

КУЛТОВИЯТ ТОПОС – ТРАДИЦИИ И ТРАНСФОРМАЦИИ В ПРЕХОДА ОТ КУЛТА КЪМ ХЕРОЯ КЪМ КУЛТА КЪМ СВЕТЕЦА В ЮЖНОДУНАВСКИТЕ ЗЕМИ

Милен Иванов

Въпросът за култовия топос и за традициите и трансформациите, които се наблюдават в неговата перспектива при прехода от Античност към Средновековие и от езическа религиозност към християнство в южнодунавските земи е част от по-обширната проблематика на този преход.¹ Съответно преминаването от култа към езическите херои към култа към християнските светци също представлява част от този проблемен кръг и той може да бъде наблюдаван и изследван в контекста на споменатия култов топос. Неговото развитие в цялото му многообразие представлява една много добра илюстрация на процесите на традиции и трансформации в южнодунавските земи. Процесът на трансформация в случая се проявява на две равнища – официално и фолклорно. Най-общо може да се каже, че на официално ниво отношението между двата типа религиозност има характер по-скоро на антагонизъм, а на фолклорно ниво отношението има характер по-скоро на приемственост. Тези култови топоси

¹ Настоящият доклад е част от по-обширно изследване, посветено на прехода от култа към хероите към култа към светците в южнодунавските земи през периода от III до VII в., в което е направена съответната обосновка на посочения териториален обхват. По-конкретно, географските рамки на изследването покриват териториите, традиционно приети в научната литература като населени от тракийската етнокултурна общност до римското завоевание. Областта на север от река Дунав съзнателно е извадена извън пределите на тази работа с цел ограничаване в пределите на Римската империя, чиято граница е била окончателно закрепена по течението на реката по времето на император Аврелиан през 275 г.

са наричани още топоси на вяра-обредност,² свещени места или свещени участъци.³

Добър пример за официалното равнище дава житието на ранно-християнския мъченик Емилиан Доростолски. Според него, през лятото на 362 г., по време на управлението на император Юлиан, светецът разбил с чук статуите и олтарите на божествата в един езически храм в град Дуросторум, след което бил арестуван, разпитван, изтезаван, осъден и изгорен на клада.⁴ Един от ключовите моменти в това житие е разтрошаването на статуите и олтарите на езическите божества от св. Емилиан Доростолски. Идеята за разбиването на езически изображения, наричани презрително от християните „идоли“, е твърде разпространена в агиографската литература. Същият мотив присъства и в някои версии на житието на св. Георги. Според него, светецът съборил езическите изображения и изгонил от тях бесовете (*Bibliotheca Nagiographica Latina*, 3363–3383; вж.

² В случая използвам термина „топоси на вяра (и на обредност)“, който е въведен и обоснован от В. Фол: Фол 2007.

³ Проблематиката на култовите топоси по принцип е твърде обширна. Вж. например, обобщаващите трудове на В. Фол за свещения участък през древността в Югоизточна Европа и в Мала Азия: Фол 2007, 110–175; 2007а. Авторката, която изследва преди всичко скално изсечените паметници от тракийската древност, включително и пещерните светилища, като едни от най-консервативните прояви на древното мислене, обобщава, че „свещеният участък, каквато и форма да има и какъвто и терен да обхваща, е мислена святост със строго функционално предназначение на линейната, правоъгълната или кръговата си структура, т.е. за една обредна вяра с практическа приложимост и дори полза, както и за космоградежа“ (Фол 2007, 171–172). И още, че свещеният участък „не е парцел или сакрален терен, а интегративно и интерактивно средище на устната вяра-обредност в Югоизточна Европа“ (Фол 2007, 175).

⁴ Основният източник е житието на св. Емилиан, публикувано още през 1868 г. въз основа на гръко-италиански ръкопис от 1725 г., известен като „Codex Vaticanus 866“ (Boschius 1868, 370–377). Спори се кога е създаден този документ, писан първоначално на латински и преведен на гръцки език, но надделява мнението, че е сътворен не особено дълго след мъченическата смърт на светеца, т.е. към края на IV или началото на V век. През 1972 г. е открита и публикувана и друга версия на житието на светеца (Halkin 1972, 30–35). Ръкописът е от XI век, на гръцки език, известен е като „Codex Parisiensis“ и почти повтаря текста от „Codex Vaticanus“ (Атанасов 2008, 31–33).

Гошев 1929, 84–87). Подобна идея в по-далечен вариант присъства и в житието на св. Дазий, който в своето мъченичество разпръснал езическите благовония и „сборил нечестивите и безбожни идоли на светотатците, като ги свлякъл на земята” (Acta Dasii 11).⁵

Тези моменти от житието на св. Емилиан и от агиографската литература по принцип, са показателни за религиозната трансформация от езическа религиозност към християнство в южнодунавските земи и въобще в гръко-римския свят. Те очевидно съответстват на реални исторически моменти в историята на прехода от езическите култове към християнския култ, при които са били физически разрушавани някои езически паметници. Разбира се, най-голямата част от разрушенията се осъществяват след установяването на християнството като официална религия, а не преди това.

Към тази категория на разрушените езически паметници принадлежат, например, голяма част от оброчните плочки на Тракийския херос, които са дошли до нас в натрошено, фрагментирано състояние. Понякога те са разчупени на части, а в други случаи някои части от тях въобще липсват. Въпросът е кой ги е счупил, защо и кога го е сторил? Изследователите могат да правят различни догадки относно причините за това състояние на плочите. Има основания да се предположи едно насилствено разрушение на голяма част от паметниците от страна на християните при налагането на новия култ. И тъй като паметниците на Тракийския херос са били твърде многобройни през Римската епоха, при тях и пораженията, причинени от религиозна нетолерантност са били особено разпространени.

