юхас⁹ привежда някои нейни паралели, които подсказват, че изглежда сърната е зооморфният образ на бъдещата съпруга на героя, водещ кутригурите. Тъкмо този неразвит напълно сюжетен елемент на легендата е много важен за нашата тема. Важно е също така, че етнонимът кутригури всъщност има буквалното значение “вълци”, респ. “народ на вълците”. Ролята на етноним тази лексема поема вторично, тя някога всъщност е била соционим, който означавал съвкупността на ефебската, младежката възрастова степен, която именно мигрирала от своята прародина. Тъкмо във връзка с това се оказва възможно да хвърлим допълнителна светлина върху още някои моменти както от историческото битие на прабългарите, когато те вече имат различни етнополитически формации в Северното Причерноморие, така и от историческото развитие на Първото българско царство (най-вече — върху някои моменти от културната история на прабългарите, хвърлящи светлина и върху отразените в апокрифните съчинения паганистични реалии).

Легенди за произход от т. нар. етногоничен тип легенди, в които някаква важна роля играел вълкът, са налице у редица народи, в това число и някои тюрко-монголски народи¹⁰. Според тюркската етногонична легенда родоначалник на тюрките станало единственото оцеляло момче от някакъв клон на

дома Хунну; момчето било спасено от една вълчица, която забременяла от него. Старите му врагове все пак успели да го убият, но вълчицата избягала в планините на север от Гаочан и родила там десет синове, единият от които бил Ашина (букв.: “благородният вълк”¹¹). Десетте братя станали родоначалници на 10 рода, а Ашина застанал начело на новото племе. Един от неговите наследници, Асян Шад, извел потомците на вълчицата от планините Гаочан и те се заселили в Алтай като поданици на жуан-жуанците, където и приели племенното име тюрки¹². Монголските предания пък представят монголите като потомци на Борте Чино (букв.: Сив вълк) и съпругата му Гуа Марал (букв.: Красива сърна)¹³. Едва след няколко поколения Добун Мерген и неговата съпруга Алан-гоа поставили началото на генеалогията, към която спадал бъдещият Чингиз хан; те имали двама сина — Белгунутай и Бугунутай, а след смъртта на съпруга си Алан-гоа родила още трима сина с “небесен произход” — от “бяложълт човек”, който я приласкавал нощем и прониквал в утробата ѝ като светлина, а с приближаването на лунния залез и слънчевия изгрев се “измъквал” “като жълто куче”. Т. е. и митичният баща на трите природени деца на Алан-гоа имал свое зооморфно превъплъщение, контаминиращо с вълчия образ, доколкото например у бурятите се срещаме с представа за вълка като “небесно куче” (тэнгерин нохой)¹⁴. Изглежда между различните по произход синове имало противоречия, защото тъкмо тук, във връзка със съмненията от страна на двамата възрастни синове на Алан-гоа спрямо законността на тримата природени техни братя, стои разказът за изпитанието, което наложила майката на петимата си сина — да пречупят сноп от стрели. Че този момент от монголската легенда за произход е свързан с явления, производни от функционирането на първобитната полово-възрастова организация на обществото (с противоречията във връзка с наследяването от фратриархатен тип), представлява проблем, върху който няма да се спирам. Ще припомним само наблюденията на покойната вече българска ориенталистка Цв. Тафраджийска за наличието в монголската етногонична легенда на много прабългарски по произход реалии, свързани с обитаването на прабългарите в централноазиатската им прародина¹⁵. Между съответствията, които тя указва, е и мотивът за преминаването на морето океан (така превежда словосъчетанието *tenggis dalai* българският преводач на “Тайната история на монголите”, Александър Федотов)¹⁶ от децата на Борте Чино и Гуа Марал, отговарящ на мотива за преминаването на оттока на Меотидското езеро в легендата за Утигур и Кутригур, предадена ни от Прокопий Кесарийски. Аз бих допълнил в това отношение, че близостта е несъмнено по-значителна и че тя обхваща и съвпадението между основните герои на двете повестования — Кутригур приблизително отговаря по семантика на името на Борте Чино, а Гуа Марал — на образа на сърната, която отвела Кутригур отвъд оттока на Меотидското езеро. И в двете легенди, може би имащи и генетична връзка

пomeжду си, ликоморфната символика, ликантропичното превъплъщаване на героите е неотменно застъпено.

Повечето изследвачи обясняват подобни легенди като тотемистични по характер, като съдържащи реликти от тотемистични митове¹⁷. Според мен в случая се среща с по-особен тип митове, с т. нар. етногонични митове, в които се повествува за произхода на цялата общност, и то, както ясно проличава от легендата за кутригурите — за произхода ѝ от приелите зооморфния облик на вълка ефебски възрастни формирования. Най-малкото, това е по-особен тотемизъм, тъй като от вълка произлиза не отделен тотемен род, а цяло племе, респ. народ, с всички негови родове. В това отношение следва да се отчита, както обръща внимание унгарският етнограф Б. Гунда (позовавайки се на Я. Хекел)¹⁸, че в подобни легенди става дума за различни форми на тотемизъм — племенен, кланов, родов, индивидуален — форми, които изглеждат представляват явления със стадиален характер. Поради това съвсем не е странно, както смята В. А. Гордлевски¹⁹, защо Махмуд Кашгарски, “етнографът” на XI век, говори “скупо...о волке” и защо той практически го превръща само в класификатор за полова принадлежност, противопоставяйки го на лисицата като символ на момичето²⁰. По принцип този тип етногонични легенди са тясно обвързани с мотива за подхвърленото в дивата природа дете, където го открива животно и го откърмва, мотив, който съставлявал интегрална част от сюжетната схема на т. нар. инициационни митове и в това си качество обслужвал в социално-нормативно отношение функционирането на първобитната полова-възрастна организация, конкретно — битието, отрастването на героите в изолираните обиталища на съответната възрастна степен (на подрастващите и на юношите). Защото Кир от разказа на Херодот (I, 110-122) е не просто “осиновено” дете на съпругата на царския пастир Митрадат, Кино-Спако, но и член на общността от негови връстници, която се групирала около този зооморфен образ на една Велика богиня — майка. Откърмените от вълчица Ромул и Рем, прибрани от пастира Фаустул и жена му Акка Ларенция, също групирани около себе си войнствени връстници, които едва отвличането на сабинянките “отгървало” от ефебското безбрачие. Сигурно може да се добавят още примери, но най-важното е, че се среща с аналогична ситуация в тюркската етногонична легенда, в която вълчица отглежда оцелялото дете, неин бъдещ съпруг, а роденият от нея Ашина бележи местопребиваването си със знаме, на което имало изображение на вълча глава²¹. Според мен това е по-скоро обозначение за местообиталището на “вълчия”, ликантропичния юношески съюз (с митологичен прародител и покровител — една Велика богиня — майка във вълчи образ), дал началото на нова етнополитическа общност чрез миграция от типа Ver Sacrum²². Изглежда, че и в случая става дума за легенди, в които се подчертава по-скоро социално-възрастната принадлежност на героите в системата на общественно-потестарната структура на родово-племенното общество. Това добре личи в

един друг вариант на етногоничната легенда на тюрките, според който всички представители на рода Со загинали, а оцели единствено четиримата внуци на вълчица и на един представител на рода²³. Първият от четиримата внуци се превърнал в лебед — едно второ поредно зооморфно превъплъщаване, което легендата не простира върху останалите внуци (което не означава, че не е възможно и те да са имали свои зооморфни превъплъщения). Следователно родовете на 4-та потомци на вълчицата си имат свои тотемни превъплъщения, докато вълчицата — прародителка е елемент от друга зооморфизация, свързана с представите за зооморфните превъплъщения на звената на първобитната полова-възрастна организация²⁴. И ако 10-те сина от легендата за произхода на тюрките са родени от вълчица, забременяла от единственото оцеляло момче от клона на дома Хунну “от Западния край на запад”, то те са родени всъщност от зооморфната хипостаза на една Велика богиня — майка, прародител и патрон на един ликантропичен Männerbund. Запазените по китайски източници представи на тюрките за хана, твърдящи, че той “по природата си е вълк” (което намира почти точен вербален аналог и в тюркския епос²⁵), свидетелствуват следователно не за тотемна генеалогия, а за ликантропична “генеалогия” от коментирания тип, обозначаваща принадлежността му към зооморфен Männerbund.

