

КУЛЪТЪТ КЪМ СВ. АНА В СРЕДНА ЗАПАДНА БЪЛГАРИЯ – ТРАДИЦИОННИ ПРАКТИКИ И СЪВРЕМЕННО СЪСТОЯНИЕ

Мира Маркова

THE SAINT ANA' S CULT IN CENTRAL WEST BULGARIA – TRADITIONAL PRACTICES AND CONTEMPORARY STATUS

Mira Markova

Abstract

The studies of the cult of different Christian saints is part of the major question about people' s faith, how christianity become a custom of manner of life and about the problems of religiosity during different historical epochs. Some aspects of the cult of St. Anna in Bulgaria have been researched reffering to the place of this cult in local culturies of various smaller and bigger communities but in general this cult is less studied. Definitely in the last years of a constant and difficult transition in Bulgaria, the ordinary man' s approach to the religion is becoming more and more evident. Local rituals are activated, new myths are produced, the compilation between old and new legens is done.

The main goal of this research is to present one of female cults in conection between past and present through the focus of local culture of Central West Bulgaria. Local cultures are dynamics but relatively cloused cultures. In the present day these cultures also have possibility to be in progress. The conection between religion and local culture put a question for discussion about micro-history and this is another aim to the present research.

Key words: *local culture, saint Ana, traditional practices, contemporary status*

Изследването на култа към различни християнски светци е част от големия въпрос за народната вяра, за битовизирането на християнството и за проблемите на религиозността през различни ис-

торически епохи. Някои страни от култа към св. Ана в България са проучени във връзка с мястото му в локалната култура на различни по-малки и по-големи общности. През последните години на постоянен, труден преход в България обръщането на обикновения човек към религията става все по-осезателно. Активизират се редица локални обреди, раждат се нови митове, прави се компилация от нови и стари легенди. Настоящото изследване цели да осветли един от по-слабо разпространените култове към светци у нас, като се потърси връзката между минало и настояще през призмата на локалната култура на Средна Западна България. По своему динамични културни системи, локалните култури са относително затворени, но и сравнително устойчиви, като в съвременността ни проявяват умение да се възпроизвеждат и развиват, и това е един от акцентите на изследването. Връзката между религиозност и локална култура поставя на преден план и проблема за микроисторията, който също се засяга в настоящото проучване.

Народният култ към светците повлиява и на формирането на църковния календар като впоследствие двата пласта в този тип култура взаимно се допълват. В конкретния случай със св. Ана, дните за нейното почитане следват големите Богородични празници. Православната църква отдава почит на св. Ана 25 юли (Успение на св. Ана), на 9 септември (св. праведни Йоаким и Ана) и на 9 декември (Зачатие на св. Ана). Църквата нарича родителите на св. Дева Мария – Йоаким и Ана – „богоотци”. Св. Ана изпитала щастието да стане майка на преклонна възраст, след гореща молитва към Бога и след обещанието, че ще му обрече роденото си дете в дар.

Наместването на дните, определени за почитане на св. Ана в християнския календар става след като Богородичният цикъл се отделя от Господските празници. През VII в. св. Андрей Критски пише канона на службата и съставя беседа за празника Зачатие на св. Ана¹. Безспорно пряката родствена връзка между св. Богородица и св. Ана дава основание празниците в чест на св. Ана да бъдат включени в големия Богородичен цикъл. От гледна точка на календарното време тези празници съвпадат с повратни астрономически периоди, което определя и обрати в стопанската дейност на традиционното общество.

През V–VI в. църквата насочва усилията си към утвърждаването на празника Рождество Богородично (8 септември). Първият ден на следпразненството му – 9 септември, се отбелязва в чест на св. праведни Йоаким и Ана. От гледна точка на стопанската година на традиционното земеделие, това е времето на прибиране на реколтата и подготовка за новата стопанска година (оран и сеитба). На 9 декември се празнува Зачатие на св. Ана, като определянето на тази дата безспорно става едновременно с фиксирането на Рождеството на Божията майка. От астрономическо естество, по стар стил, това е времето на зимното слънцестоене. Според народния светоглед тогава умира старото слънце, за да се роди отново на Рождество Христово. Мотивът за умиращата и възвращащата се природа мотивира същността на празничността и вярванията около и на самия празник Анино зачатие. Името ясно и категорично отразява възгледа за новото начало².