Показателен в това отношение е случаят с тракийското светилище на Асклепий Лименос край Сливница. (Вж. Ботева 1985; Велков 1932–1933, 402–403; Николов 1983, 22.) В него Тракийският херос присъства в синкретизъм с Асклепий (Ботева 1985; Ботева 1985а). Че въобще е имало насилствен край, говори състоянието на намерения материал – силно натрошен и със следи от обгаряне. Запазените сведения за историята на тези земи през III и IV в. сочат два кризисни момента: единият е нашествието на готите през 269 г., когато те преминават на юг от река Дунав, опустошават огромни райони и стигат

⁵ Житието е разгледано по превода на В. Тъпкова-Заимова в Гръцки извори за българската история III.

до Ниш; другият е въвеждането и налагането на християнството като господстваща религия. Изследователят на този паметник, Д. Ботева не открива достатъчно убедителни аргументи в полза на първото предположение и застъпва тезата, че светилището най-вероятно е станало жертва на християни-фанатици. (Ботева 1985, 28–31.) Сигурен аргумент в това отношение е начинът, по който са счупени оброчните паметници: прави впечатление, че лицата на боговете са били отчупени или силно повредени, което е практика, характерна за християните в периода на налагане на християнството за официална религия. Възможно е нормалната дейност на храма да е била спъната още през 341 г. с едикта за затваряне на всички езически храмове. Но въпреки това, населението е продължило да го посещава, за което свидетелстват намерените по-късни монети и керамика. При това, по времето на император Юлиан Отстъпник то вероятно е било отворено и са били извършвани жертвоприношения – факт, който се установява от намерените монети, сечени от него. Изглежда, че към разправата с храма се е пристъпило едва през (или непосредствено след) 391 г., когато е издаден едикт за забрана на всякакви жертвоприношения. Тяхното извършване било обявено за престъпление спрямо императора, в резултат на което започват големите гонения на езичниците и унищожаването на техните храмове (Ботева 1985, 29).

Именно в Сердика се е намирал главата на християнската църковна организация във Вътрешна и Крайбрежна Дакия – митрополитът. И предвид думите на Константин Велики, че Сердика е била неговият Рим, може да се приеме, че този град е трябвало да дава и е давал тон и в религиозно-политическата идеология в източната част на империята, т.е. в християнизирането ѝ след Миланския едикт и особено след законодателството на Константин и синовете му, което забранявало практикуването на езически ритуали и жертвоприношения. (Вж. *Cod. Theod.* XVI, 10, 4;⁶ Тачева-Хитова 1982, 464; Ботева 1985, 30.) Затова и Сердика става седалище на проведения през 343 г. църковен събор, на който са се разгледали редица основни положения на християнската догматика. В този ред на мисли може

⁶ Английски превод по издание на О. Тачър, 1907, <http://www.fordham.edu/halsall/source/codex-theod1.html> (12.06.2011).

да се приведе хипотезата на М. Тачева-Хитова, че в навечерието на събора или в деня на неговото откриване сердикийските жители са осъмнали пред разрушените храмове на своите пагански богове. Свидетелство за това са следите от насилие над редица езически паметници – натрошеният релеф с църковите игри, разрушеният митреум и други (Тачева-Хитова 1982, 464; Ботева 1985, 30). Но, както съвсем уместно посочва Д. Ботева, унищожаването на храмовете не означава унищожаване на традицията. С това се обяснява наличието на монети, включително до времето на император Теодосий II, и на керамика, датирана към VI в. И затова, посочва авторът, чак до началото на XX в. народът продължавал да прави курбани на това място (Ботева 1985, 30).

Може би не е случаен фактът, че именно в околностите на древна Сердика се намира един забележителен паметник – Боянската църква, където е изписана сцената „Разбиване на идолите” – част от житието на св. Николай. В центъра на композицията е Афродита върху висок пиедестал. От едната страна на богинята мъж замахва с голям чук, а от другата – втори мъж е хвърлил примка, с която я тегли (Грабар 1924, табл. XXXIV; Ботева 1985, 30–31). Д. Ботева го интерпретира в смисъл, че в народното съзнание дълго време през вековете се е съхранил споменът за раздялата със старите богове. Този спомен надживява големите етнически промени на Балканския полуостров през VI – VII в., за да намери изява едва през XIII в. Той не е засенчен дори от унищожаването на езическите капища през IX в. (Ботева 1985, 31.).

Идеята за насилственото разрушаване се налага и при аналогия с историята на други антични култови обекти в южнодунавските земи, посветени на други богове. Показателен в това отношение е случаят със светилището на Зевс и Хера при с. Копиловци, Кюстендилско. Този храм е преживял своя разцвет през III и IV в. Почти всички намерени там релефи са изпочупени на малки късове. В този смисъл изследователят на обекта, Г. Кацаров, изказва идеята, че светилището е било разрушено в края на IV в. от фанатици християни, които са искали да заличат всички следи от стария култ (Кацаров 1914, 84–110).