Ето защо носенето на “вълчи имена”, характеризирането с “вълчи белези” и навици на тюрко-монголските мито-епически герои трябва да получи друга интерпретация, която не се обвързва пряко с тотемизма. Според мен тук става дума за едно друго явление. Вече имах възможността да обърна внимание, че в хода на държавообразователните процеси в много общества независимо от историко-географския ареал раннокласовият владетел се опира върху системата на полова-възрастните формирования, най-вече върху постоянно боеготовите военизирани ефебски групировки. Така било и у тюрките и именно в тази светлина стават ясни редица факти от различно естество. Ето защо не е изненадващо, че военачалниците у тюркските народи са много често определени като “вълци”, “родени /са/ вълци” или имат като символ на властта си вълча глава — факти, обикновено обяснявани, ако не като реликти от тотемистични представи, то с мито-епическите акценти върху войнствеността. Именно генезисът на явлението от ефебските възрастни формирования с типичната им ликантропична дегизация обяснява защо например в Башкирия вождовете на племената, а също и хановете и често дори и областните старшини като символ на административната им власт носели знак с изображение на вълча глава²⁶. Именно затова огузкия епос “Къорогъл” означава беговете като “вълци на пустинята”²⁷. Следователно у много тюркски народи ликоморфната символика се превърнала в своего рода символика на властта, в par excellence владетелски белег. В своя дълбочинен в генетично отношение пласт съвкупността от тези атрибути и характеристики на военачалници и вождове

всъщност ги окачествява като членове, респ. водачи на ликантропични общности, независимо от принадлежността им към съответния тотемистичен или патриархален голямосемеен род. Най-показателно обаче си остава свидетелството на китайските извори, че дружината на тюркските вождове носела названието фу-ли²⁸, което е твърде важно за нашата тема, тъй като фу-ли е китайското предаване на тюрко-монголската дума бѣри 'вълк'. Така древните тюркски племенни предводители разчитали в осъществяването на властта си на ръководените от тях постоянно боеготови ликантропични, вероятно юношески формирания, като с времето започнало активното развитие на процес на формирането на лични владетелски дружини на тази основа. Тъкмо последният процес изглежда регистрират данните за въоръжените формирания на фу-ли и важно е, че те изглежда имали ликоморфна дегизация или номинация, което тези данни изрично отразяват. Впрочем в литературата сравнително отдавна е прието, че ритуалната ликантропия на мъжките съюзи у индоевропейските, африканските и тюрко-монголските народи представлява типологично явление. В това число — генеалогичната ликантропия на Чингиз хан сравнително отдавна е изтъквана като показател за принадлежността на този историко-епически владетел към таен мъжки съюз от типа на африканските тайни общества на "Леопарда", германските Berserker, носители на свещен furog и др. М. Елиаде ги открива в етноними като Luviens, Hirpini, Dahae, Нуркапои²⁹ и т. н.

В светлината на всичко казано другояче изглеждат и данните от легендата, предадена от Прокопий Кесарийски. Това е една етногонична легенда, в която изрично се указва принадлежността на единия епонимен герой, Кутригур, към ликантропична общност. Според мен подобна трактовка може да се даде и на данните на Йоан Малала и Теофан (Ioannis Malalae Chronographia, ed. L. Dindorfius, p. 431₁₆–432₁₃ = ГИБИ, II, 212–214; Theophanis Chronographia, rec. C. de Boor, p. 175₂₄–176₁₇ = ГИБИ, III, 236;) за двамата братя, хунските владетели Грод и Мугел. Съгласно разказа на византийските хронисти единият от двамата братя бил покръстен в Константинопол. Стигнало се обаче до конфликт между покръстения брат (Грод) и другия брат, до свалянето от власт на Грод, а византийската военна експедиция, дошла да възстанови византийското влияние в Северното Причерноморие, предизвикала мигрирането на поддръжниците на езичника Мугел на север. Във връзка с този Грод от разказа на византийските извори и във връзка с възможността той да носи едно епонимно име ще припомним становището на Х. Хаусиг, който вижда в Грѡд предаване на тюркското име Qurt, букв. "вълк", докато Д. Немет, Д. Моравчик, М. И. Артамонов търсят в името предаване на тюрко-унгарското Ogurda³⁰. Смятам, че са налице достатъчно основания да се приеме становището на Хаусиг. От една страна, аналогични фонетични трансформации при предаване на византийски гръцки език претърпяват и други прабългарски имена. Така Коѳвер (в Лексикона на

Свидас) се среща и като Гоѳвер или Гоѳвер у Льв Граматик и Георги Кедрин³¹. Прабългарско име с начално к, вероятно Келди, под формата Glad се предава в един латиноезичен извор — Унгарската анонимна хроника³². В старобългарски писмени паметници се срещаме също с подобни случаи — в Именника на българските ханове (който обаче изглежда е имал гръкоезичен протограф³³) името Гостун предава вероятно име от типа на тюркските словоформи kostan или küstüh³⁴. Трудно е да се каже какво е положението с името Грод, при положение, че колебанието г/к в началото на думата се среща в някои общотюркски лексеми³⁵, но изглежда в езика на прабългарите името е битувало във вариант с начална беззвучна съгласна, въпреки че в Именника точното предаване на този вариант съседства със славянизираното име Гостун. Така че, ако присмем становището на Хаусиг, и ако, следователно, Грод и Мугел са епонимни герои, то оказва се, че и тук, в земите на Северното Причерноморие, в състава на някакво "хунско" етнополитическо обединение влизали две общности с различни етноними (или соционими?), които в хода на посочените събития се разделили. Но практически и тук процесът на племенна сегментация е представен чрез използването на епоними — маркери за възрастовата принадлежност на новоформираните колективи. И тук единият от колективите носи "ликантропично" име, което говори за най-вероятно същата, както при кутригурите от легендата на Прокопий Кесарийски институционална база на етномиграционните процеси — първобитната полово-възрастова стратификация.

