ETHNOGRAPHIC INSTITUTE AND MUSEUM
AT BULGARIAN ACADEMY OF SCIENCES

ETHNOGRAPHICAL PROBLEMS OF PEOPLES'S CULTURE

Volume 4

SOFIA 1996

ЕТНОГРАФСКИ ИНСТИТУТ С МУЗЕЙ ПРИ БАН

ЕТНОГРАФСКИ ПРОБЛЕМИ НА НАРОДНАТА КУЛТУРА

том 4

СОФИЯ 1996

Редакционна колегия:
д-р Рачко Попов (отг. редактор и съставител)
д-р Славка Гребенарова

© Минчо Георгиев, Сирануш Папазян-Таниелян, Мирелла Дечева, Мария Иванова, Евгения Кръстева, Дария Василева, Веселин Попов, Анисава Милтенова, Флорентина Бадаланова, 1996
© Недялка Крапчева и София Танчева, фотографии, 1996

СЪДЪРЖАНИЕ

ПРЕДГОВОР
7

МИНЧО ГЕОРГИЕВ. **ТРАДИЦИОННАТА МЕДИЦИНА В ПРЕДМЕТНАТА ОБЛАСТ НА ЕТНОЛОГИЯТА**
9

СИРАНУШ ТАНИЕЛЯН. **ПЕРУНИКАТА В БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА КУЛТУРА**
30

МИРЕЛЛА ДЕЧЕВА. **ГРАНИЦИ В ПРОСТРАНСТВОТО НА БЪЛГАРКАТА (ПО МАТЕРИАЛИ ОТ БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА ШЕВИЦА)**
68

МАРИЯ ИВАНОВА. **ПОНЯТИЕТО „ПАТРОНИМИЯ“ В ЕТНОГРАФИЯТА (ИСТОРИОГРАФСКО-ТЕОРЕТИЧНИ ПРОБЛЕМИ)**
92

ЕВГЕНИЯ КРЪСТЕВА. **ИМЕ И ЛИЧНОСТ В БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА КУЛТУРА**
112

ДАРИЯ ВАСИЛЕВА. **БЪЛГАРСКИТЕ ТРАДИЦИОННИ ПРАЗНИЦИ И ИНТЕЛИГЕНЦИЯТА В ГОЛЕМИТЕ БЪЛГАРСКИ ГРАДОВЕ (1878-1912)**
138

ВЕСЕЛИН ПОПОВ. **КУЛТЪТ КЪМ БИБИ В БАЛКАНСКИ КУЛТУРНО-ИСТОРИЧЕСКИ КОНТЕКСТ**
171

АНИСАВА МИЛТЕНОВА, ФЛОРЕНТИНА БАДАЛАНОВА. **АПОКРИФНИЯТ ЦИКЪЛ ЗА АВРААМ ВЪВ ФОЛКЛОРА И СРЕДНОВЕКОВНИТЕ БАЛКАНСКИ ЛИТЕРАТУРИ**
203

СПИСЪК НА СЪКРАЩЕНИЯТА
251

SUMMARY
252

109. *Kortiade, M.* Problems in the Classification of the Romani dialects of the Balkans. – Sixieme congres international d'etudes du Sud-Est Europeen. Sofia. 1989 (in print).

110. *Potra, G.* Contributioni la istoricul Tiganilor din Romania. Bucuresti, 1939.

111. *Ђорђевић, Т.* Из Сербије кнеза Милоша. Становиштво – насеља. Београд, 1924, 114-131; *Романски, Ст.* Ромъните между Тимок и Морава. – Македонски преглед, г. 2, 1926, кн. 1, с. 33-68; и цит. лит.; *Гавриловић, С.* Прилог историји трговине и миграције Балканског полуострова XVIII и XIX столеја. Београд, 1969, 133-168.

112. *Petulengro (B. Gilliat-Smith).* Report on the Gypsy Tribes of North-East Bulgaria, JGLS, Ser. 2, V. 9, 1915-1916, 1-54, 65-109; *Kenrick, D.* Notes on the Gypsies in Bulgaria, JGLS, Ser. 3, Vol. 45, № 3-4, 7-84.

113. В Централна Европа за циганите от това равнище се използва термина „влашки цигани", но в балкански условия той е неудачен поради многозначността му – така могат да се наричат и „влахичките" („лахориите"), и „кардарашите", и румъноезичните „рудари" („лингурари" и „урсари").

114. В България те са заставени да отседнат със специално постановление на Министерския съвет № 258 от 1958 г.

115. В никакъв случай не трябва да се смесват с „калайджиите" (калдераши), които в България са няколко субгрупи и които рязко се отграничават от отседналите цигани.

116. Този случай е твърде специфичен, предвид сложните взаимоотношения между отделните групи и метагрупови общности – вж. по-подробно *Marušiaková, J.* Vzťahy medzi skupinami Cigánov. – Slovenský národopis, 1988, № 1, 58-90.

117. Вж. по-подробно *Толстой, Н. И.* Некоторые соображения о реконструкции славянской духовной культуры. – В: Славянский и балканский фольклор. Реконструкция древней славянской духовной культуры: исторически методы. М., 1989, 7-22.

118. Така например въпреки закона от 1886 г. за ограничаване на миграциите на цигани през българските граници в края на миналия век и началото на сегашния в Източна Сърбия редовно се появяват т. нар. „лайнещи" (чергарстващи от България калайджии) – *Ђорђевић, Т.* Врсте цигана..., с. 315.

119. Вж. по-подробно *Ђорђевић, Т.* Из Србије кнеза Милоша....

120. *Gjorgjević, T.* Op. cit., T. I, s. 20.

121. *Ђорђевић, Т.* Начин живота у Цигана. – Годишница Н. Чупића, кн. 27, 1908, с. 46 и сл.

122. *Petulengro.* Op. cit.; *Mui Shuko /R.A.S. Macfie/.* With Gypsies in Bulgaria. Liverpool, 1916.

123. За понятието „криза на номадизма" вж. *Marušiaková, J.* Rodinný život valašských Cigánov na Slovensku a jeho vývinové tendencie – Slovenský národopis, 1986, № 4, 612-618 и цит. лит.

124. *Petulengro.* Op. cit.