Могат да се направят и по-обща паралели с много други случаи на разрушаване на езически храмове в гръко-римския свят при

установяването на християнството. Най-мощният от тях е унищожаването на Серапеума (храма на Серапис) в Александрия през 392 г. по времето на патриарх Теофил. Този акт бил предшестван от едикт на император Теодосий I, който изрично забранявал езическите култови практики (Cod. Theod. XVI, 10, 11)⁷. Скоро след разрушаването на Серапеума мястото било превърнато в мартириум, посветен на св. Йоан Кръстител, като там били положени и негови мощи. После на същото място била построена църква Hahn 2008).⁸

Друг вид трансформация в култовия топос, освен разрушаването на обектите, свързани със стария култ, е строежът на християнски храмове върху или близо до старите езически култови тополи. Тази практика се появява от самото приемане на християнството като официална религия. Тя също е характерна както за южнодунавските земи, така и за целия гръко-римски свят. Такъв е случаят със светилището на Тракийския херос при с. Драгановец, Търговишки окръг. Ако се съди по археологическите открития и огромния оброчен материал, с разнообразна иконография, то е било едно от големите светилища в района. Почитаният там Тракийския конник е отъждествен с Аполон и носи тракийското прозвище “*ΑΡλουσαδηνώ*”. Светилището е най-голямото, посветено на Аполон у нас. При приемането на новата вяра, обаче, старото светилище на Хероса е било разрушено, оброчният материал – начупен и на негово място е била издигната пет-корабна християнска базилика. (Тракийски светилища 1980, 142–158; Гочева 1981, 59; Popkonstantinov – Kostova 2002.)

⁷ Английски превод в <http://www.fourthcentury.com/index.php/imperial-laws-364/> (12.06.2011).

⁸ Hahn 2008. При налагането на християнството има огромен брой случаи на разрушаване на стари езически светилища или на тяхното трансформиране в християнски църкви. Така например, изворите свидетелстват, че още Константин Велики унищожил пещерно светилище на Афродита, което било устроено на Божи Гроб. (*Euseb. Caesar. Vita Const. III, 26–27* (Английски превод на А. Макгифърт и Е. Ричардсън в: *Eusebius Pamphilus, Life of Constantine, Nicene and Post-Nicene Fathers, series II, vol. 1, ed. Ph. Schaff, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iv.vi.iii.xxvi.html>, <http://www.ccel.org/ccel/schaff/npnf201.iv.vi.iii.xxvii.html> (07.06.2011.)); Saradi 2008: 114.) Върху тази проблематика е писано твърде много. Вж. например, сборника на Emmel – Gotter – Hahn 2008 с включените статии.*

Много интересен е случаят с ранно-християнския мартириум от IV в. при с. Воден, Боляровска община. Като архитектурен ансамбъл той включва гробница-крипта и кръстовидна сграда над нея – църква. Гробницата е разположена в естествена, дълбока пещера. Към дъното ѝ води стълба, следваща естествения проход на пещерата. Изсечените стъпала, оформените страни на входовете към пещерата-гробница и площадките вътре в нея, както и откритите ниши-камери, говорят за активна строителна дейност в пещерата, свързана с характера и предназначението на съоръжението (Танчева-Василева 1998, 185–192). В пещерата са открити също така мраморни плочи и кръгли колони (Велков 1938, 91). Известно е, че по принцип пещерата е характерно място за изповядване на древната тракийска вяра-обредност. В този смисъл е възможно да става дума за езическо пещерно светилище, трансформирано в християнски мартириум, в който се изповядва култ към раннохристиянски светец-мъченик.⁹ Във връзка с трансформирането на езически култови топоси и по-конкретно на херооните в християнски мартириуми в гръко-римския свят са направени значими изследвания в научната литература. Според тях, съществува определено родство и зависимост между формите, архитектурата и култовите предмети в херооните и мартириумите, и въобще постройките на мартириумите имат за първоизточник архитектурата на херооните (Grabar 1946, 31 – 33).¹⁰

⁹ Вж. по-горе за унищожаването и трансформирането на пещерното светилище на Афродита на Божи Гроб от Константин Велики. По въпроса за гробниците на раннохристиянските мъченици, интерес могат да представляват и разсъжденията на Х. Кьостер (Koester 2001). Във връзка с гроба на античния херой Протезилай авторът се спира на близкостоящия ранно-християнски център Филипи, свързан с живота и посланията на св. ап. Павел. Х. Кьостер отбелязва, че почитта към апостолите и към мъчениците поема ролята на култа към езическите херои, като този трансформационен процес е свързан особено много с времето на император Константин Велики. Но според автора, почитта към гробовете и гробниците не е характерна за първоначалното развитие на християнството, когато тя е отхвърляна като еврейски и езически ритуал. Изследователят дори смята, че е налице хероическа почит към Исус Христос, която започва по времето на Константин Велики и за която свидетелства почитта към Божи Гроб и съответните поклоннически пътувания до Йерусалим.

¹⁰ Но това е един по-специфичен проблем, който по отношение на южнодунавските земи би могъл да бъде предмет на отделно изследване.

Като друг подобен пример може да се разглежда прочутата Боянска църква в София, посветена на св. Пантелеймон (както и на св. Николай). Районът на София е богат на лековити минерални извори. И както обикновено се наблюдава в близост до такива извори, тук е бил разпространен култът към античния бог и херой – лечител Асклепий и другите здравеносни божества, за което свидетелстват археологическите, епиграфските и нумизматическите паметници. (Кацаров 1910, 46–47, с лит.)¹¹. В същото време прочутата Боянска църква в София е посветена на св. Пантелеймон (както и на св. Николай). Тя се състои от две по-малки църкви, първата от които („Св. Пантелеймон“) е от XI в., а втората („Св. Николай“) – от времето на цар Константин Асен Тих и на севастократор Калоян, XIII в. (Грабар 1924, 1–10; Чанева-Дечевска 1988, 94–95.)¹². В този ред на мисли, районът на гр. Сандански, чието по-старо име е Св. Врач, също е богат на лековити минерални извори. Тук също е бил разпространен култът към Асклепий и другите здравеносни божества (Три хиляди и двеста години поселищна история на град Сандански 2000, 12). От друга страна, в града се намира църквата „Св. св. Козма и Дамян“ („Св. Врачи“). Някои автори предполагат, че тя е построена на мястото на по-стара църква, която пък вероятно е наследила някой античен Асклепион (Иванова 1926, 549). Налага се заключението, че в тези случаи преходът от култа към Асклепий към култа на светците – лечители в перспективата на култовия топос има характера на антагонизъм. Тук на канонично ниво Църквата е оспорила езическия култ и е противопоставила своите лечителски образи-идеи на езическите образи-идеи за лечителството. В тази връзка може да се приведе мнението на И. Делейе, че в повечето случаи Църквата издигала базилика или параклис и изграждала свой нов култ, за да отвлече народното внимание и за да набави християнска храна за религиозните чувства на хората. В определени случаи Църквата не си присвоява свещеното място, а се справя с него чрез конкуренция (Delehayе 1961, 169–171). Разгледаните примери също така показват