Владетелят на Велика България пък ни е известен с името Курт от такъв домашен източник, като Именника на българските ханове. Двете имена — Курт и Кубрат — са най-вероятно различни, така че името Курт от Именника засвидетелствува едно второ име на основателя на т. нар. Велика България в Северното Причерноморие, което съвпада с онова на кутригурския владетел Грод. Така лингвистичният анализ очертава имената Курт от Именника и Грод от разказа на Йоан Малала и Теофан като практически идентични, което позволява да ги успоредим както помежду им, така и спрямо името на апокрифния владетел Гордие-Чигочин от историко-есхатологичното старобългарско съчинение Ск. Ис. Всички те са "ликантропични" по семантика имена и е вероятно да имат някакво отношение към ритуално-митологичния комплекс на ликантропията. Що се отнася до името Курт, то изглежда има известно разпространение в прабългарската именна система. Освен в коментирания случай, един Курт се появява в югозападните български земи по времето на Борис; той бил изглежда управител на Кутмичевица³⁶. Няма пряко отношение към този тип имена името Коѳрътъ, появяващо се като етнимон, обозначаващ хазарите, в старобългарския превод на хрониката на Г. Монах, вместо Тоѳркоѳ, Тоѳркоѳ — твърде проблемно е дали тази словоформа, появяваща се още в гръцкия оригинал като коѳρτων (Gen., pl.)³⁷, е възможно да отразява явление, типологически сходно с интересуващите ни (анаграматично преосмисляне на тоѳркоѳ още в

тюркската езикова среда?); тази несигурна възможност тук няма да ни занимава. За пълнота нека да отбележа и вероятността зад името Исперих също да стои някакво ликантропично име; така приема Евг. Сачев, тълкувайки варианта Ешперерих като “да се знае /посветен/ на вълка”³⁸. Между ликантропичните имена вероятно е и името Борис на княза-покръстител на България, в което също се търси общотюркската лексема bögi³⁹.

От тримата владетели, носещи името Курт — Грод, Курт/Кубрат и Гордие-Чигочин, последният случай е най-несигурен. Така например вече предположих, че в случая пред нас е българска адаптация на името на малоазийския светец — воин Гордий, носещ едно антично, фригийско име⁴⁰. Не влиза ли това в противоречие с вече изказаното от М. Москов и приемано тук от мен становище, че името също представлява модификация на прабългарското име Курт? Разбира се, за обосноваване тъкмо тюркската етимология на името, отвеждаща го също като другите две имена към общотюркската дума kurt ‘вълк’, като че ли съществуват основания. На пръв поглед фонетичните промени и тук са същите, както и при името на кутригурския владетел Грод или Горд. Но пък има и някои несъответствия, които поставят поне въпроса защо съставителят на Именника изписва много точно, без фонетични модификации, името Курт като име на владетеля на Велика България Кубрат, докато името Гордие е изписано в относително отдалечена форма от предполагаемото изходно име Курт и то във форма, която представлява правилното старобългарско преобразуване на гръцката форма Горδῖος. При наличието на тези нерешени несъответствия какво тогава ни дава основание да приемем заедно с М. Москов, че зад името Гордие в старобългарския апокриф Ск. Ис. стои прабългарското име Курт със значение “вълк”? Едно по-детайлно дискутиране на запазилите се свидетелства за функционирането на такова явление, като ефебската ликантропия, в средновековното българско общество, е в състояние да хвърли известна светлина върху проблема.

Освен в случая с кутригурите функционирането на първобитната полово-възрастова стратификация у прабългарите (и то изявявайки функциите на погранична охрана, поемани от юношеските възрастови формирования) се установява и по данните за длъжността на т. нар. боритаркан в житието на Климент Охридски от Теофилакт. И което е важно за нашата тема, в този случай юношеските възрастови формирования функционират като че ли в техния ликантропичен облик, респ. номинация. Изследвачите са единодушни за значението на първата композанта в титлата — тя идва от тюркското bögi, което ще означава, че боритарканът е всъщност “таркан на вълците”⁴¹. Изглежда в титлата на този пограничен военно-административен функционер на Първото българско царство се е запазило историческо свидетелство за начина на формиране на пограничната стража от юноши — “вълци”, независимо доколко системата на първобитната полово-възрастова стратификация, респ. ликан-

тропичната дегизация на юношите, и ролята им във военната организация на Първото българско царство се е запазила като активно работеща система през X век. Но фактът, че напредналият процес на изграждане на държавностен административно-управленски апарат не е изключвал наличието на реликти, повече или по-малко модифицирани, от първобитната полово-възрастова стратификация, ясно проличава от цитирания вече пример с ликантропичното название на формиращата се лична дружина на владетеля у тюркютите от Централна Азия.

От изворните свидетелства едно единствено сведение изрично регистрира владетелската ликантропия; това е често анализираното сведение на Лиудпранд (Liudprandi episcopi Cremonensis Antapodosis, III, 29)⁴² за Симеоновия син Баян-Вениамин, сведение, в което пратеникът на германския император Отон I във византийската столица, повестувайки за събития около 949 г., съобщава чутото от него изглежда в Цариград: “Той [Симеон] имал двама сина: единият се наричал Баян, а другият, който живее и до днес и здраво управлява българите, Петър. Баян бил дотолкова изучил магията, щото от човек веднага ставал на вълк и на всякакъв друг звяр”. Обичайно това сведение се използва за възстановяването на прабългарските религиозни вярвания, респ. на прабългарския шаманизъм⁴³, но според мен това не е пределът в неговата информативност. От една страна, съществува вероятност Лиудпрандовото свидетелство да отразява някаква идеология от идейно-политическия живот на Първото българско царство, в която подчертаването на принадлежността на Симеоновия син към ликантропичен Männerbund да е представлявало един от важните акценти. От друга страна, съществува вероятност реактуализацията на тази идеология, процес, легендарен отглас от който достигнал дори до Лиудпранд в Цариград, да се е извършила във връзка с проблемите на престолонаследията в Първото българско царство. Последната вероятност се подсказва дори само от текста на Лиудпранд — той подчертава, че Петър здраво държи властта и по негово време, което само на пръв поглед като че ли стои без логическо обвързване с разказа за способностите за вълча метаморфоза на Баян. Всъщност ние не можем да отделим сведението на Лиудпранд от редица други свидетелства за противоречията във връзка с престолонаследията след смъртта на Симеон, които изглежда насищали твърде много политическия живот на България през X век.

Действително именно за това време разполагаме с изрични данни за бунтовете на Йоан и Михаил, другите двама братя на Симеоновия син Петър, стремящи се да свалят последния от власт, първият през 928 г., а вторият — през 930 г. Тези бунтове били брънка от политическите борби за овладяване на царската власт, борби, които изглежда имали обосновка в идеите за фратриархатен ред на наследяемостта на властта, респ. в някои елементи от тези идеи, представляващи един типичен реликт от някога активно

функционирала полово-възрастова стратификация на обществото. Ето защо споменаването на ликантропията на Симеоновия син Баян тъкмо в близост до това време (съдейки по текста на Лиудпранд, към 949 г. той вече не е бил жив, следователно ликантропичната му активност е в по-ранно време) стои в някаква връзка с политическите борби на епохата. В. Златарски допуска известно противопоставяне между Петър и брат му Вениамин въз основа на сведението на Продължителя на Теофан (Chronogr., ed. Bon., p. 412₂₈; ГИБИ, V, с. 135), че Йоан и Вениамин “се кичели още с българско облекло”, т. е. демонстрирали привързаност към българските традиции, може би не само в облеклото. Във всеки случай Баян познавал и българските традиции на владетелска ликантропия, което според мен може би стои във връзка с някакъв негов опит за политическо противостояние срещу брат му Петър. Тази фигура от българския политически живот не се появява повече, извън данните на Продължителя на Теофан и на Лиудпранд, което може да означава, че през това време тя по някакъв начин е изчезнала напълно от политическата сцена. Дали не се крие зад упоменаването на склонността на Баян към ликантропията алузия за някаква по-активна негова роля в политическия живот на България?