Традиционната празничност в Средна Западна България е съпътствана от множество рационални и ирационални практики, в които прозира магически характер. Реалност и мит се намират в тясно взаимодействие. В Кюстендилско се вярва, че на този ден „слънцето се завърта към лято”, а „денят започва да расте колкото просено зърно”. Затова и днес жените варят и раздават жито, „за да са високи посевите”. В някои селища е известен обичаят *полазушка, полез, полаз*. Рано сутринта малко момиче, наречено полазница, тръгва да обхожда къщите. Домакините я посрещат с радост и надежда, че през годината ще се плодят повече женски животни³. На този ден се насаждат кокошките да мътят, защото, според поверието, всички яйца ще се излюпят. Св. Ана е възприемана и като покровителка на тайното знание. Почитат я врачки, баячки, магьосници. Това е естествено следствие от разполагането на празника Анино зачатие в най-дългата нощ през годината. Обредите още веднъж подчертават преходния характер на празника като се акцентира върху хаоса, нарушеното равновесие, изпитанието за социума и за природата. Чрез обредите човек за пореден път мотивира съществуването си, доказвайки че може да се справи с всяка екстремна ситуация. Традиционните вярванията около и на Анино зачатие включват и представата, че на този ден приключва периодът на т. нар. *вучляци*, почитани срещу нападения от вълци. Доколкото скотовъдството е основен поминък в традицион-

ното стопанство, такъв тип представи са родени от небезопасния досег с природата, от което следва нейното табуизиране. Денят е съпроводен от строго трудово табу, отнасящо се до всички дейности, свързани с употребата на вълна. Такава забрана е универсално явление в българската народна култура⁴, а на митологично равнище вълната се свързва с хтоничните божества⁵. В тази своя трансформация св. Ана е надарена със способността да установява връзка между световите като в периода на нарушеното астрономическо и светогледно равновесие може да опитоми и дивата природа. Посочените представи свидетелстват за трудното наместване на християнския календар. В народната култура стародавните митични представи вървят заедно с каноничните. Почитането на св. Ана е мотивирано от преходния период в календара, което определено „раздвоява” и усложнява образа ѝ, изграден в локалната култура на Средна Западна България. Наблюдаваното митологизиране на образа в изследваната локална култура, изгражда връзка между св. Ана и фолклорния персонаж Яна, познат от баладичното и песенно народно творчество чрез баладата за Яна и деветимата ѝ братя⁶. Основният мотив, който се прокарва, е образът на светицата като покровител на локална общност, стъпващ върху предхристиянски фолклорен персонаж. Тук е налице дублиране на функция, в случая покровителство, за да се застрахова общността.

Успението на св. Ана църквата поставя на 25 юли. Оскъдността на данни за този празник е знак за неговото късно въвеждане. Като цяло това е тенденция въобще за ранната църква, за която, при формирането на календара, от първостепенна важност са били първо Господските празници⁷. Освен това още от II в. се налага празнуване на паметта на мъчениците, възпява се денят на тяхната смърт като ден на тяхното истинско рождение (*natalitiae* според Евсевий). Този възглед става причина в църковния календар да няма дни за рождението на светиите с изключение на Спасителя, Божията майка и Йоан Кръстител⁸.

Култът към св. Ана получава по-масово разпространение след VI в., когато в Константинопол, при управлението на император Юстиниан I (527–565) е построен и първият храм в чест на светицата. Император Юстиниан II (685–711) пренася мощите на св. Ана от