¹¹ В околностите на София е засвидетелстван и култът към Асклепий и Аполон заедно (Кацаров 1910: 47, с извори).

¹² За Боянската църква е написана много литература. Вж. последно “Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа”, 2011.

как новата вяра по принцип се стреми да усвои свещените топоси на предходната вяра.

От християнска гледна точка, разглежданата трансформация е много образно и поетично описана в добре известен посветителен надпис в една раннохристиянска църква в Езра, Сирия: „*Домът на Бога е заменил обиталището на демоните. Светлината на спасението сега сияе на мястото, което преди бе изпълнено с мрак. Там, където преди бяха принасяни жертви на идолите, сега пее ангелски хор. Там, където преди Бог бе разгневяван, сега Той е удовлетворен*” (Walter 2003, 114, с лит.). Както изглежда тези думи са в съзвучие с описаните форми на религиозна трансформация, която приема характера и на приемственост, преди всичко на равнището на народното фолклорно християнство.

В тази връзка е интересно и важно да се разгледа отношението между древните езически топоси на вяра-обредност от една страна, култовите топоси, изобразени върху плочките на Тракийския херос – от друга, и топосите на култа, известни във фолклорното християнство като оброчища – от трета.

Както е известно, върху оброчните плочки на Тракийския херос на първо място е изобразен самият конник-херой, който е главният субект на вярата-обредност. Пред него е разположен олтар/жертвеник. Зад олтара (жертвеник) е изобразено дърво, от короната на което се подава змия, обърната към главата на конника. Понякога в лявата си ръка той държи фиала, а понякога той е участник в ловна сцена, като преследваното животно най-често е глиган. И двата вида сцени могат да се тълкуват като жертвоприносителни обреди – основният елемент на всяка религиозност. В единия случай е налице жертвено възлияние, а в другия случай глиганът се явява като жертвено животно. Очевидно това, което е изобразено, е едно свято място или свещен топос на вяра-обредност в стилизиран вид. При сравнение на изобразеното върху оброчната плочка свято място с култовите топоси, известни във фолклорното християнство като оброчища, се откриват твърде забележителни сходства. В този смисъл, Е. Теодоров твърде уместно отбелязва, че съчетанието на трите елемента (на змията, увита около дърво, под което се намира жертвен камък) върху оброчните плочки, представлява всъщност оброк, оброчно място, каквото ще е било и древнотракийското светилище: змията в релефите е

закрилникът на оброка и на местността, където той се намира; дървото е свещеното дърво на оброка, в което обитава закрилникът на мястото под образа на змия; жертвеният камък е жертвеникът, на който във всеки оброк се извършват жертвоприношенията в чест на закрилника (Теодоров 1999², 171–172). При това, дървото е различено поради връзката на култа с пролетта. С представата за оброците, които са разположени край вода, и с обичаите, свързани с измиване и къпане в реки и извори, може да се свърже и изображението на повалена урна, от която се излива вода, в някои релефи като например от Глава Панега (вж. Добруски 1907, 24; вж. Теодоров 1999², 172). С тази представа може да се свърже и изображението на нимфи, които държат делва, от която тече вода, в релефите, намерени в светилището при с. Саладиново, на десет километра югоизточно от Пазарджик (Вж. Кацаров 1924, 31–47). Посочените елементи на изображението предават с художествена изразителност, простота и лаконичност оброчището. И това изображение, смята Е. Теодоров, би се покрило напълно с изображението, с което и днес някой художник би поискал да предаде примитивно един български оброк.¹³ Тъкмо изображението на дървото, змията и жертвеника в релефите доказва според този автор, че българският оброк е наследил тракийското светилище (Теодоров 1999², 172).

За тракийския култов топос на вяра-обредност, който е сходен със свящото място от оброчните релефи и с оброчищата, дава представа едно сведение на Теопомп за Котис I. В него се разказва как тракийският цар построявал зали за пиршества на сенчести и богати на води места, където принасял жертви на боговете (*Ath.* XII, 42;¹⁴ Теодоров 1999², 172).

Всъщност, още Омир в „Одисея” споменава за култов топос в земята на траките кикони, когато говори за Марон, жреца на Аполон: „Дъбравата свежа на Феба той обитаваше” (*Нот.* Од. IX, 200 – 201.)¹⁵.

¹³ Специфичното при Е. Теодоров в случая е, че той говори изключително за връзката на такъв оброк с народното вярване в стопана.

¹⁴ Български превод на В. Бешевлиев и Г. Михайлов в Извори за древната история и география на Тракия и Македония; Теодоров 1999², 172.

¹⁵ Български превод на Г. Батаклиев у Омир 1971.

Херодот на свой ред описва прочутото светилище на Дионис, което се намира в земите на сатрите. По думите му сатрите живеели високо в планините, покрити с гори и сняг, а прорицалището им се намирало в най-високата част на планината (*Hdt VII, 111.*)¹⁶.