Ето как се описва в една съвсем друга историческа епоха и етническа среда — което представлява база за типологична съпоставимост на близките съгласно описанието им явления при сигурна невъзможност да бъде търсена генетична връзка между тях — превратът, осъществен от един “случаен” претендент за престола, преврат, довел на власт нова династия в управлението на древната малоазийска страна Лидия. Там управлявала династията на Хераклидите, но последният ѝ владетел, Кандавъл (Κανδαυλης), бил свален от власт от своя телохранител (αἰχμοφόρος, букв.: “копиеносец”) Гигес, влязъл във връзка с жената на Кандавъл, за която след преврата и царевичеството се оженил. Разказът за този преврат предават по-обстойно трима антични автори (Херодот, Николай Дамаски и Платон), но за нас по-важен е вариантът на Николай Дамаски (Hist., VI, frg. 49, Müller = frg. 47, Jacoby). Николай Дамаски повествува първоначално за обучението на Гигес в Сарди при вуйчо си Ардис (резонният възпитател на племенника в родово-племенните общества⁴⁴), където той се учел на езда, военно изкуство и други сръчности и умения заедно със своите връстници, съставляващи дворцовата стража, което му позволило да осъществи династичен преврат, като свалил от власт владетеля (Адиат по име в повестуването на Николай Дамаски). Този отсъстващ в разказите на другите антични автори мотив изрично представя Гигес като член на юношеско възрастово формирование и следователно свалилият стария владетел от власт “копиеносец” носи това окачествяване не просто като алузия за типа въоръжение, а и като маркер за членството му в конкретна институция⁴⁵, която в Лидия явно се набирала на базата на юношеските възрастови формирования. Но разказът на Николай Дамаски съдържа още една важна за нашата тема подробност — докато

у Херодот и Платон единствено царевичеството решава династичната смяна, сакрализирана след това чрез решение на Делфийския оракул, то Николай Дамаски ни изправя пред алтернативно решен конфликт — под заплахата от въоръжената сила на Гигесовите φίλοι или ἐλίκοιροι народното събрание на лидийците легитимираше овластяването му. Така институционалната обезпеченост на възцаряването и на самото управление в това общество давали ефебските, юношеските воински формирования — тези постоянно боеготови институции, които явно били в състояние да предрешат избора на народното събрание, да наложат политическия преврат като свършен факт.

Дали и Баян-Вениамин не е търсел онази военна подкрепа, която била необходима за осъществяване на дворецов преврат, в средите на ликантропичните ефебски (чиготски) полово-възрастови формирования? Шаманските му изяви в този смисъл са по-скоро свързани с опитите да се отъждестви с онези функционери, които ръководели тези формирования (факт, долавян поне по ролята на колобриите като магически или религиозни командири на войската у прабългарите⁴⁶), както и да потърси връзка с онези пунктове от типа на Мадарската крепост (и култов център), където може би резидирали тези формирования. Хипотеза, която представлява едно вероятно решение на тези въпроси, но което засега не може да бъде подкрепено с по-сигурни доводи. Във всеки случай обаче заслужава да се напомни, че тъкмо от Мадара произхожда надпис № 50 (по последното издание от 1992 г. на корпуса на първобългарските надписи на Бешевлиев)⁴⁷, имащ военен характер и съдържащ информация за броя на ризниците, поверени на юк-боила (съответно — 26), на ичиргу багаина (12), зиткомира (17), юк-багаина (22) и бири багаина (също 22). Показателно е освен това, че тъкмо тук, в този надпис, се появява втората титла с композанта, имаща най-вероятно значението “вълк” (от bögi ‘вълк’) и тълкувана от Ив. Венедиков и В. Бешевлиев като “вълк-багаин”⁴⁸. Така и в този пункт от военно-фортификационната система на Първото българско царство се появяват военни формирования, водени от “вълк”-багаин и вероятно имащи в своята ефебска (чиготска) част ликантропична дегизация, респ. номинация. Впрочем, Бешевлиев⁴⁹ предполага титла с композанта βηρη и в надпис № 52 (по изданието от 1992 г.), което, ако се приеме, ще означава присъствие на ликантропични воински формирования и в този пункт (някъде около дн. с. Длъжко, Шуменско?) от крепостната система на Първото българско царство.

Изложеното изглежда доста логична възстановка на фона на известното ни например за бунта на Михаил срещу брат му Петър. Той например, с цел да завоева властта, потърсил първо военна обезпеченост на действията си — укрепил се, както съобщава Продължителят на Теофан (Chronogr., p. 420_{11 24}; ГИБИ, V, с. 138), в някаква българска крепост, а след смъртта му въстаниците тръгнали от този пункт и навлезли по Струма в Македония и Елада. Ив. Венедиков предложи едно сполучливо тълкуване на данните на Продължителя на

Теофан, подкрепяйки ги с данни от Унгарската анонимна хроника, и предположи, че тази крепост била центърът на някой от пограничните комитати, най-вероятно — някой от близките до Трансилвания⁵⁰. Следователно, за да завоюва властта, Михаил се опитал да се опре на погранични воински контингенти, най-вероятно представляващи гранични войскове формирования от типа на командуваните от боритаркана на Белград. Така и в този случай династичните борби при наследяването на Симеон изглежда се опирали върху предположената от мен институционална база — юношеските воински формирования, изпълняващи функциите на погранична охрана в епохата на Първото българско царство. При това издържаността на такава възстановка едва ли би се променила съществено от вероятността тази погранична охрана, която в родово-племенната епоха била “мандатно” попълвана от всяко следващо поколение, след възникването на държавна организация, респ. на Първото българско царство, да е придобила наследствен, затворен характер. А що се отнася до обосновката на претенциите на Баян-Вениамин за престола — ако приемем такова обяснение за стоящите зад неясното Лиудпрандово свидетелство идейно-политически реалии от живота на Първото българско царство — то те, както изглежда, били съвсем логични и разбираеми за съвременниците му. Общо взето, смята се, че Баян е най-малкият от синовете на Симеон. Но в такъв случай той е обосновавал претенциите си за престола с миноратните традиции на престолонаследие, донесени от прабългарите още от азиатската им прародина. Имам предвид, че изглежда фигурата на канартикина у прабългарите в своя дълбочинен в генетично отношение пласт е обвързана именно с този тип престолонаследие. Тук само ще припомним отбелязания от Дж. Фрейзър факт, че у тюрките и монголите “постоянен наследник, привързан в известен смисъл към родната земя”, бил най-младият син; у монголите той се наричал *ot-dzékinc*, а у тюрките — *tékinc*, т. е. “пазител на огнището”⁵¹. Но това са въпроси, изискващи отделно обсъждане.

Бих обърнал внимание във връзка с личността на Баян-Вениамин и върху онзи надпис, в който се появява името Βοικυ — във вариант с т. нар. ирационална гама (за премахване на зева между две гласни в гръцки)⁵². Надписът, за съжаление, е фрагментиран, но въпросът кой е този Боян от надписа заслужава да се постави. Възможностите са две — онзи Боян, чийто брат е дошлият на власт през 766 г. Токту и за когото К. Иречек предполага⁵³, че е царувал; второ, Симеоновият син Баян от сведението на Лиудпранд. Втората вероятност като че ли е по-малка — следващият българските традиции Баян да е продължил традициите на прабългарските каменни надписи — но в надписа все пак се говори за някакъв владетел (ред 4-ти), т. е. вероятно се е повестувало за перипетии от българския политически живот.