125. Вж. по-подробно *Попов, В.* Преферираното етническо самосъзнание при циганите в България. – Аспекти на етнокултурната ситуация в България и на Балканите, 2, С., 1992, 86-98; *Popov, V.* La conscience ethique préférentielle des Tsiganes. – Études Tsiganes, 1992, № 2, 38-43.

126. *Кулишић, Ш. Петровић, П. Ж., Пантелић, Н.* Цит. съч. с. 11.

127. Вж. Мифы народов мира. Т. I, М., 180, с. 615 и цит. лит.

128. Това вторично възраждане в съвременни условия може да се обуславя от различни фактори и да възприеме най-неочаквани форми – например в софийския квартал „Факултета" от доста години се е утвърдила т. нар. „индийска" сватба, повлияна от гледани индийски филми от циганите.

129. *Marušiaková, J.* Rodinný život..., s. 613.

130. *Durić, R.* Seobe Roma, 268-269.

131. *Ficowski, J.* Cyganie na polskich drogach. Kraków-Wrocław, 1985, s. 280.

132. *Kyrieleis, G. Sommer, H. Teichert, P., Zoike, B.* Zur religiösen Szene in Saintes Maries de la Mer. – Notizen, № 9, Frankfurt, 1979, 35-64 и цит. лит.

133. *Nicolini, B.* Famiglia zingara. Marcelianna-Brescia, 1969.

134. *Marušiaková, J.* Rodinný život...

135. Сведенията за Австралия са получени от Марни Мороу при разговорите ни през 1991 г. във Великобритания и Италия. Самата М. Мороу е глава на „голямо семейство" на ловари от Австралия и по нейните думи „жрица на Биби".

АНИСАВА МИЛТЕНОВА
ФЛОРЕНТИНА БАДАЛАНОВА

АПОКРИФНИЯТ ЦИКЪЛ ЗА АВРААМ ВЪВ ФОЛКЛОРА И В СРЕДНОВЕКОВНИТЕ БАЛКАНСКИ ЛИТЕРАТУРИ

Апокрифната интерпретация на каноничното повествование за единадесетия по ред патриарх „след потопа", което се съдържа в гл. 12 – 25 от библейската книга Битие, отразява сложната връзка между средновековната писмена традиция и класическата фолклорна поетика. Авраам пресъздава емблемния образ на Праотеца, а жертвоготовният му акт – парадигмата на християнския етос – протообраза на сакралното новозаветно действо, когато Бог Отец пожертва Своя Син, за да бъдат изкупени чрез страданието му греховете и за да бъдат спасени душите на повярвалите в знаменателното чудо на Христовото Възкресение. Нещо повече – жертвоготовността на Авраам става символ на християнската вяра, като гъвкавите закони на фолклорния семиозис превръщат ритуалното вдигане на ножа над главата на Исаак в демиургично действие, в съдбовен залог за благоденствието на патриархалната вселена, чиято хармонична „подредба" е в ръцете на старозаветния „Вседържител".

Фолклорните и апокрифните „превъплъщения" на каноничното повествование за Авраам са показателни за спецификата на текстопораждащите механизми, иманентни в средновековната културна ситуация на Балканите и по-точно – във византийско-славянската общност. Ето защо техният анализ следва да бъде направен в сравнителен план. Така „книжната" традиция ще се превърне в средство за вникване в механизмите на фолклорния семиозис, а „устната" традиция ще се използва като инструмент за прецизиране при прочита на средновековния текст.

Въпросът за взаимодействието между фолклорните и литературните (апокрифни) текстове, съдържащи темата за жизнеописанието на Авраам, е поставян в някои трудове на изследователите на балкано-славянската устна и средновековна книжовна традиция Д. Петканова[1] и В. Атич[2]. Особено внимание е отделено на фолклорния сюжет за пожертвуване на собствено дете в студията на талантливия славист М. Драгоманов[3]. Митологемата „синовна жертва" е обект на специално изследване в статията на М. Плюханова[4], посветена на някои културно-семиотични параметри на митологията на московското царство в епохата на Иван Грозни. Авторката разглежда не само фолклорните текстове, свързани с тази тема (историческите „Песни о гневе Грозного на сына" и пиесата „Царь Максимилиян"), но и староруските литературни текстове, които темата има формообразуващи функции („Житие

Константина Муромского", известно и като „Повест о водворении християнства в Муроме"). В. Плюханова предлага интересен културологичен анализ на процеса на изкуственото пресъздаване на митологемата „синовна жертва" в историческите хроники и идеологическата стратегия на „Третия Рим"[5]. Като проследява семиотичните механизми, провокиращи и обосноваващи акта на превръщането на митологемата в идеологема, авторката подчертава, че сюжетът за жертвоприношението на Исаак от Авраам не е разработен в руските апокрифни и фолклорни текстове, което съществено отличава руската традиция от южнославянската[6].

Целта на настоящето интердисциплинарно изследване се състои тъкмо в съсредоточаване усилията на специалиста по старобългарска литература и на фолклориста над проблема за комплексната характеристика на цикъла за Авраам в средновековните ръкописи от балкано-славянския ареал, поставен в контекста на фолклорната традиция. По този начин се прави опит да бъдат детерминирани специфичните детайли при апокрифните и при фолклорните „превъплъщения" на Авраам, които характеризират този образ като реалия, иманентна на балкано-славянската културна традиция.

С оглед на поставянето на тази изследователска задача авторите се ангажират както с текстологичен, така и с културологично-семиотичен прочит на „книжната" и „устната" традиции, като ги интерпретират като две взаимно допълващи се страни на едно неразчленимо цяло, подчинено на естетическите закони и конфесионалните специфики на византийско-славянската общност.

Резултатите от обзора на славянските текстове на апокрифния цикъл за Авраам, вероятно преведени на старобългарски език, се свеждат до следното:

1) Апокрифът „Откровение Авраамово" разказва как Авраам, след като повярвал в истинния Бог и унищожил идолите, изработени от неговия баща Тара, бива избран от Господа да бъде възнесен от ангелите на небесата. Там той съзира устройството на небесното царство – Божия престол, ангелското воинство, управлението на стихиите и на световния ред, съгворяването на първите хора Адам и Ева, последиците от тяхното грехопадение и пр. Предполага се, че творбата е възникнала на арамейски език непосредствено след 70 г. от н.е. в средите на есеите, а по-късно е преведена на гръцки език. Някои учени смятат, че апокрифът е проникнал в славянските литератури чрез превод, направен в Киевска Русия, а други го отнасят към времето на Първото българско царство въз основа на архаични езикови свидетелства. Най-ранният известен препис е руски по произход и е поместен в пергаменten сборник от XIV в., писан от книжовника Силвестър. Южнославянски (и по-специално български) преписи от текста не са познати, поради което не го включваме в по-нататъшния анализ.