По принцип, оброчището, което се нарича още оброк, черковище, кръст, камик, църквище, манастир, параклис, курбанище, представлява култов обект, посветен на християнски светец, Света Богородица или Иисус Христос, предназначен за провеждане на празник в съответния календарен ден. Наименуването на оброчището става също така по името на светеца, на чийто празник се извършват обредите, или по наименованието на самия празник. Други наименования са свързани с лични имена или родове, които са ги поддържали, или в чиито имоти са били (Василева 1994, 238–240; Мутафов 1989, 194–196). На тези традиционно определени култови места се извършват жертвоприношения/курбани на различни животни. Българите вярват, че така се осигурява здраве и благополучие (Мутафов 1989, 194–196). Местонахожденията на оброчищата са разнообразни. Те са разположени в селищата, край тях или по-далеч. Това са открити места – хълмове, малки или големи върхове, могили. Много оброчища са свързани с природна забележителност – например извори (аязма), които по предание се смятат за лековити, и скали (Мутафов 1989, 196–197).

Според някои предания в далечни времена на тези места е имало църква или манастир, и затова са наречени черковища или манастирища. Наистина, съществуват оброчища, които са разположени върху или близо до градежи – антични или средновековни зидове, тракийски или праисторически могили (Мутафов 1989, 197). Така например близо до светилището на Асклепий при Глава Панега, който там е в синкретизъм с Тракийския херос, в миналото са ставали събори и са се правели курбани на Гергьовден и на Спасовден (Добруски 1907, 4). В градището до с. Баткун близо до Пазарджик се намира оброчище на св. Панталеймон. Там е открит посветителен надпис на Асклепий, а съвсем наблизо се намира и голямо тракийско светилище на Асклепий, отново в синкретизъм с Тракийския конник. (Добруски 1907а, 91–92; Захариев 1973, : 59; Tsontchev 1941.) Край с.

¹⁶ Български превод на П. Димитров у Херодот 1990.

Каменица, Софийско, се намират оброчищата „Света Богородица” и „Св. Петка”, които са разположени върху основите на византийски църкви. Оброчището „Св. Марина” до с. Малко Градище, Хасковски окръг, се намира върху тракийско светилище. На оброчището „Св. Константин” в с. Брезово, Пловдивско, са намерени оброчни плочки с Тракийски конник. Върху светилище на Аполон Зарденски от края на II, началото на III в., е черковището на с. Крън, Старозагорски окръг. На оброчището на с. Макреш, Видинско, са намерени посветителни надписи на *Iupiter Optimus Maximus*, което указва, че там е имало римско светилище. В Брезнишко също има тракийски крепости и светилища, някои от които още се използват като хорища и оброчища, където народът се събира на сборове и на Гергьовден. Източно от Доспат, където е локализирано светилище на Дионис, е височината Света Гора, която е оброчище за Илинден. Сборове и курбани на християнско и казълбашко население са свързани и със Сборяново – Демир Баба теке (XVI в.) в Лудогорието. То е изградено върху скално-изсечено тракийско светилище и върху светилище на Тракийския херос.¹⁷ Следи от тракийско светилище се намират в местността Оброчището край с. Драгичево, Пернишки окръг. В Башовата могила при с. Дуванли до 30-те години на XX в. е бил запазен дървен кръст от старо оброчище (Мутафов 1989, 197–198, с лит.)¹⁸. Тези примери указват за приемствеността при култовите обекти и унаследяването на топосите на свещеното. Явно е, че при смяната на старата с новата религия хората са продължавали да ходят там, където са свикнали. В. Фол дава доста точна характеристика на някои от тези топоси на вярата: „Някои от тях, каквито са Сборяново – Демир Баба теке край Исперих в Североизточна България или Кръстова гора в Родопите над Бачковския манастир, са стари свещени места на тракийски,

¹⁷ И на други места се наблюдава съвпадение на антични обекти и мюсюлмански култови топоси: Край с. Равен, в Кърджалийския район, има вековен дъб. Наблизо се намират останки от древно тракийско светилище. На това място се провежда мюсюлмански празник в чест мюсюлмански светец, на който се правят и курбани. Пак тук по-рано се е готвел курбанът на Курбан Байрам (Карамихова – Атанасов 1988, 72). Всъщност, това е особен случай, при който новата мюсюлманска вяра усвоява топосите на предходната вяра.

¹⁸ За текего Демир Баба вж. и Илиев 1982; Фол 2007, 148, 150.

старобългарски, християнски и ислямски свещенодействия. Сега те представляват толерантни пресечни точки на езически, християнски и ислямски вярвания” (Фол 2007, 148).