Дали тъкмо реликти от прабългарската ликантропия — както бегло се обрисова тя по фрагментарни данни, част от които обсъдихме по-горе — проникват в историко-апокрифните съчинения от X—XII век, където, в едно от

тези съчинения, се появява “ликантропичното” владетелско име Гордие? Фактът, че апокрифният Гордие-Чигочин има митична биография, съдържаща редица реликти от социално-нормативната митология, обслужваща функционирането на първобитната полово-възрастова организация, е важен довод в това отношение. Но неговата “биография” всъщност е изградена от антични и юдейско-християнски по произход елементи, които обичайно не надхвърлят ролята си на използвани за стилистични и други художествени цели рудименти от тази социално-нормативна митология. И все пак показателно е актуализирането на отделни елементи от последната, които съставят по този начин един по-различен образ на апокрифния владетел — в този образ най-често митологичната мантика и героичната биография предопределят овластяването, царската власт много често бива отвоювана и това в достатъчна степен я легитимира на базата на един апокрифен вариант на античната митологема Rex Nemorensis, владетелската младост също присъства като повече или по-малко последователно представена идея и т. н. Така че не би била изненадваща появата на една алузия за ликоморфното владетелско превъплъщение в образа на Гордие-Чигочин от Ск. Ис., вградена в неговото име. Действително неговото име представлява една от многото български интерполации в подобни съчинения, “кодиращи” по своеобразен начин, на базата на една паганистична логика, редица идеи от този тип. Ако е вярно например предположението ми, че Ск. Ис. преработва кумранитски идеи, най-вече заети от т. нар. Военен свитък, то защо “синовете на тъмнината”, фускасците, са водени не от Велиал от кумранитския ръкопис, а от легендарния владетел Гордие-Чигочин, носещ несъмнено български по произход имена? Отговорът на един така поставен въпрос е в състояние да изясни донякъде занимаващите ни въпроси.

Нашият владетел всъщност е чигот, т. е. юноша, ако приемем, че тази титла или съсловно название е отразена в “прякора” му, т. е. той принадлежи към възрастовата степен на юношите и би следвало да очакваме и у този владетел “ликантропично” име. Връщането сега към този проблем, след запознаването с данните за функционирането на ликантропичните Männerbünde в епохата на Първото българско царство, в това число — изрично засвидетелствуване на престолонаследническата ликантропия (доколкото Баян е законен престолонаследник съгласно миноратните традиции) — прави по-вероятно едно такова предположение за името Гордие. Всъщност това е едно псевдоликантропично име, зад което се крие друго, ликантропично име. Средновековният български книжовник, авторът на Ск. Ис., действително поставя като име на владетеля името на един светец-воин, познат на старобългарската книжнина през периода X—XII век⁵⁴, но интересно е в случая защо той избира сред светците — воини тъкмо Гордий, а не някой от по-популярните образи на светци — воини. Може би защото е съществувала близост между имената Гордий и Курт, поради което, заменяйки тюркското име с едно твърде близко, почти омофонично име, той

постига двойния ефект да запази паганистичните внушения за чигота “вълк”, станал владетел тъкмо вследствие тази своя социално-възрастова принадлежност, и едновременно с това да вложи в образа му християнска сакралност. Ако такава възстановка е точна, тя предполага, от една страна, че чиготите са вероятно и ликантропично формиране (с ликоморфна ритуална дегизация) — което намира известна верификация в данните за граничарите-“вълци” начело с боритаркан — и че, от друга страна, в паганистичните представи владетелят е бил “вълк”, респ. в митичната му биография присъствувал период на героично юношество в ликоморфен вид. Последното твърдение намира своето частично засвидетелстване в Лиудпрандовото свидетелство за мито-ритуалната ликантропия на Симеоновия син Баян, чрез което той практически изявявал претенциите си за престола, готвейки се за владетелския пост при своите “вълчи” превъплъщения. Разбира се, като цяло една такава реконструкция остава силно хипотетична: Тя обаче се потвърждава в някои свои аспекти и от анализа на “прозвището”, което носи владетелят Гордие, което не съвпада напълно по своята форма с лексемата *чиготъкъ*, позната ни от други старобългарски книжовни паметници.

Обликът на “прозвището” Чигочин (*Чигочинъ*) според мен не може да се обясни с оформянето на добре познатата лексема чрез старобългарската наставка *-инъ*, респ. чрез рядко срещаната старобългарска наставка *-инъ*, към която изглежда я е подвел старобългарският книжовник (схващайки я като прилагателно име?). Така например остава въпросът защо претърпява промяна финалната съгласна *т*, след като това не се налага като следствие от прибавянето на суфикса *-инъ* (срв. лексеми като *осмлатинъ*, *грозготинъ* или *квресинъ*)⁵⁵. Струва ми се, че засвидетелстваната от Ск. Ис. форма на лексемата трябва да бъде изяснена с чисто прабългарски езикови особености. Езикът на прабългарите е познавал редица лексеми със сходен суфиксален завършек, напр.: *βαγαῖνοι*, ед. ч. *βαγαῖν*, което Д. Моравчик смята за идентично с родовото име *Угаинъ*⁵⁶, имащо същия завършек; тук спадат прабългарските титли (или длъжностни названия) *качър ткеѣвоѣ*, *могатинъ*, *клогатинъ*. Техният суфиксален завършек отговаря всъщност на общотюркския показател за събирателна множественост *-н*, присъстващ в думи като *оглан* ‘юноши’, *еран* ‘мъже’⁵⁷ и др. Така *βαγαῖνοι* се превръща в събирателно съществително име с вероятно значение ‘беговете’, ‘/общността на/ беговете’, а за родовото име Угаин характерът му на събирателно съществително е съвсем логичен и този негов характер е една добра верификация на направеното предположение. Единственият проблем, който възниква, е дали термини като *магутин*, *клогатин* и *канартикин* представляват действително събирателни съществителни имена и в такъв случай какви общности обозначават⁵⁸; но това са въпроси, върху които ще се наложи едно по-детайлно дискутиране, оставащо встрани от основната ни тема. Наличието на съгласната

Ч вместо финалното Г от лексемата *чиготъкъ* пък се обяснява с прибавянето на някакъв афикс от серията *-ч-* (умалителен или допълнително акцентуващ върху категорията принадлежност), така че в името Чигочин се наблюдават два афикса, а полученото в резултат струпване на *т* и *ч* било опростено в *ч*. Възможно е и друго обяснение — наслагване на два умалителни афикса⁵⁹. Но и в двата случая вложеното в лексемата Чигочинъ умалително значение я превръща в тюрко-българската дума, която в БАЛ е преведена с *детище* (*дѣтшиштѣ*)⁶⁰, появявайки се в този паметник (БАЛ) в текст, обвързан така или иначе със зооморфния произход, респ. облик на героя-цар, и носейки всички отсенки на едно понятие от инструментариума на инициационната образност (акцентът, постиган чрез умалителната форма на лексемата *дете*, респ. *юноша*, върху продължителността на периода, предшествуващ зрелостните инициации и върху границата между детинските статусни характеристики преди тях и зрелите статусни характеристики след тях)⁶¹. Запазването до толкова късна епоха (Ск. Ис. се датира от издателите на паметника между 1041 г. и 70-те години на същия век) на тази лексема с поне известна част от семантичния ѝ пълнеж (което следва да се очаква, имайки предвид несъмнено вложените в митичната биография на Испор цар от БАЛ представи) е възможно в случай на все още активно функционираща система на старобългарския паганизъм. Това е твърде важно за темата ни наблюдение — апокрифен паметник от типа на Ск. Ис. в рамките на едно есхатологично повествование реактуализира паганистичния модел на идеалната царска власт, когото тя преизгражда с помощта на антично-християнски реалии в контаминация с отделни прабългарски по произход реалии. Изглежда активните политически борби още между Симеоновите наследници, а и в епохата на Комитопулите реактуализирали паганистичния модел на царската власт, което политическите превратности от периода на византийското владичество, нашествията и честите въстания допълнително подхранвали. Както в една или друга степен видяхме по-горе, тази реактуализация се опира върху традиции още от времето, когато прабългарите обитавали в Северното Причерноморие, а дори и от по-далечна епоха.