2) Апокрифният цикъл за Авраам в балканските кирилски ръкописи е ъставен от разказите „Слово за Авраам и Сара", Как Сара учеше своя мъж раам", Слово за Исаак", Слово за Мелхиседек", Слово за Авраам и Светата ица" и „Слово за смъртта на Авраам". В този цикъл са отразени по-ни моменти от живота на библейския патриарх – неговото родословие, цата със Сара, съдбата на Измаил и Исаак, на Лот и т.н. Цикълът е

известен в две редакции, първата от които представлява първоначалния превод на сказанията, извършен на старобългарски език още през най-ранна епоха – вероятно към края на X – началото на XI в.[7] Втората редакция, възникнала отново на българска почва около XII – XIII век, съдържа редица допълнителни подробности, вплетени в първоначалния превод. Така например в нея разказът за Сара от „Слово за Авраам и Сара" е отделен като самостоятелно произведение под заглавие „Исправленїе о Сарѣ"; включен е и отделен разказ за произхода и съдбата на Измаил; разказът за Мелхиседек е отпаднал, като епизодът за срещата между него и Авраам е вмъкнат в „Слово как Сара учеше своя мъж Авраам". Най-старите известни преписи на цикъла в първа редакция са поместени в сборника № 29 от манастира Савина, Черна гора, датиран около 1380 г., писан от сръбски книжовник, но са очевидни следите от среднобългарски оригинал[8], и в сборник № 104 от Народната библиотека в Белград от третата четвърт на XIV в., отново сръбски препис със следи от българска подложка[9]. За съжаление последният ръкопис е изгорял по време на Втората световна война. Общо са познати около 30 български, сръбски, влахо-молдавски и руски преписи на цикъла. Трябва да се отбележи, че идентичен по съдържание гръцки текст на изброените разкази за Авраам не е достигнал до нас. Интересен резултат дава съпоставката между кумранските староеврейски текстове с апокрифно съдържание и цикъла разкази за Авраам. Съответствие се открива между фрагмент от апокрифен текст върху книгата Битие на арамейски език (1 Q G Ap ar) и „Слово за Авраам и Сара", изследвано изчерпателно от българския учен Сл. Вълчано[10].

Апокрифът „Слово за смъртта на Авраам" притежава относителна самостоятелност спрямо цикъла и често се помества извън него. По съдържание той представлява пътешествие на Авраам из рая и ада. За историята на текста е характерно, че той се разпространява в няколко редакции. В своето проучване на апокрифа Е. Турдяну[11] смята, че редакциите са две; анализите на А. Милтенова обаче показват[12], че тези редакции са три. Първата редакция се характеризира с най-пространно изложение на основните моменти от апокрифния разказ и е засвидетелствана в най-старинни преписи: в сборник № 27 от сбирката на А.И. Севастиянов, РГБ – Москва, от XIII-XIV в.[13], в сборник № 104 от Народната библиотека в Белград от третата четвърт на XIV в. и др.[14] Вероятно тя представлява първоначалния превод на апокрифа, извършен в България и се доближава до гръцките текстове от втора редакция, известни по късни преписи от XV в.[15] (Първата редакция на гръцкия текст засега не е известна в славянски превод.) Втората и третата редакции на старобългарския превод са възникнали като преработки на първоначалния текст на местна почва, като са използвани някои фолклорни елементи, за които ще стане дума по-сетне. Най-ранният препис от втората редакция се съдържа в сборник № 29 от манастира Савина, Черна гора (ок. 1380 г.), а от третата – в Тиквешкия сборник № 677 от Народната библиотека „Св. св. Кирил и Методий" в София (втората половина на XV в.)[16]. Тази последна по хронология редакция на текста на „Слово за смъртта на Авраам" може да се отнесе към времето, по което се е оформила втората редакция

на цикъла от сказанията за Авраам, т.е. XII-XIII в. Досега са познати около двадесет преписа от произведението, южнославянски по произход[17].

Разпределението на апокрифния цикъл по редакции в българските, сръбските и влахо-молдавските ръкописи може да се илюстрира с таблица 1.

Цикълът разкази за Авраам съставлява основно звено в състава на сборниците със смесено съдържание, в които преобладават апокрифи и кратки наративни жанрове. Отделните редакции на апокрифния цикъл съответстват на прередактирането на сборниците като цяло. Е. Турдяну[18] изказва мнение, че тази част от съдържанието на сборниците е играела ролята на заместител на Историческата палея сред южните славяни, като допуска връзка между първоначалния превод на палейния текст и старозаветните апокрифи, включени в този тип учителни сборници. В подкрепа на тази теза обаче липсват достатъчно исторически и текстологически доказателства. По-приемливи изглеждат аргументите на М.Н. Сперански[19], В.М. Истрин[20] и др., които категорично защитават становището, че сказанията за Авраам спред най-ранните запазени преписи са самостоятелни книжовни паметници и ако съществува връзка с Историческата палея, то тя е в посока на използването им като изворов материал при съставянето ѝ още на гръцка почва.

Текстологичният анализ на българския апокрифен цикъл за съдбата на Авраам и неговите потомци обаче дава достатъчно основания за етнолога да „дешифрира“ в изследвания словесен корпус „родословието“ на компоненти от фолклорно естество, които впоследствие са получили разпространение и в останалите балкански редакции. Те са неопровержимо свидетелство за това, че старобългарският автор – преводач и съставител на цикъла, явно е потенциален носител на фолклорната поетика на композицията, която често присъства имплицитно в архитектониката на апокрифния текст, излязъл изпод неговото перо. Ето защо е логично да допуснем, че подобен тип интерполации се подчиняват на закономерностите на народния светоглед и до голяма степен са моделирани от неговите семантични и семиотични параметри. Така апокрифната творба се превръща в илюстрация на текстопораждащите механизми, иманентни на модела, алтернативен на каноничната SLAVIA ORTHODOXA. Този модел в много голяма степен ще бъде подчинен на народната представа за света, поднесена и като вербален, и като акционален текст.