Аналогични на изброените примери са и други случаи на християнски паметници и топоси, посветени на св. Георги, в които или близо до които се откриват изображения на Тракийския херос. Така например, А. Дюмон е засвидетелствал един оброчен жертвеник, намерен в с. Белащица, южно от Пловдив, който се намирал в църквата на манастира „Св. Георги”, където служел за подпрестолен камък. Върху жертвеника имало две изображения на Тракийския конник (Dumont 1892a, 288–289; Добруски 1894, 70–71; Теодоров 1999², 212). Същият автор съобщава, че е видял древна плоча на Хероса в арменската църква „Св. Георги” в Пловдив, която е била почитана като изображение на светеца, с горящи свещи пред нея. (Dumont 1892a, 291; Добруски 1894, 70–71; Kazarow 1938a, 294.) Изследователят разказва и за българска църква в с. Ели-Дере, южно от Пазарджик, в която се намирала оброчна плоча с посвещение на Тракийския конник, която се смятала и се почитала като изображение на св. Георги от местните жители (Dumont 1892, 328; Добруски 1894, 70–71; Теодоров 1999², 212). В параклиса „Св. Георги” на един километър от с. Заберново в Странджа е зазидана като олтарна икона голяма оброчна плоча с релефно изображение на Тракийския конник (Kazarow 1938, 174, No. 1021; Kazarow 1938a, 294; Странджа – древност и съвремие 1990, 154, фиг. 23). На склона на Родопите южно от с. Варвара, Пазарджишки окръг, близо до параклис на св. Георги са намерени релефи на Тракийския херос, единият от които е посветен на Аполон, а също и колона с посвещение на Асклепий. Наблизо се намира и планински извор (Kazarow 1938a, 294; Кацаров 1926–1927, 115–117). К. и Х. Шкорпил съобщават за плочка с изображение на Тракийския конник, зазидана в южната стена (до иконостаса) на църквата „Св. Георги” в Ямбол (Шкорпил, К. – Шкорпил, Х. 1892, 74; Добруски 1894, 70–71; Теодоров 1999², 212). В София също се съобщава за плочи на Тракийския херос, които са служили като икони в църкви. Върху някои от тях името на светеца е било издраскано със славянски букви (Kazarow 1938a, 294). В разгледаните примери се наблюдава топографска приемственост в развитието на религиозния култ и припознаване на образите на Тракийския херос и на

св. Георги. Те са илюстрации на съществуващата връзка между тези два образа. В тези случаи би могла да се допусне приемствеността, жизнеността и еволюцията на образа и идеята за конника и за воинското начало, съхранени благодарение на културната памет. По същия начин, на народно фолклорно равнище, при гореспоменатото оброчище на св. Панталеймон до с. Баткун, където е открит посветителен надпис на Асклепий, и близо до което се намира тракийско светилище на Асклепий в синкретизъм с Тракийския конник, е налице свидетелство за приемствеността, жизнеността и еволюцията на образа и идеята за лечителството.¹⁹

Понякога върху оброчищата се строят параклиси и църкви. Оброчните празници са разпределени върху шестдесет и пет дни от годината. Такива са: Св. Атанасий (Зимни Атанасовден) – 18 януари; Св. Трифон – 1 февруари; Св. Харалампий (Чуминден) – 10 февруари; Св. Георги – 24 април/6 май; Св. Атанасий (Летни Атанасовден) – 2 май; Св. Йоан Богослов (Летни Ивановден) – 2 май; Св. Константин и св. Елена – 21 май; Св. Тодор Стратилат (Св. Тодор Летни) – 8 юни; Св. ап. Вартоломей и Варнава – 11 юни; Раждане на св. Йоан Кръстител (Еньовден) – 24 юни; Св. ап. Петър и Павел – 29 юни; Св. Безребреници Козма и Дамян – 1 юли; Св. Илия – 20 юли; Св. Пантелеймон – 27 юли; Успение на Пресвета Богородица (Голяма Богородица) – 15 август; Рождество на Пресвета Богородица (Малка Богородица) – 8 септември; Кръстовден – 14 септември; Св. Текла – 24 септември; Преподобна Параскева (Петковден) – 14 октомври; Преподобни Иван Рилски – 19 октомври; Св. Димитър – 26 октомври; Събор на св. Архангел Михаил – 8 ноември; Св. Екатерина – 24 ноември; Св. Варвара – 4 декември; Св. Николай Мирликийски (Никулден) – 6 декември; Зачатие на св. Анна – 9 декември; Св. Мина – 10 декември; Възнесение Господне (Св. Спас, Спасовден); Св. Троица; Петдесетница; Св. Дух и други (Мутафов 1989, 199, 205 – 208).

Основните моменти, които формират празниците на оброчищата, както и върху други топоси на вяра като аязми, манастирчета и параклиси, са: 1.) Подготовка – почистване на оброчището, подго-

¹⁹ Въпросът за прехода от култа към Тракийския херос към култа към светците – воини и конници, и от култа към Асклепий към култа към светчителите е много по-обширен и може да бъде предмет на отделно изследване.

товка на коливо и обредни хлябове, и пр.; 2.) Жертвоприношение. Кръвта на обредното жертвено животно се оставя да изтече на земята, във водоизточника, или се събира. Жертвата се пече или вари; 3.) Обредна трапеза. Тя се освещава, поръсва със светена вода или прекадява. Там, където има параклиси, тези неща се предхождат от служба. Следва угощение и благословии за плодородие и благополучие; 4.) Празнични игри и песни (Вж. Мутафов 1989, 209)²⁰.

Отношението на църквата към подобни места във фолклорната обредност по принцип е отрицателно. Правило 94 на Картагенския поместен събор (419 г.) се обявява против олтарите, *„издигнати било на полето или по лозя, за спомен на мъченици, ако в тях не са положени тела или части от моци на мъченици”* (Стефанов 1998, 262, 307–308; Фол 1996, 110–111; 122–123, бел. 13; 129–130, бел. 41). Правило 9 на Лаодикийския събор съответно не позволява на църковни лица да отиват на молитва или за лекуване *„на гробища на всякакви еретици, или в така наречени мъченически места”* (Пак там).