* * *

Би било рано да се извеждат окончателни изводи от изложените предварителни наблюдения върху поставените в настоящата работа проблеми; много от тези проблеми остават открити. В заключение ще отбележа само, че предложеното изложение не е цяляло и пълнота в проучването им. Така остават встрани от вниманието ни проблемите във връзка с появата на етнонима *курт* в района на Кавказ по данни на Ананий Ширакаци от края на VII век и доколко тази поява регистрира явления от интересуващата ни типология. Остава встрани от вниманието и интересното предположение на П. Юхас, че Мадарското

плато и Мадарската пещера като култов комплекс са вероятно обвързани с почитането на вълка у прабългарите, подобно на практиката у някои палеосибирски народи. Впрочем унгарският българист поставя и въпроса за вероятността Куртю войвода от българския хайдушки епос да наследява явления именно от ритуално-митологичния комплекс на ликантропията у прабългарите. Доколко подобна приемственост е възможна, е обширен и труден за решаване проблем. Но, както се вижда, може би елементи от този ритуално-митологичен комплекс са изглежда живи до края на византийското владичество в българските земи. Разбира се, тук нямаме възможност да обсъдим данни от друг тип, например рисунките — графити от ранното средновековие в Североизточна България, които също отразяват паганистичната ликантропия от епохата на Първото българско царство⁶².

БЕЛЕЖКИ:

¹ Издание на съчинението: Милтепова, А., М. Каймакамова. Неизвестно старобългарско летописно съчинение от XI век. — Старобългаристика, VII, 1983, № 4, 52—73. Освен съкращението Ск. Ис. на онаслювяването на това съчинение (цифрата след което при цитиране съответства на страницата от новобългарския му превод: Стара българска литература. Том трети. Исторически съчинения. Съставителство и редакция Иван Божилов. 1983, С., pass.), използвам са и следните съкращения (също с цел препратки към текста на новобългарски език в посоченото издание): БАЛ — Български апокрифен летопис; Тълк. Дп. — Тълкувание Данилово; Вид. Дп. — Видение на пророка Данаил за царете и последните дни и края на света.

² Вж. Милтепова, А. Апокрифни пророчества в средновековната българска литература (XI — XIII в.). — В: Втори международен конгрес по българистика. Доклади. 11. Стара българска литература. Литература на Българското Възраждане. С., 1987, 266—267, и цит. там литература.

³ Вж. за този образ на апокрифен владетел: Венедиков, Ив. Легендата за Михаил каган. — В: Преслав. Т. 2, С., 1976.

⁴ Вж. за тази българска идентичност на коментираното място: Венедиков, Ив. Медното гумно на прабългарите. С., 1983, с. 74 сл.

⁵ Вж. за тези идеи: Тънкова-Займова, В. Търново между Ерусалим, Рим и Цариград (Идеята за престолен град). — В: Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие на българската държава. Краят на XII — XIV век. С., 1985, с. 254 сл.

⁶ Вж. за зооморфната символика в апокрифните пророчески съчинения: Милтепова, А. Неофициалната книжовна през XIII век в контекста на идейните и литературните тенденции на епохата. — В: Търновска книжовна школа. 4. Културно развитие..., с. 109; Тънкова-Займова, В. Символика и есхатология. — В: Историко-археологически изследвания. В памет на проф. д-р Станчо Ваклинов. В. Търново, 1994, с. 209 сл.; Вълчанов, Сл. Тълкуване на книгата на пророк Даниил. С., 1975, 71—73, и посочената в тези работи литература.

⁷ Представлявайки обаче българският вариант на световен мотив, на който Е. Георгиев (Литература на изострени борби в средновековна България. С., 1966, с. 319) посочи западноевропейски паралели. Към това наблюдение на Ем. Георгиев ме насочи доц. Д. Кенанов (ФФ на ВТУ "Св. Св. Кирил и Методий"), за което му благодаря.

⁸ Вж. Старобългарска есхатология. Антология. С., Славика, 1993, с. 221, бел. 1 от коментара към Ск. Ис., където се цитира становище на проф. М. Москов, изглежда изложено устно пред съставителите на изданието А. Милтепова и Д. Петканова.

⁹ Вж. Юхас, П. Тюрко-българи и маджари. Влияние на тюрко-българската култура върху маджарите. С., 1985, с. 382 сл., 420 сл.

¹⁰ Вж. за тези легенди препратките и анализа у Юхас, П. Пос. съч., с. 315 сл.; Гумилев, Л. Н. Древние тюрки. М., 1993, с. 21 сл.; Гордлевский В. А. Что такое "босий волк"? (К толкованию "Слова о полку Игореве"). — Известия Академии наук СССР. Отделение литературы и языка, 1947, том VI, вып. 4, с. 327 сл.; Лицев, Р. С. "Лицо волка благословенно..." (Стадиалные изменения образа волка в тюрко-монгольском эпосе и генеалогических сказаниях). — Советская этнография, 1981, № 1, с. 120 сл.; Урманчев, Ф. По следам белого волка. — Советская тюркология, 1978, № 6; Криничная, Н. А. Персонажи преданий: становление и эволюция образа. Л., 1988, с. 66 сл. В работата на Кринична се привеждат аналогични легенди и у други народи, освен у тюрко-монголските, както и въобще легенди за произход от животно.

¹¹ Срв. възраженията на Цв. Тафралджийска срещу такъв превод на името Ашина: Тафралджийска, Цв. Произход на името българя и на неговите носители (по данни от източните извори). — В: Acta associationis internationalis Terra Antiqua Balcanica. IV. Scđdicae, MCMXC (1990), с. 226.

¹² Бичурин (Иакинф) Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Редакция текста, вступит. статия, комментарий А. Н. Берштам и Н. В. Кюнера. Т. I. М.- Л., 1950, 220—221.

¹³ Вж. Тайната история на монголите, 1—22. Български превод: Александър Фелотов. Изд-во Наука и изкуство. С., 1991, с. 39—41. Срв. Рашид'ал-Дин. Сборник летописей. Т. I, кн. 2. М. — Л., 1952, с. 48.

¹⁴ Лицев, Р. С. Пос. съч., с. 129.

¹⁵ Тафралджийска, Цв. Пос. съч., с. 224.

¹⁶ Тайната история на монголите..., с. 178.

¹⁷ Вж. цитираните у В. А. Гордлевский (Пос. съч., с. 328) съчинения на В. Бартольд, А. Н. Максимов и др. Също: Лицев, Р. С. Пос. съч., 121—123, с лят.; Криничная, Н. А. Пос. съч., с. 67 сл., с лят.; Фрейденберг, О. М. Миф и литература древности. М., 1978, с. 24 сл. и др. Срв. обаче: Clason, G. Turks and wolves. — Studia Orientalia. Vol. XXVIII, 1964, pass.