Йерусалим. Преданието разказва, че това станало по внушение на бременната му съпруга, която видяла насън майката на св. Богородица⁹. По този начин, съвсем естествено, образът на св. Ана започва да се свързва с покровителство на бременността и майчинството. Иконографията на светицата подсилва тази представа. Най-често светицата се изобразява като лежаща родилка, с измъчено лице, заобиколена от жени, които са дошли на понуда¹⁰. От гледна точка развитието на традиционното стопанство през тази част от календарната годината се изисква покровителство и предпазване на реколтата от различни бедствия – пожари, градушка. В този смисъл се оформя идейният контекст на празника Успение на св. Ана, наричан от народа св. Ана Лятна. В Кюстендилско празникът е известен като „Опърлия”. В този контекст св. Ана се доближава функционално до светци-повелители на стихии. В близост до Успение на св. Ана са трите Горещника, посветени на светците Кирик, Антиноген и Марина (15, 16, 17 юли), които се възприемат като най-горещите дни в календарната година, когато слънцето грее най-силно. Обредното запалване и изгасване на огън в домашното огнище на тези дни в Централна Западна България е отглас от древния соларен култ, в чието отбелязване огънят е основен символен елемент. В съвременността, след трансформацията на стопанството и всекидневието, огньовете се палят и гасят в рамките на землището, но след залез слънце. Св. Ана се свързва и с плодородието на земята. Проявление на тази представа е запазеното обхождане на селското землище, съпроводено с практики, целящи измолване на дъжд и осигуряване на влага за посевите. Някъде се извършват и жертвоприношения, като жертвеното животно е домашна птица.

Обредният комплекс в своята цялостност, разбира се, днес не е запазен, но в елементите му могат да се открият реликти от почитането на женски божества още от Античността. Някои съвременни прочити на текстовете на древните автори, навеждат на мисълта, че в образа на св. Ана, изграден в Средна Западна България, намират отражение и практики, отнасяни към почитането на антични върховни женски божества, разполагащи с живота и смъртта на хората, а не само на реликти, отнасящи се до култа към различни земеделски богини¹¹. Все пак в християнството Божиата

майка се налага като събирателен образ на върховните женски божества от предхристиянската епоха¹², но при св. Ана като майка на Богородица, могат да се потърсят отделни инварианти.

В изследвания регион едно от силните проявления на локалността в динамиката на култа към св. Ана е възприемането на светицата като закрилница на селище. Това е рядкост в развитието на култа към нея в етническите граници на българската народност. Подобно явление е особено характерно за селата Смоличано и Стоб, но варианти се откриват и на други места в Пиянец¹³. В с. Смоличано се оформя своеобразен свещен триъгълник, свързан със св. Ана – църква-оброчище-аязмо. Местната църква се именува „Св. Йоаким и Ана”, но общоселският събор се прави на Зачатие на св. Ана (9. XII.). На този ден е кулминацията в празничната система на селището като структурата на обредността отвежда към предхристиянската традиция за почитането на дух – покровител на мястото. Ритуалите от този обичайно-обреден комплекс включват обхождане на землището, почистване на аязмото, курбан и обща трапеза. Обхождането на землището е под формата на процесия, начело на която върви свещеник. Тук може да бъде потърсена аналогия с ранните християнски процесии. Важен елемент е проповедта на свещеника, ръсенето със светена вода и почитта, отдавана на иконата на св. Ана, с която се води шествието. Анализът на проповедта отново ни отвежда към ранното християнство, където съществува практиката да се чете „пролог” върху гроба на мъченици¹⁴. Така се създават „синаксарите”, буквално означаващи „четения на тържествени събрания”. А практически (почти) задължителното присъствие на всички жители на селището на празника Анино Зачатие е точно такова „тържествено събрание”. Шествието минава и през гробището, където се оставят дарове (храна) за починалите близки. Така се търси покровителството на починалите предци, от друга страна, те се приобщават към общността отново, като чрез храната – дар се приканват да станат част от празника. Светицата в този момент на обредността е посредник в общуването между света на живите и света на отвъдното. Всеки, който оставя дар на починалите, после целува иконата на св. Ана и е поръсван от свещеника. Процесията продължава към аязмото, където изворът се почиства, присъстващите пият и се измиват с вода, оста-

ваяки дребни монети и подаръци (най-често кърпи или цяла дреха) пред иконата на св. Ана. Изворът става свещен чрез връзката му със светеца¹⁵. За такова се смята и мястото около аязмите¹⁶. Процесията приключва своя ход при църквата. На място близо да църквата, смятано за оброчно, се подрежда обща трапеза. Трапезата включва курбан, хляб, баница, ракия, вино, варена пшеница. Свещеникът освещава курбана, цялата трапеза и всички присъстващи. Чрез прекадяването храната става символ, а светицата, в чиято чест е общностното угощение, се кани да присъства на трапезата. И до днес се спазва практиката начело на трапезата да седи свещеникът заедно с най-влиятелните мъже. Прави се отделна трапеза за жените и децата. Присъствието на последните е иновация в разглежданата културна практика. Във времето, когато културата все още може да се нарече традиционна, са присъствали единствено мъже¹⁷.