Поколения църковни дейци и просветители през Средновековието често споменават за идолослужение, жертвоприношения, почитане на дървета и водоизточници. В документите от това време съответно пише за *„езически треби”*. В *„Беседа против богомилите”* Презвитер Козма (X в.) пише: *„Кой християнин не се просвещава чрез Господния кръст? Кой не се радва като вижда кръстове по високите места, където по-рано хората принасяха жертви на бесовете, като колеха своите синове и дъщери?”* (Вж. Динеков 1966, 401–428; Стара българска литература 1982, 30–77; Мутафов 1989, 212–213)²¹. Официалните лица воюват срещу разглежданите

²⁰ В някои селища самата църква организира курбани, не само на храмовия си празник. Има и селища, в които не се правят вече курбани и оброчищата се превръщат в места за извършване на молебени, водосвети, маслосвети, сборове. За крайна граница се смята средата на XX век. След тази граница оброчищата са изключение за по-голямата част от страната и жива, но изчезваща традиция за някои планински райони (Мутафов 1989, 210–211).

²¹ В. Мутафов посочва, че човешките жертви, за които говори Презвитер Козма, са хипербола (Мутафов 1989, 212–213). Ср. с Пс. 105:37–38: *„...и принасяха синовете си и дъщерите си жертва на бесовете; проливаха*

явления, но не успяват да се преборят с езическите остатъци в религиозността. Не помагат и юридическите мерки (Мутафов 1989, 212).

В този смисъл, жертвоприношенията в южнодунавските земи имат многовековен живот – от дълбока древност до наши дни. В. Мутафов обобщава: „Оброчищата и свързаните с тях жертвоприношения са древно езическо наследство в българската народна култура, устойчиво явление, което християнството не само не унищожавя, но се и приспособява към него, прикрепя го като неделима част към храмовите празници” (Мутафов 1989, 213, 216). Разбира се, за изследователя на древността е много трудно пластове в тази обредност в нейното историческо развитие да се отделят и дефинират, така че да се идентифицират отделните ѝ съставки – тракийска, славянска и прабългарска.²²

Както се опитам да докажа, процесът на трансформация в перспективата на култовия топос се проявява на две равнища – официално и фолклорно, като най-общо може да се каже, че на официално ниво отношението между езическа и християнска религиозност има характер по-скоро на антагонизъм, а на фолклорно ниво отношението има характер по-скоро на приемственост. В заключение може да се добави, че това разграничение не трябва да се абсолютизира, тъй като особено по нашите земи църковните и фолклорните култове и обреди са тясно преплетени, което придава особеното своеобразие на религиозния духовен живот.

Антични и средновековни извори

Ath. – Athenaeus. *Dipnosophistae* (Kaibel).

Cod. Theod. – Codex Theodosianus (Thatcher)

Euseb. Caesar. – Eusebius Caesariensis. *Vita Constantini* (Schaff).

Hdt. – Herodotus. *Historiae* (Hude).

Hom. – Homerus. *Odyssea* (Ameis – Hentze).

невинна кръв, кръвта на синовете и дъщерите си, които принасяха жертва на ханаанските идоли, и земята се оскверни с кръв.”

²² За собствено тракийските елементи вж. разгледаната монография на Е. Теодоров „Древнотракийското наследство в българския фолклор” (Теодоров 1999²) макар и някои от тезите на автора да са спорни.

ЛИТЕРАТУРА

Атанасов 2008: Г. Атанасов. Християнският Дуросторум – Дръстър. София, 2008.

Ботева 1985: Д. Ботева. Тракийско светилище на Асклепий Лименос край Сливница. – В: Студентски проучвания, VII-1. Исторически факултет, СУ „Св. Климент Охридски“. София, 1985, с. 23–35.

Ботева 1985а: Д. Ботева. Оброчни и култови паметници от светилището на Асклепий Лименос край Сливница. – В: Студентски проучвания, VII-1. Исторически факултет, СУ „Св. Климент Охридски“. София, 1985, с. 37–92.

Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа 2011: Боянската църква между Изтока и Запада в изкуството на християнска Европа 2011, (редактор Б. Пенкова). София, 2011.

Василева 1994: М. Василева. Оброк. – В: Българска митология. Енциклопедичен речник. София, 1994, с. 238–240.

Велков 1932–1933: И. Велков. Новооткрити старини. – Известия на Археологическия Институт, 7, 1932 – 1933, с. 402–403.

Велков 1938: И. Велков. Прочути крепости. София, 1938.

Гочева 1981: З. Гочева. Религиозните представи на траките и културното наследство. – В: Проблеми на културното наследство. София, 1981, с. 47–67.

Гошев 1929: И. Гошев. Един средновековен барелеф от Созопол. – Годишник на Софийския университет, Богословски факултет, 6, 1929, с. 1–99, I–VIII.

Грабар 1924: А. Грабар. Боянската църква. София, 1924.

Гръцки извори за българската история III: Гръцки извори за българската история. Том III. София, 1960.

Динеков 1966: П. Динеков. Старобългарски страници. София, 1966.

Добруски 1894: В. Добруски. Материали по археологията на България. I. Тракийски конници. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 11, 1894, с. 68–102.

Добруски 1907: В. Добруски. Тракийско светилище на Асклепий до Глава Панега. – Археологически известия на Народния музей, София, 1907, № 1, с. 3–86.

Захариев 1973: Ст. Захариев. Географико-историко-статистическо описание на Татар Пазарджишката кааза. (Фототипно издание с коментар.) 1973.

Иванова 1926: В. Иванова. Стари църкви и манастири в българските земи, IV – XII в. – Годишник на народния музей, 4, 1922–1925, с. 429–582.

Извори за древната история и география на Тракия и Македония: Г. Кацаров – Д. Дечев (Съставители). Извори за древната история и география на Тракия и Македония. София, 1949.

Илиев 1982: Б. Илиев. Текето Демир боба, старо тракийско светилище в Лудогорието. – Векове, 1982, № 6, с. 66–73.

Карамихова – Атанасов 1988: М. Карамихова – И. Атанасов. Места на паметта: Култови места в Кърджалийския район. София, 1998.