¹⁸ Цит. по: Юхас, П. Пос. съч., с. 323.

¹⁹ Гордлевский, В. А. Пос. съч., с. 330.

²⁰ Когато у тюрките се родяло дете, за да се разбере полът му, питали: "Вълк ли се роди или лисица?" Вж. Махмуд Кашигарский. Divanu-lugati-t-turk, I, p. 359, non vidi, цит. по: Гордлевский, В. А. Пос. съч., с. 330.

²¹ Бичурин (Иакинф), Н. Я. Пос. съч., Т. I, с. 221.

²² За този тип миграции и за ролята в тях на юношеските възрастови групи вж. Йорданов, Стефан. Обичаят "Свещена пролет" у прабългарите и механизъм на преселенията им в Северното Причерноморие и на Балканите. — В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том втори. В. Търново, 1993, с. 30 сл., с лит.

²³ Вж. Гумилев, Л. Н. Пос. съч., 23—24, с препратки.

²⁴ Така например Курц отбелязва за възрастните военни общества на североамериканските прерийни племена, обозначаващи с имена на животни, че те никога не посят имената на тотемните животни. Вж. Kurgz, R. F. Journal of Rudolf Friederich Kurz. — Bulletin of the Bureau of American Ethnology. No 115. Washington, 1937, p. 182 (цит. по: Авъркиева, Ю. П.

Индейци Северной Америки. М., 1974, с. 314). Малко по-различна картина се наблюдава при австралийските аборигени — там инициационният възрастов клас има зооморфно превъзлизаване, съвпадащо с единия от фратриалните тотема в дуално-фратриалното им устройство. Вж. L é v i - S t r a u s s, Cl. La pensée sauvage. Paris, Plon, 1962 (réimpr. 1992), p. 115—116, с лит.

²⁵ Б и ч у р и н (Иакинф), Н. Я. Пос. съч., Т. I, с. 237. Срв. типологически сходна формулировка в *Китаб-и Коркуд*: азвај гурд айги эркягиде бир кокъм вар, в превод: “аз съм от един корен с едногодишно вълче — самец”. Цит. по: А л и я р о в, С. С. “Книга Коркуда”: Проблемы комплексного историко-филологического исследования. — Советская тюркология, 1989, № 4, с. 64.

²⁶ К и р с е в, А. Н. Башкирский народный героический эпос. Уфа, 1970, с. 26.

²⁷ Цит. по: В е л и е в, К. Н. Традиционные формулы в тюркоязычном эпосе (Опыт лингвопоэтического анализа). — Советская тюркология, 1987, № 3, с. 92.

²⁸ Б и ч у р и н (Иакинф), Н. Я. Пос. съч., Т. I, с. 229. Срв. Б е р т е л ь с, Е. Э. К вопросу о традиции в героическом эпосе тюркских народов. — Советское востоковедение, т. IV, 1947, с. 74; У р м а н ч е в, Ф. Золотая волчья голова на знамени (К вопросу о происхождении образа волка в древнетюркском эпосе). — Советская тюркология, 1987, № 3, с. 69; Г у м и л е в, Л. Н. Пос. съч., с. 67, 82; Д е р е в я н к о, Е. И. Очерки военного дела племени Приамурья. Новосибирск, 1987, с. 126; Б е ш е в л и е в, В. Първобългарите. Бит и култура. С., 1981, с. 96, бел. 185, и цит. в тези работи литература.

²⁹ E l i a d e, M. Initiation, rites, sociétés secrètes. Paris, Gallimard, 1976, p. 186—189. Вж. за ликантропията като характеристика на ритуалния живот и митичния облик на юношеските възрастови групи, в това число у тюрко-монголските народи: К л и н г е р, В. Животиле в аптичном и современном суеверии. Киев, 1911, с. 216 сл.; И в а н о в, В. В. Сходные черты в культе волка на Кавказе, в древней Малой Азии и на Балканах. — В: Кавказ и Средиземноморье. Тбилиси, 1980, с. 57 сл.; S u m m e r s, M. The Werewolf. London, 1933; E i s l e r, R. Man into Wolf. London, 1951; C l a u s o n, G. Op. cit.; D u d e, H. W. Der Männerbund der türkischen Glaubenskämpfer. München, 1967, S. 16 ff.; E l i a d e, M. De Zamolxis à Gengis-Khan. Paris, Payot, 1970, и цитираната в тези работи литература.

³⁰ H a u s s i g, H. W., in: Byz., 23 (1953), p. 355, 430. Цит. по: M o g a v c z i k, Gy. Byzantinoturcica. II. Sprachreste der Türkvölker in den Byzantinischen Quellen. Berlin, 1958, s. 114, s. v. Гордѣс. Формата на името: Гордѣс (Theoph., Chr., 175₂₅; Georg. Kedr. I, 644₁₄); Γρωδ (Io. Mal. 431₁₇).

³¹ Вж. Д у й ч е в, Иван. Българско средновековие. Проучвания върху политическата и културната история на средновековна България. С., 1972, 97—98, с препратки и лит.

³² Цит. по: В е н е д и к о в, Иван. Военното и административното устройство на България през IX и X век. С., 1979, с. 70.

³³ Вж. за това: М о с к о в, М. Именник на българските ханове (Ново тълкуване). С., 1988, с. 34 сл., с лит.

³⁴ Вж. Д у й ч е в, Иван. Пос. съч., с. 89 сл.

³⁵ Примери вж. у С е в о р т я н, Э. В. Этимологический словарь тюркских языков. Общетюркские и межтюркские основы на буквы “В”, “Г” и “Д”. М., 1980, с. 5 сл.

³⁶ Вж. за него: З л а т а р с к и, В. История на българската държава през средните векове. Том I/2. С., 1971, 234—235, бел. 73.

³⁷ Вж. С р е з н е в с к и й, В. Симеона Метафраста и Логотега списание мира от бытия. СПб., 1905, с. 88; Д у й ч е в, Иван. Пос. съч., с. 98; M o g a v c z i k, Gy. Op. cit., s. 326.

³⁸ С а ч е в, Е. За името на хан Аспарух. — Плиска, Малара, Преслав, бр. 10, октомври 1981 г. За Курт и Испор от Именника на българските ханове като герои на прабългарски епос: В е н е д и к о в, Ив. За старобългарския епос. — В: Българско средновековие. Българо-

съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. С., 1980, с. 225; М о л л о в, Т. Черти на народното християнство в “Българския апокрифен летопис”. — В: Студентски изследвания — 82. В. Търново, 1983, с. 86.

³⁹ Вж. Б о с е в, Е. За прелтурското тюркско влияние в българския език — още няколко прабългарски думи. — Бълг. език, 1965, кн. 1, 69—70; Д о б р е в а, А., И. Д о б р е в. Предпосылки иранского языкового влияния и его результаты в болгарском языке. — Балканско езиковедение, XXVI (1983), кн. 2, с. 42. Преглед на хищностите за етимологията на името: M e n g e s, K. N. Altaic Elements in the Proto-Bulgarian inscriptions. — Byzantion, 21, 1951, p. 114—116.

⁴⁰ Й о р д а н о в, Ст. За митологичната младост и мито-ритуалната ликантропия на прабългарския владетел: I. Цар Гордис-Чигочин от апокрифа “Сказание Исасво”. — В: Историко-археологически изследвания. В памет на проф. д-р Станчо Ваклинов. В. Търново, 1994, с. 197—198.