Курбанът е заколен рано сутринта от човек, наричан „магер“¹⁸. Жертвеното животно е най-често овен, но може и говедо. Коленето става в двора на църквата. „Магерът“ застава на изток и се старее при коленето да плисне колкото се може повече кръв. После той маже челата на мъжките деца и специално поръсва с тази кръв камения кръст, с надпис „Св. Ана – майка на Богородица“, намиращ се в църковния двор. Това място е известно в културата на населението от Западна България като „оброк“, „подкръст“ и „запис“¹⁹. Кожата на жертвеното животно се продава, а парите се предоставят на църквата. Костите се заравят в църковния двор. Курбанът се яде варен като приготвянето му е поверено на мъже. Това е запазената общобългарска практика курбан да се приготвя от мъже, която постепенно се трансформира на други места в задължение на „чисти“ жени. Плискването на кръвта на жертвеното животно и заравянето на костите в земята са магически действия, чрез които, според традицията, се осигурява плодородие в следващия стопански цикъл²⁰. Според Хр. Вакарелски така хората и селището се поставят под покровителството на светеца²¹. Курбанът е и условие за стабилността на общностната идентичност²². Една от основните обредни характеристики на курбана и днес, съобразена с унаследеното от народната култура, е изискването за цялостност, т.е. трябва да бъде изцяло поднесен, изяден, раздаден. Като културен феномен днес отношението

към курбана дублира отношението към обекта, в чиято чест е принесен. Според Ян Асман присъствието на такава старинна практика като курбана в съвременната култура свидетелства за *онези представи с висока степен на задължителност*²³, които не могат да бъдат забравени въпреки действието на глобализационните процеси. Така се демонстрира единството на общността и стабилността на локалната култура.

Изграждането на образа на св. Ана като покровителка на селище в много отношения следва образа на св. Богородица. Каноничната връзка между светиците е повлияла и върху народната вяра, според която всичко, създадено от човека, има прагматично битие и сакрална история²⁴. Тези две схващания от човешката култура личат осезателно при изграждането на селище. Взаимната адаптация между природата и културата е моментът, при който човекът се възприема като съзидател. Той оправдава своята активна намеса чрез представите за повторение на Божествения модел²⁵ и затова търси покровителството (и милостта) на светеца като застъпник пред Бога.

Наситеността и многостранността на култа към св. Ана в Средна Западна България говори за неговата дълбочина и старинност. Светицата продължава да бъде почитана дори в селища със затихващи функции. Населението смята светицата за „особено могъща“, затова нейни оброци не бива да се изоставят. Св. Ана застава редом със св. Богородица в посочения регион, съчетавайки представите за майчинството (като радост и страдание) и представите за женското начало в човешката култура въобще. Едновременно с това светицата комуникира и със силите на дивата природа, има и способността да осъществява връзка между световите. Развитие на култа към св. Ана осветлява отчасти и начина, по който каноничното става част от фолклорното начало и бива адаптирано към народния светоглед, конструирайки нов културен статус.

БЕЛЕЖКИ

¹ Чифлянов, Б. Литургия. С., 1996, с. 120.

² Попов, Р. Светци близнаци в българския народен календар. С., 1991, с. 148.