Така мотивът за срещата на бъдещите съпрузи при кладенеца, където според апокрифното повествование Авраам „напива водата“ на Сара, претворява всъщност класическа фолклорна реалия. Неговите функции на битова по своя характер ситуация не изчерпват всецяло мястото му в контекста на комуникативната символика на народното схващане „село-вселена“. Репликата *„дай да ти напия водата"* е една от най-устойчивите иносказателни формули на традиционната поетика, обозначаващи и означаващи желание за встъпване в брачен (сексуален) контакт. С други думи – обладаването на Сара от Авраам в българския апокрифен текст е маркирано със символичния жест на „напиването на водата“. Така фолклорният мотив се превръща в ядро на сюжета за благословения от Бога съюз между *Авраам* – „човека, най-грозен от всички на света“ и *Сара* – „девица

Таблица 1

Ръкописи	Слово за Авраам	Изправление за Сара	Как Сара учеше Авраам	Слово за Измаил	Слово за Исаак	Слово за Мелхиседек	Авраам и Св. Троица	Слово за смъртта на Авраам
№ 27 РГБ	+ I		+ I		+ I	+	+ I	+ I
№ 29 Сав.	+ I				+ I		+ I	+II
№ 104 Белгр.	+ I				+ I		+ I	+ I
№ 196 Белгр.	+ I						+ ?	+II
№ 109 Атон	+ I		+ I		+ I	+	+ I	+II
№ 241 Хлуд.								+II
№ 677 НБКМ	+II	+	+II	+	+II		+II	+III
№ IV.а.24	+ I							+II
№ 111 Белгр.								+ I
№ 433 НБКМ	+ I		+ I		+ I	+	+ I	+ I
№ 149 Виена	+ I		+ I		+ I	+	+ I	+ I
№ 794 РГБ	+ I		+ I		+ I	+	+ I	+ I
№ 740 РАН	+II	+	+II	+	+II	+	+II	+II
№ 13.2.25 БАН	+II	+	+II	+	+II		+II	+III
№ III.а.10							+?	
№ III.а.43						+	+ I	
№ III.а.20							+ ?	
№ 100 МСПЦ	+ I		+ I		+ I	+	+ I	+ I
№ 738 Белгр.	+ I				+ I	+	+ I	+ I
№ 326 НБКМ	+ I				+ I	+	+ I	+ I
Беловски сб.	+ I		+ I		+ I	+	+ I	
№ 198 Белгр.	+II			+	+II		+II	
№ 145а Свищов							+ I	+ I

умна и скопосна“. Кретащият по пътищата грохнал неугледен старец, който иска да стигне ханаанската земя, ще срещне една сутрин прекрасно момиче, носещо стомна вода. Ще я повика с името „Саро!“, а сетне ще ѝ рече: „Дай ми да пия вода!“; тя ще откликне с неговото име – „Аврааме!“ и ще го „приеме“, за да се всели с него в царството небесно след дълъг семеен живот. Сакралният акт, обозначаващ превръщането на умната и скопосна девица Сара в благодетелна съпруга, се маркира с иносказателната формула за *„напиването на водата"* от момините стомни край „селско-вселенския“ кладенец на кръстопътя. Така фолклорният мотив ще се разгърне като самостойно сюжетно звено в апокрифното повествование на Слово за Авраам и Сара“ и ще го накара да зазвучи с мелодиката на „простонародния изказ“ на символната „реч“ на българина, за когото напиването на водата от момините менци е първата ритуална крачка, водеща към чистото и свято брачно ложе.

Аналогичен подход – превръщането на фолклорен мотив в сюжетообразуващ компонент на апокрифната творба – се разгръща и в „Слово за смъртта на Авраам“, където „сѣниде Господь вели҃лепнимъ образомъ ꙗко гость и подасть ему (Ѩвраамоу) ѩблку и голоуба лепа... и Ѩвраамъ посегноу да приметъ и прѣдасть доухъ свой Богоу“. Достатъчно правдоподобно би било предположението, че тази интерполация е отново продукт на народна представа. Подобна хипотеза звучи логично за изследователя на фолклора на балканославян-ския ареал, анализиращ иманентните за този регион културни ре-алии. Така например сред южните славяни е широко разпространено поверието за това, че „душевадникът“ Архангел Михаил (а често пъти и самият Господ) низхожда от небето със златна или сребърна ябълка в десницата, за да се изправи до ложето на упътилия се за онзи свят мирянин. Поднесената чудна ябълка ще накара умиращият да се засмее – и усмихнат „да предаде Богу дух“. Така смъртта настъпва заедно с *блажената усмивка*, извикана на изпускащите Божието дихание устни от *„благата ябълка"* – плода на съблазънта, лишил потомците на първите Божии чеда Адам и Ева от безсмъртието на Едема. Изкустиленият плод на прегрешението, чието вкусване отключва „времето на умирането“ в библейското „Битие“, придобива в народната представа очертанията на отново пожелания – но вече като последно причастие – сладък плод, който блазни взора с предстоящото вкусване на вечното блаженство; оттук – и иманентната за SLAVIA ORTHODOXA BALCANICA представа за блажена смърт – смъртта с усмивка. Това на свой ред е една от най-мощните културни универсалии на европейската цивилизация. Усмивката е онзи миторитуален феномен, който съхранява архаичния възглед за изконната семантика на двойката „смях-смърт“. Затова посрещнатият с усмивка чуден плод ще бъде знак за настъпващия блажен упокой, а Дядо Боже ще провожда пратеника си – суровия „вадидушник“ – не само с искрящ меч, но и с лъчиста ябълка. Това златно или сребърно сияние, озаряващо лика на мирянина, тръгнал да съпроводи усмихнато архангел Михаил на „онзи свят“, е знак за всеопрощаващата и всепречистваща Господня любов. Понеже не разплакан желае да види, а засмян Вседържителят оногова, който вече понечва да стъпи в светлата вселенска люлка на

Авраамовото лоно, то тъкмо поради това поръчва на суровия, но жалостив „вадидушник“:

На ти, ангеле, ябълки,
де чуеш больнек чиляка
да идеш, да го убидиш,
с ебълка да гу измамиш,
душата да му извадиш!