Кацаров 1910: Г. Кацаров. Принос към старата история на София. София, 1910.

Кацаров 1914: Г. Кацаров. Светилище на Зевс и Хера при Копиловци (Кюстендилско). – Известия на Българското археологическо дружество, 1914, № 4, с. 81–112.

Кацаров 1924: Г. Кацаров. Тракийските беси. – Известия на Историческото дружество, 1924, № 6, с. 31–47.

Кацаров 1926–1927: Г. Кацаров. Антични паметници из България. – Известия на Българския археологически институт, 1926–1927, № 4, с. 81–120.

Мутафов 1989: В. Мутафов. Оброчищата като култови обекти. – В: Етнографски проблеми на народната духовна култура. София, 1989, с. 194–221.

Николов 1983: В. Николов. Тракийското светилище под Мека Цръв. – Музеи и паметници на културата, 1983, № 1, с. 22–24.

Омир 1971: Омир. Одисея. Превод Г. Батаклиев. Народна култура. София, 1971.

Стара българска литература 1982: Стара българска литература. Том II. София, 1982.

Стефанов 1998: И. Стефанов, Протоиерей (Съставителство и превод). Правила на св. Православна църква (фототипно издание). Велико Търново, 1998.

Странджа – древност и съвремие 1990: Странджа – древност и съвремие. София, 1990.

Танчева-Василева 1998: Н. Танчева-Василева. Мартириумът при село Воден, Боляровска община. – *Seminarium Thracicum*, 1998, № 3, с. 185–192.

Тачева-Хитова 1982: М. Тачева-Хитова. История на източните култове в Долна Мизия и Тракия (V в. пр. н. е. – IV в. от н. е.). София, 1982.

Теодоров 1999²: Е. Теодоров. Древнотракийско наследство в българския фолклор. (Второ фототипно издание.) София, 1999.

Тракийски светилища 1980: Тракийски паметници. Том II. Тракийски светилища. София, 1980.

Три хиляди и двеста години поселищна история на град Сандански 2000: Три хиляди и двеста години поселищна история на град Сандански. Археологически музей – Сандански, 2000.

Фол 1996: В. Фол. Забравената светица. София, 1996.

Фол 2007: В. Фол. Скални топоси на вяра в Югоизточна Европа и Мала Азия през древността. София, 2007.

Фол 2007а: Фол, В. Свещеният участък. – Списание на БАН, 2007, № 4, с. 37–46.

Херодот 1990: Херодот. История. Том II. Превод П. Димитров. Наука и изкуство. София, 1990.

Чанева-Дечевска 1988: Н. Чанева-Дечевска. Църковната архитектура в България през XI–XIV в. София, 1988.

Шкорпил, К. – Шкорпил, Х. 1892: К. Шкорпил – Х. Шкорпил. Надписи и изображения на конници из разни краища на България. – Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, 1892, № 8, с. 59–81.

Boschius 1868: P. Boschius. Martyrium Sancti Aemeliani. – Acta Sanctorum, Julii, IV. Romae, 1868, 370–377.

Bibliotheca Hagiographica Latina: Bibliotheca Hagiographica Latina. Brussels, Société des Bollandistes, 1949.

Delehaye 1961: H. Delehaye. The Legends of the Saints, 1961.

Dumont 1892: À. Dumont. Inscriptions et monuments figurés de la Thrace. – In: A. Dumont – Th. Homolle. Mélanges d'archéologie et d'épigraphie. Paris, 1892, 307–581.

Dumont 1892а: A. Dumont. Autel votif trouvé en Thrace. – In: A. Dumont, A. – Th. Homolle. Mélanges d'archéologie et d'épigraphie. Paris, 1892, 288–296.

Emmel – Gotter – Hahn 2008: S. Emmel – U. Gotter – J. Hahn, J. (ed.) From Temple to Church – Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity. Leiden – Boston, 2008.

Grabar 1946: A. Grabar. Martyrium. Recherches sur le culte des reliques et l'art chrétien antique. Vol. I, Architecture. Paris, 1946.

Hahn 2008: J. Hahn. The Conversion of the Cult Statues: The Destruction of the Serapeum 392 A.D. and the Transformation of Alexandria into the “Christ-Loving” City. – In: From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity. Leiden – Boston, 2008, 335–365.

Halkin 1972: F. Halkin. Saint Emilien de Durostorum martyr sous Julian. – Analecta Bollandiana, 90, 1972, 30–35.

Kazarow 1938: G. Kazarow. Die Denkmäler des Thrakischen Reitergottes in Bulgarien. Textband und Tafelband. Budapest, 1938.

Kazarow 1938а: G. Kazarow. The Thracian Rider and St. George. – Antiquity, 12, 1938, 290–296.

Koester 2001: H. Koester. On Heroes, Tombs and Early Christianity. – In: Flavius Philostratus, Heroikos. Atlanta, 2001, 257–264.

Popkonstantinov – Kostova 2002: K. Popkonstantinov – R. Kostova. The Five-Aisled Basilica of Draganovets (Tărgoviște District) in the Late Antique Network of the Region. – In: *The Roman and Late Roman City. The International Conference (Veliko Turnovo, 26–30 July, 2000)*. Sofia, 2002, 228–236.

Saradi 2008: H. Saradi. The Christianization of Pagan Temples in the Greek Hagiographical Texts. – In: *From Temple to Church. Destruction and Renewal of Local Cultic Topography in Late Antiquity*. Leiden – Boston, 2008, 113–134.

Tsontchev 1941: Tsontchev, D. *Le sanctuaire thrace près du village de Batkoun*. Sofia, 1941.

Walter 2003: Chr. Walter. *The Warrior Saints in Byzantine Art and Tradition*, 2003.