- ³ **Пак там.**
- ⁴ **Пак там,** с. 152.
- ⁵ **Георгиева, Ив.** Българска народна митология. С., 1983, 64–65.
- ⁶ **Матов, Д.** Народописни материали от Горно Джумайско. – СБНУ, Т. 13, С., с. 102. **Шапкарев, К.** Народописни материали от Самоковско. – СБНУ, кн. 5, с. 18.
- ⁷ **Поснов, М.** История на християнската църква. Т. I. С., 1993, с. 276.
- ⁸ **Пак там.**
- ⁹ **Митрополит Пимен.** Св. Богородица – живот и прослава. С., 1981, с. 70.
- ¹⁰ **Божков, Ат.** Българската икона. С., 1984, с. 448.
- ¹¹ **Ботева, Д.** Проблеми на тракийската история и култура. Нов поглед върху сведения на Херодот и Тукидид. С., 2000, с. 89–104.
- ¹² **Sokolewicz, S.** Matka Boska w Polskiej Kulturze Ludowej XIX i XX w. (Wybrane Kwestie Zrodlowe i Zarysowywujace sie Pytania). – In: Etnografia Polska, 1988, V. 32, 1, p. 303.
- ¹³ **Захариев, Й.** Пиянец. – СБНУ, 1949, кн. XLV, С.
- ¹⁴ **Поснов, М.** Цит. съч., с. 276.
- ¹⁵ **Георгиева, Ив., Кр. Стоилов.** Свещените извори в Странджа. – В: Българско средновековие: общество, власт, история. Сб. в чест на проф. д-р Милияна Каймакамова. С., 2013, с. 467.
- ¹⁶ **Пак там.** с. 472.
- ¹⁷ **Маринов, Д.** Народна вяра и религиозни народни обичаи. С., 1994, с. 721.
- ¹⁸ **Колева, С.** Теренни материали от Кюстендилско. Архив на катедра „Енологи́я” при СУ „Св. Климент Охридски”. С., 2007.
- ¹⁹ **Маринов, Д.** Цит. съч., с. 720.
- ²⁰ **Пак там.**
- ²¹ **Вакарелски, Хр.** Етнография на България. С., 1974, с. 494.
- ²² **Христов, П.** Курбанът в напуснатото село (картини от ритуалния процес в Р. Македония и в Р. България). ВЪВ: Етнически и културни пространства на Балканите. Сб. В чест на проф. Цветана Георгиева (съст. Светлана Иванова). Т. 2. С., 2008, с. 127–145.
- ²³ **Асман, Я.** Културната памет. С., 2001, с. 61.
- ²⁴ **Маркова, М.** Формирането на селище – митологеми и реалности. – В: Етнически и културни пространства на Балканите. Сб. в чест на проф. Цветана Георгиева. Ч. 2, С., 2008, с. 118.
- ²⁵ **Пак там.**

ЛИТЕРАТУРА

- Асман, Я.** Културната памет. С., 2001.
- Божков, Ат.** Българската икона. С., 1984.
- Ботева, Д.** Проблеми на тракийската история и култура. Нов поглед върху сведения на Херодот и Тукидид. С., 2000.
- Вакарелски, Хр.** Етнография на България. С., 1974.
- Георгиева, Ив.** Българска народна митология. С., 1983.
- Георгиева, Ив., Кр. Стоилов.** Свещените извори в Странджа. – В: Българско средновековие: общество, власт, история. Сб. в чест на проф. д-р Милияна Каймакамова. С., 2013, с. 466–485.
- Евсевий.** Църковна история. IV.С.
- Захариев, Й.** Пиянец. – СБНУ, кн. XLV, С., 1949.
- Колева, С.** Теренни материали от Кюстендилско. Архив на катедра „Енологија” при СУ „Св. Климент Охридски”. С., 2007.
- Маринов, Д.** Народна вяра и религиозни народни обичаи. С., 1994.
- Маркова, М.** Формирането на селище – митологеми и реалности. – В: Етнически и културни пространства на Балканите. Сб. в чест на проф. Цветана Георгиева. Ч. 2, С., 2008, с. 118–126.
- Матов, Д.** Народописни материали от Горно Джумайско. – СБНУ, Т. 13, С.
- Митрополит Пимен.** Св. Богородица – живот и прослава. С., 1981.
- Попов, Р.** Светци близнаци в българския народен календар. С., 1991.
- Поснов, М.** История на християнската църква. Т. I. С., 1993.
- Христов, П.** Курбанът в напуснатото село (картини от ритуалния процес в Р. Македония и в Р. България). – В: Етнически и културни пространства на Балканите. Сб. В чест на проф. Цветана Георгиева (съст. Светлана Иванова). Т. 2. С., 2008, с. 127–145.
- Чифлянов, Б.** Литургия. С., 1996.
- Шапкарев, К.** Народописни материали от Самоковско.- СБНУ, кн. 5.
- Sokolewicz, S.** 1988: Matka Boska w Polskiej Kulturze Ludowej XIX i XX w. (Wybrane Kwestie Zrodlowe i Zarysowywujace sie Pytania). – In: Etnografia Polska, V. 32, 1, 1988, 289–303.