Като описва народните представи за „оня свят“, Димитър Маринов отбелязва: „Душата още стои, още не ѝ се ще да напусне снагата... Тогава ангелът посочва златната ябълка, която носи със себе си, и я дава на душата. Душата се помамва по ябълката и излиза от снагата...“ Така чудесният плод се превръща в корелат на чудесния гост, водещ ни към „отвъдното“. В подобен контекст е необходимо да напомним, че пътешествието на призвания да открие похитителя на „златната ябълка“ най-малък брат е спускане към „долната земя“, за да бъде подирен изкусителният чуден плод, даряващ ту сватба, ту смърт. Ето така ябълката се превръща в един от образите на „отвъдното“ пространство, демонстриращо миторитуалните превъплъщения на метафората „сватба-смърт“, изконно възхождаща към синкретичния архаичен полисемантичен изказ на „универсума-усмивка“.

Съпоставителният анализ на апокрифния и на фолклорния текст, интерпретиращи темата за смъртта на Авраам, недвусмислено детерминира тяхното сходство. При това анализираните по-горе интерполации не се възприемат от авторите на апокрифната творба като фолклорни по произход и същност, а като органични компоненти на „същински християнски“ текст.

На границата между фолклорното и литературно-апокрифното начало са текстовете от тематичния корпус „Слово за Измаил“. От една страна той е втъкал в себе си представата за произхода на „нехристиянските народи“, противостоящи на поколението на Исаак – „измаилтяни“, „агаряни“ и пр., като съотнася тяхното родословие с мотива за инцеста между майка и син. От друга страна – този тематичен корпус моделира по-сетнешната еволюция на етиологичните фолклорни текстове за родословието на „нехристиянските народи“, като свързва техния произход с мотива за зачатие от „кучешка семка“. Оттук нататък се разгръща като повествование и се аргументира като стратегия на конфесионално поведение идеологемата за възприемането на иновереца като „куча вяра“, присъща на южнославянската фолклорна традиция. Ако в апокрифите връзката между майка и син слага началото на нечистите „нехристиянски народи“ и се превръща в емблемен образ на блудството, то във фолклорната традиция е налице прякото отъждествяване на сина с куче. По този начин фразеологизмът „кучи син“ олицетворява нехристиянските народи и поставя началото на легендите за произхода на „нечистите“ (според законите на фолклорния етос) народи. Както отбелязва Б. А. Успенски[21], легендите за съжителството между жена и куче, типични както за славянските, така и за неславянските народи, вероятно са пряко свързани с псувнята на майка“ („матерная брань“). Тези текстове „обикновено се съотнасят с идеята за произхода на едно или друго племе, възприемано като generatio canina“; паралелно с това следва да отбележим амбива-

лентното отношение към кучето в българската традиция. Съгласно текста на някои етиологични легенди именно кучето „спасило хляба“ след греховния жест на жената – жетварка, понечила да изтрие с житен клас „мърсотиите“ на детето; според друга легенда кощунственият акт се съотнася с процеса на приготвяне на тестото за замесване на хляб или баница. И в двата варианта на легендата разгневеният Бог понечва да накаже човешкия род и „да вдигне житото“; кучето обаче рипва и захапва със зъби стиска класове, благословени от Бога да изхранват оттук насетне грешните човеци, орисани да преживяват с „кучешкия дял“. Затова Господ е благословил кучето, а човека е проклел „да се мъчи повече от песа“. За своето спасение хората са длъжни да благодарят „първо на кучето, а после на Бога за неговата милост“[22]. Според някои етиологични легенди за сътворението на света Бог, след като създал човека, хвърлил до него ръкавиците си и им наредил да се превърнат в кучета, охраняващи хората от „всякакво зло“[23]. Освен това са записани текстове, съгласно които произходът на кучето се съотнася с братоубийствената разпра между Каин и Авел. Според някои легенди, публикувани от К. Шапкарев, кучето се е родило от грешното тяло на Каин или пък от „цървите на Авел“. Така сътворението на кучето обиграва идеята за съдбовните последици от греховната изкусителна сила, провокирала нарушаването на християнския етос[24].

Аналогична представа, отнасяща кучето към „ритуално нечистите персонажи“, се долавя в названията на „нечистите дни“ като „песи“. Тази закономерност се проследява по цялата територия на южнославянския ареал, където *мръсните дни* могат да бъдат кръстени *пасја недельа*, а вторникът и срядата на *Русалската неделя – пасји уторак* и *пасја среда* (у сърбите); първият ден след Сирница пък е обозначен като *песи понеделник* и се съотнася с поверието за излизането на *песяците (кукери, старци)*, както и с ритуалния акт на *люлеене на песовете*, „за да не ги лови бяс“ и за да се прокуди от тях всякаква нечистота (у българите). Очевидно тъкмо възприемането на нечистите дни като „кучешки“ е намерило съответствие в ритуалното сквернословие, прието като норма през тези дни[25]. В този смисъл семантиката на „псувнята на майка“ е особено показателна; не по-малко интересна е и нейната лексикална характеристика, подложена на културологичен анализ в студията на Б.А. Успенски „Мифологический аспект русской экспресивной фразеологии“. Авторът доказва, че в подобни словосъчетания, маркирани с термина „псувня на майка“ („матерная брань“), позицията на обект на действието се съотнася първоначално с хипостазата на „Майката-Земя“ („Мать-сыра Земля“); съответно – позицията на субект на действието се съотнася с „песа“. Следователно българската лексема *псувам* съдържа в снет вид „сюжета“ на „ругатнята на майка“ („матерная ругань“) и означава *държа се като куче, държа се като пес.* Подобни размисли правят очевидни текстопораждащите механизми на народните легенди, интерпретиращи „Слово за Измаил“ и отнасящи произхода на „нехристиянските народи“ („измаилтяни“, „агаряни“, „турци“, „османлии“ и пр.) към мотива за инцестуалната връзка между майка и син, както и към мотива за съжителството между жена и куче. Подобни текстове не само корелират със семантиката на

псувнята, но и демонстрират нейните „наративни превъплъщения“ в контекста на балканската фолклорна словесност. Иначе казано – българските фолклорни текстове от типа „Как са се пръкнали турците“, „Произходът на турците“ и пр.[26] функционират като „сюжетен коментар“ към фразеологизма „куча вяра“, обозначаващ „иноверец“[27]. На свой ред отговорът на въпроса, кой в контекста на етническия конгломерат в пространството на SLAVIA ORTHODOXA BALCANICA и в епохата на класическия фолклор следва да бъде класифициран като иноверец, вероятно би съдържал лексеми от порядъка на:

– **ИНЯКО** – ἄλλως; вж. Грѣхъ, рече, в томъ есть, еже иногда инако творити: всегда одинако тело Христово[28];

– **ИНОЗАКОННЫЙ** – αἱρετικός; вж. Яще ли звѣрь иноязконьнъ и безословесьнъ, долѣ да вждеть[29];

– **ИНОБОЖЬСТВИЄ** – ετερουεία ; вж. языческое инобожьствие[30];

– **ИНОЗЕМЛЬЦЬ, ИНОЗЄМЬЦЬ** – βάρβαρος; вж. Я что гости, иноземьца въсякого....[31]

Показателно е, че лексемите, обиграващи категорията „инаквост“ (**ИНАКОВЬСТВО** – ετερότας), имплицитно отпращат семантиката на текста към понятийния комплекс нетукашност (чуждестранност – а следователно, към изконната семантика на *чудото.* Както е известно, словоформата „чудо“ („**ШТОУДО**) е непосредствено свързана и етимологически възхожда към словоформата „чужд“ (старобългарските: **ШТОУЖДЬ**, фиксирана в Остром. евангелие, Супр., сб.; **ТОУЖДЬ** – Клоц. сб., Мар. евангелие, Асем. евангелие, Сав. кн.; **СТОУЖДЬ** – Супр. сб. и др.[32]

И така, прегледът на старославянските словоформи, свързани с номинативните характеристики на „чужд“, дава недвусмислена представа за специфичните параметри на семантиката на *иноверека* – човекът, изповядващ „чужда вяра“, е извън селско-вселенския мир и е демонстрация на алтернативния възглед за „права вяра“. Подобна конфесионална стратегия е в синхрон с патоса на южнославянските апокрифни и фолклорни текстове, интерпретиращи „Слово за Измаил“. Текстовете за произхода на народите от куче и с куча вяра са всъщност разгърната в синтагматичен план и логически споена в хронологични параметри парадигма на „чудото“. В подобен контекст „иноверецът“ („друговерец“ е не само хипотезата на „чудото“; той е „чудо-юдо“, тъй като неговите характеристики са свързани с инцестуалния грях; при това синът, споделил ложето на майка си, е не човек, а звяр-пес. Друговерецът е израз на *нарушеното табу* и демонстрира „върховния грях“ във вселенската хронология. Така етиологичните легенди за потомците на Авраам от коляното на Измаил сякаш забравят поверията, свързани с почитането на кучето като чисто и свято същество, спасило човешкия род от гибел. Легендарните текстове от „Слово за Измаил“ акцентират на представата за *нечистотата* на кучето, възхождаща към християнския култ (срв. евангелската реплика: „Не дадите святая псам!“, Мат. 7:6)[33]. Тази констатация ни позволява хипотезата, че „Словото за Измаил“ маркира границата между фолклорното и литературно-апокрифното начало в тъканта на текста „Аврамов цикъл“.

Косвените сведения, с които разполагаме относно съдържанието на неоткрития засега текст на апокрифа „Откровение Авраамово“ в ръкописното наследство на Балканите, ни дават основания да предположим, че той по всяка вероятност е представлявал специфична демонстрация на текста, в който се слива повествованието от фолклорен тип с литературно-апокрифната книжна традиция. Видението, с което Авраам бил дарен от Бога, има своите паралелни съответствия в т. нар. „примирания“ и/или „пренасяния“[34], основаващи се на митологичното тъждество „сън = смърт“[35]. Оста на повествованието следва митарствата „на оня свят“ на простосмъртния, съзрял устройството на небесното царство. Така праотецът Авраам за пореден път „създава модел на прецедента“ – и това е прецедентът на пророческото „примиране“ – видение – откровение, от който по-сетне ще се възползва не само християнската „книжна традиция“ (както в канонични, така и в апокрифни текстове)[36], но и фолклорът.

В качеството на предпазлива догадка бихме формулирали хипотезата, че текстовете от тип „Откровение Авраамово“ са били частично включени в „Смъртта на Авраам“ по силата на сюжетната близост към темата за митарствата на Божиите избраници из небесните селения. Ще си позволим да допълним, че текстовете на откровенията и виденията са заемали изключително важно място в културната традиция (книжна и устна) на средновековна Европа[37]. И още нещо – през този период термините „видение“ и „откровение“ са притежавали доста неясна конотация и много често са били употребявани като синоними, което е допълнителен аргумент в подкрепа на изказаната хипотеза относно вероятното приобщаване на корпус текстове от „Откровение Авраамово“ към повествователната тъкан на „Смъртта на Авраам“.

Взаимодействието между фолклорните и апокрифни представи, характерно за средновековния културен модел, е намерило ярко отражение в балкано-славянската писмена и устна традиция. Мотивът за пожертването на младенеца Исаак от Авраам, съдържащ се в 22 гл. на „Битие“, има своите превъплъщения както в акционален, така и във вербален план. Нещо повече – той влиза в обредността на южните славяни, като мотивира произхода на кръвната жертва (курбана), принасяна на Бога или най-често на св. Георги. Знаменателно е, че във фолклорните текстове Бог и Свети Георги функционират като синоними. Следва да подчертаем, че тези текстове не винаги свързват мотива за жертвоприношението на младенеца с името на библейския патриарх Авраам и неговия син Исаак. За сметка на това техните функционални параметри са строго регламентирани – връзката между изпълнението на тези песенни текстове и ритуалното заколение на жертвеното агънце, предназначено за общата трапеза, е задължителна. Съпровождайки акта, обезпечаващ живота, плодородието и здравето на всеки род и на селото като цяло, песните, които се пеят предимно „на трапеза“ или „на хоро“[38], разгръщат „народната етиология“ на задължителните обредни действия, свързани с празничното жертвоприношение. Прави впечатление, че при изпълнението на песните от типа „Авраамова жертва“ информаторите обикновено подчертават, че до съдбовното събитие на великото Авраамово изпитание християните принасяли на Бога като жертва младенците си, а от

знаменателното Божие вмешателство, спряло ръката на боголюбивия баща преди ножът да пререже гръкляна на обречената мъжка рожба, Господ наредил да му дарят агънца, а не деца. Ритуалното „напомняне“ за обезглавените младенци се актуализира чрез окървавяването на челцата на децата с топла кръв „на кръст“; тази кръв от жертвеното агне ще им донесе живот и здраве; а поставеният от бащината длан кръстен знак ще напомня, че от времето „на кръста и християнството“ людете престанали да принасят в жертва на Бога децата си. При това въпросната етиология се разгръща не само в акционален, но и в словесен план. Тя се съдържа във фразите, съпровождащи действието, както и в легендите[39], приказките[40] и песните[41]:

„Ангел Божий пак говори:
– Нейкит Господ човечка жертва,
тук заколи два църни овна ...“

Съотнасянето на вехтозаветното събитие към един от най-тачените празници в традиционния народен календар – Гергьовден, е декларирано достатъчно категорично в песенните текстове, съгласно които Авраам принася сина си в жертва не на Бога, а на свети Георги[42]. Тази закономерност може да бъде проследена и в изображенията върху оброчните камъни (напр. в с. Големаните, Великотърновско, където сцената „Аврамова жертва“ е издялана върху самия жертвен камък на оброчището („Св. Георги“). Следва обаче да отбележим, че ритуалната жертва на агънцето, съпроводена от коментара на песенния текст за „Аврамовата жертва“, макар и рядко, изпълнява функциите на компонент от обредното действие, свързано с други големи християнски празници: Духовден, Илинден и пр.[43] В коментара към анализа на фолклорната интерпретация на вехтозаветния текст за Авраам, както и на песента за неговата жертвоготовност, изпълнявана по време на празника „служба“, А.М. Селищев отбелязва, че „духовният стих за жертвата на Авраам“ („духовный стих о жертве Авраама“) е напомнял на жителите на Полог за библейското събитие и е укрепвал вярата им „в обичая да се коли курбан“[44]. В качеството на илюстративен материал той привежда информацията на А. Хр. Янов относно курбана в селищата от Мориовския край: „В 1880 г. в такой праздник Духовдень мы с тогдашним общинным писарем г. К. Нобреклиевым отправились в село Кокре (Мориовско) с целью отклонить селян от этого противохристиянского обычая. Сколько мы ни говорили и ни убеждали, мы не могли достигнуть успеха. После обеда мы вернулись в дом Димитрия Пейкова, куда собрались и другие старики и мы опять начали свои доказательства против курбана. Старики Димитрий Пейков, Димитрий Тръпков, Йове Найдов пошептались между собой и запели следующую песнь:

Бога моли Аврам гостолюбец,
Да му дай Господ мажко чедо,
Защо Аврам чедо немаше,
И с чедо Аврам да се порадува.
Една вечер край даб си седеше
И си Аврам Бога молеше.
Тройца гости у него идеа.

Туку й виде Аврам гостолюбец,
Стана й причека и дома й внесе.

Му сумия нозе от правои,
Му приготвия теле изкърмено,

Му месия преснана погача.
Па гостия госте приятели.
Вечерьта у него лежае,
Утрината станаа да си одат.

Разпрашая колко деца Аврам има.
Той му рече: се си имам,
Само чедо аз си немам,
Бога молам, Господ да ми дай.

Тройца гости му кажая,

Оти догодина ке има мажко чедо.
И си гости отидоа. Аврам не ѝ позна
Оти беше Господ с двойца ангели.
До година му се роди мажко чедо
И му кладоа име Исакче.
Расте дете Исакче и порасте,
се стори момче за женене.
И му рече, Господ го сака курбан,

Да го отнесиш сина ти Исаака.

Стана Аврам рано во неделя,
Си зеде сина си Исаака,
Си отиде далеку во гората.
Тогай Исак така си го праше:
Що татко овде ке праиме?
На Бога, синко, курбан ке носиме.
Камо, татко, курбан що ке бидит?
Ти, синко, курбан ке бидиш,
Тебе, синко, Господ ми те сака.
Тогай рече Исак на татка си:
Да ми вързиш, татко, нозете,
Да ми вързиш, татко, и ръцете,
Да не, татко, тебе да убиям
Кога, татко, со нож ке ме колиш!
(Когда они пели последние стихи, все плакали).
Како син му Исак му рече,
Така Аврам си направи

И тръгна ножо да заколи Исака.
Веднаш ангел за рака го фати
И му рече: не коли го сина ти Исака,
него Господ ти го прости.
И му покаже близу овен виторогач.
Му рече: на место сина ти
Заколи го овен виторогач.
Отвърза Адам сина си Исака
И го закла овен виторогач.

Отвърза Адам сина си Исака
И го закла овен виторогач.
Господ сака овечко месо курбан,
За тоа свинско месо в църква
Не се носи и не се раздава,
За тоа козио месо
Во църква не се носи
Туку се носи овца благосойна.

Это был лучший ответ, и они уже не хотели даже слушать, когда мы им говорили, что это был древний обычай, что Христос принес себя в жертву и прекратил прежние жертвоприношения!"[45]

Цитираният по-горе текст е показателен за битуването на песенното повествование за „Аврамова жертва" в класическата за него ситуация. Показателно е отношението на носителите на традиционния фолклор както към текста, така и към акта на неговото ритуално изпълнение. Този текст е своеобразно „Символ Верую" на селската общност и поради това неговата истинност не подлежи на съмнение. Песенният текст за събитията, станали във „време оно", е достатъчно доказателство за несъмнената му правдивост. Защото – както твърди народната мъдрост, „да не би чудо станало, не би се песен пеяло". Паралелно с това цитираният текст отразява специфичните норми на изповядваното в народна среда християнство, определяно като „битово християнство" или „народно православие".

И така, както свидетелства репликата на А.Хр. Янов, напразни са били усилията на представителите на „каноничното християнство" в двубоя им с неговата „битова версия"[46]. Техните постулати относно „противохристиянския обичай" на курбана са репликирани от старците на Мориовския край с „духовния стих" (съгласно дефиницията на А. М. Селищев за „Аврамовата жертва"). „Това беше най-добрият отговор", признава не без ирония и огорчение А. Янов; „и те даже не искаха да ни изслушат, когато им говорехме, че това е древен обичай от дохристиянската епоха"[47]. Въпросната ситуация е класически пример-илюстрация на комплицираните взаимоотношения между „православния" и „битовия канон"; на границата на техния сблъсък следва да търсим и текстовете, които са всъщност „фолклорните хипостази" на Библията.