⁴¹ Г. Фехер, Ив. Дуйчев и Д. Моравчик търсят зад формата Βοριτάκων титла във вида Βōri-tegin, а В. Томащек, Маркварт, Д. Немет, Ив. Венедиков — Βōri-tarqan (цит. по: M o g a v c z i k, Gy. Op. cit., s. 97). Единствен Д. Моравчик (ИИД, 1931/32, 11—12, с. 367 и ВЗ, 1932, s. 14) допуска, че първата компонента Βορι в Βοριτάκων е във връзка с царското име Βορις. Но по-късно той явно приема другото становище. Срв. M o g a v c z i k, Gy. Op. cit., s. 90, s. v. Βορη, където приема допускането на Венедиков, че Βορη в сложната титла Βορη Βαυχίνοϛ е вариант на Βορι от βōri, както в Βοριτάκωνος. Срв. Б е ш е в л и е в, В. Първобългарски надписи (Второ преработено и допълнено издание). С., 1992, с. 196, с лит.

⁴² ЛИБИ, II, с. 323. Срв. Б е ш е в л и е в, В. Гръцки и латински извори за вярата на прабългарите. — ИИЕМ, VIII—IX, 1929, с. 165.

⁴³ Б е ш е в л и е в, В. Първобългарите..., с. 84, с лит. В сред най-новата литература в това отношение: К а л о я н о в, А. Българското шаманство. С., 1995, с. 48 сл.

⁴⁴ В сред обилната литература за това явление вж. напр.: В г е т м е r, J. Avunculate and Fosterage. — JIES. Vol. IV, 1976, p. 64 ff.

⁴⁵ Практически същото може да се каже за “мечоносците” в Първото българско царство — каквото е вторичното значение на термина чиготи — изграждащи вероятно и дворовата стража, респ. владетелската дружина, за което съществуват достатъчно данни. Вж. най-общо: Б а р а р е в, Кр. Клетвата пред българския владетел (мечът). — Лит. мисъл, XXXIV, 1990, кн. 6; Г ю з е л е в, В. Средновековна България (история, държава, църква, народност и култура). — В: История, изкуство и култура на средновековна България. С., 1981, с. 20.

⁴⁶ Вж. за това: Б е ш е в л и е в, В. Първобългарите..., с. 84, с лит. Жреците организирали бунта срещу Грод според данните на Йоан Малала (Chr. 430₁₀); изглежда те организирали и бунта против покръстването и т. н. — факти, които Бешевлиев (пос. съч., с. 97, бел. 224) сравнява с данните на непосошения от Гг. M i k l o s i c h (Lexicon palaeoslovenico-graeco-latinitum. Vindobonae, 1862—1865, p. 344) източник, в който се говори за ситуация, когато изглежда старобългарските кѣлаѣри вървели пред някакви процесии, и на тази база допуска, че имали и известни познания във войските (без което, впрочем, те не биха имали достатъчно възможности да организират бунтове срещу владетелите). Срв. за вероятността колобрите да са били и военни командири и В е н е д и к о в, Ив. Военното и административното устройство на България през IX и X век. С., 1979, с. 41 сл., където между сигурните доводи в това отношение е появата на един багатур-боила-колобър в сред титлите от т. нар. военни надписи.

⁴⁷ Б е ш е в л и е в, В. Първобългарски надписи..., с. 195—197.

⁴⁸ Пак там, 196—197; V e n e d i k o v, Iv. Trois inscriptions protobulgares. — Разкопки и проучвания. IV. С., 1950, с. 184.

⁴⁹ Б е ш е в л и е в, В. Първобългарски надписи..., 198—199.

⁵⁰ В е н е д я к о в, Ив. Восното и ..., 146—147.

⁵¹ Ф р е й з ъ р, Дж. Фолклорът в Стария завет. С., 1989, с. 197.

⁵² Б е ш е в л и с е в, В. Първобългарски надписи..., 132—133, включително — лингвистичен анализ на името, с лит. Името явно е подложено на фонетични промени, довели до форма с о (под славянско влияние?).

⁵³ И р е ч е к, К. История на българите. С поправки и добавки от самия автор. С., 1978, с. 158.

⁵⁴ Освен включената във Великите Чети-Минеи на митр. Макарий (XVI век) хомилия в чест на Гордий службата му се съдържа и в Минея за януари от последната четвърт на XVI в., сръбски правопис (fol. 22^v: м(е)с(е)ца тогѡж(дѡ)гѡ прѣдпразднество просвѣщенїа и с(вѡ)т(а)го пр(о)рока Малахїа и с(вѡ)т(о)го м(оу)ч(е)ника Гордїа). Вж. Т а с h i a o s, Anthony-Emil N. The Slavonic Manuscripts of Saint Panteleimon monastery (Rossikon) on Mount Athos. Thessaloniki — Los Angeles, 1981, p. 74.

⁵⁵ Вж. Г р а м а т и к а на старобългарския език. Фонетика. Морфология. Синтаксис. С., 1991, с. 180; 214—215.

⁵⁶ М о г а v c z i k, Gy. Op. cit., s. 83. Срв. обясненията на З л а т а р с к и, В. Два известни български надписа от IX век. — СБНУНК, XV, 1898, с. 142.

⁵⁷ С е р е б р е н н и к о в, Б. А., Н. З. Г а д ж и е в а. Сравнително-историческа граматика тюркских языков. М., 1986, 89—90.

⁵⁸ Ако титлата канартикин или поне втората ѝ композанга е сродна на древнотюркските, респ. хазарските лексеми тоубоѡвоѡ, турун, тидиюн или тиун и на волжско-българското **трунь**, както приема Павел Г е о р г и е в (Титлата и функциите на българския престолонаследник и въпросът за престолонаследието при цар Симеон (893—927). — Истор. преглед, 1992, кн. 8—9, с. 5—6), то тидиюнците — “знатните мъже”, първи попомощници на принца (пад) у западните тюрки по данни на арменския историк Мойсей Каганкатвади, били тъкмо подобна общност (пак там, с. 6, вкл. бел. 22), наличието на каквато обяснява логично защо терминът, обозначаващ тази общност, е оформен чрез събирателния афикс -и. Подобна общност може би е оглавявал и българският канартикин?

⁵⁹ Срв. за ролята на -/а/и, -/ѡ/и като умалителен суфикс: С е р е б р е н н и к о в, Б. А., Н. З. Г а д ж и е в а. Пос. съч., с. 102.

⁶⁰ Доколкото старобългарската дума чигот възхожда към древнотюркското jigit с първично значение “млад човек, юноша”. Вж. Древнетюркский словарь. Л., 1969, с. 260.

⁶¹ Вж. повече за това: Й о р д а н о в, Ст. За митологичната младост и ..., с. 200 сл.

⁶² Засега са известни два случая с изображения на вълк в рисунките — графити: от района на аула на хап Омуртаг при с. Хап Крум и от манастира край Равна. Вж. А л а д ж о в, Ж. Три графитни изображения от Шуменско. — Вскове, 1980, кн. 5, 54—55. За изображението от Равна: К о с т о в а, Р. Рисунките-графити в българската средновековна култура (по материали от старобългарския манастир при село Равна). Дипломна работа, машинопис (ИФ на ВТУ “Св. св. Кирил и Методий”, 1991), стр. 83—84 и рис. 17. С изображението имах възможност да се запозная благодарение на любезността на г-ца Костова.