Анализът на цитирания по-горе песенен текст за жертвата на Авраам показва, че той се състои от композиционни звена, аналогични на повество-

вателните компоненти на каноничната и апокрифната версии от тематичния цикъл за жизнеописанието на Авраам. В този смисъл песенният текст, публикуван от А.М. Селищев, е своеобразен свод на мотивите и сюжетите, чийто център е Авраам.

Ролята на въведение изпълнява клишето „Аврам гостолюбец", в което се долавя дълбинната семантична и етимологична връзка между словоформите „гост" и „господ" (*gostьpodь)[48]. Бездетният Авраам отправя молитва към Бога да го дари с мъжка рожба – и при това, според изричното напомняне на песенния текст от Мориово, молитвата е произнесена „под дъба" (ср. библейските дъбове от Мамврия, Бит. 13:18; 14:13; 18:1), класическият за вехтозаветната традиция локус на срещите между Авраам и Бога. Песенният текст за посещението на Светата Троица в дома на старите безплодни съпрузи съдържа всички основни компоненти на библейската колизия: чудесните странници благославят Аврамовото ложе и молитвата, изречена под дъба, се сбъдва. По този начин причинно-следствените връзки между отделните компоненти на песенния текст отпращат към класически фолклорни реалии, иманентни на южното славянство, според които тъкмо молитвата към дървото ще „артикулира" молбата на родителите към Господ за благослов и плодна утроба.

Фолклорният текст предлага своя версия – драматична и емоционална, напрегната и вълнуваща – за върховното изпитание на Авраамовата жертвоготовност. При това аналогиите между фолклорния и каноничния текст са поразителни. Показателен в това отношение е диалогът между Авраам и Исаак, където синът моли бащата: „Да ми вързиш, татко, нозете; да ми вързиш, татко, ръцете", който изпълнява функциите на „общо място" в поетиката на композицията на прозаичните и песенни фолклорни интерпретации на вехтозаветния текст; молбата на боголюбивия и праведен Исаак е мотивирана от нежеланието му да съгреши пред Господ с неволно трепване. По този начин мотивът за „Аврамовата жертва" сякаш се трансформира в мотив за „Исааковата жертвоготовност". В този смисъл жертвоприношението на Исаак от Авраам се осмисля в понятийната система на фолклорната версия за синовната жертва като функционален протообраз на евхаристията. На свой ред Авраам, принасящ в жертва чедото си, се превръща във фолклорна хипостаза на Бога-Отец, а Исаак – съответно – е уподобен на Месията, принесъл се доброволно в жертва за спасението на грешното човечество. Той, Агнецът, ще докосне вселената на селянина, съзиращ в ритуалното заклание на гергьовденското агне корените на тайнството на причастието с тялото и кръвта на Божия син.

Анализът на фолклорните песенни и наративни текстове от тематичния кръг с център двойката „Авраам – Исаак" показва, че образът на праотеца обединява облика на „първия човек Адам" и образа на Бога-Отец, като *функцията на бащата* е утрирана и максимално сакрализирана[49]. Името му често пъти заличава разликата между фонетично сходните вехтозаветни имена – Адам и Аврам, употребявани понякога като синоними. Името на съпругата му приема също облика на емблемното за народната традиция име на светата Майка – тя се нарича ту Ева, ту Дева, ту Ева-Мария, ту просто Богородица.

И отново фонетичната близост е повод за „артикулиране" на семантично родство и семиотична характеристика. По този начин традицията интерпретира двойката Авраам-Сара като *двойка на „първото семейство"* на Адам и Ева, а паралелно с това и като протообраз на „*Светото семейство*". Авраам се формира като символичен праобраз на Бога-Отец, принасящ в жертва своя Син, а името му се превръща в емблемно за персоната на „родоначалника" и първоотеца на човешкия род". По този начин – макар и забравяйки често пъти името на библейския патриарх или преиначавайки го според законите на собствената си поетика, фолклорната традиция съхранява функциите му на родоначалник и го превръща в символ на селската патриархалност. Продукт на аналогичния културен механизъм са някои текстове, битуващи в обреден контекст, които се произнасят от стопаните на дома срещу Коледа на прага на дома; преди да седнат на празничната трапеза, те канят Господ и предците си „Адаме-Авраме, ела да вечераш!". В този кратичък, но красноречив формулен текст имената на Бог, Адам и Аврам функционират като синоними; в семантичен план, вероятно, те се възприемат като тъждествени сакрални величини, изграждащи „селско-вселенския пантеон".

Развръзката на песенната колизия, обикновено маркирана с формулата от типа: „така Авраам си направи – и тръгна ножо да заколи Исака; веднаж ангел за ръка го фати", се съотнася със сакралния празничен календар и се „локализира" от традицията обикновено „на светъл ден на Гергьовден" (или на друг „тачен празник", свързан с честването на общоселския курбан, на храмовия празник или на оброка на землището). Така песента за „Аврамова жертва" се превръща в парадигма на селската празничност, като аргументира характера на жертвоприношението и спецификата на обредната храна, иманентна за този празник. Паралелно с това, като актуализира и отново интерпретира „сценария" на библейския сюжет в национален и вербален план, народната традиция прави всеки от членовете на „селската вселена" причастен към сакралното действо на прецедента. Тази съпричастност има различни „лица" в зависимост от пола, възрастта и социалния статус на личността. Този гъвкав „сценарий" на празничното действие, повтарящ „идеалната парадигма" на Аврамовата жертва като модел на сакрален демиургичен акт, обезпечаващ плодородието на земята и хората, се изживява като събитие, ставащо тук и сега; ще се „преповтаря" и разказва както на вербално ниво, така и на акционално. „Паметта" за сакралното жертвоприношение на младенеца Исаак ще намери особен изказ както в кървавия кръст на детските челца, така и в локализирането на някои „обреди на прехода" в деня на курбана. Така напр. ритуалното подстригване на косите на децата в някои села на Тревненския Балкан („стрижба") се извършва непосредствено след ритуалното заколение на жертвеното агънце, докато то се пече в пещта. При това детето застава „на устата на пещта", като сяда на лопатата, с която са пъхнати огъня и обредните хлябове, и жертвеното агънце. Достатъчно отчетливо се долавя уподобяването на младенеца с агънцето; отрязването на косите в подобен контекст вероятно се осмисля като действо-двойник на ритуалното заколение на агънцето. Може да се предположи, че тревненската версия на стрижбата ритуално напомня за жертвоприноше-

нието на младенеца от боголюбивия му баща и отразява заглъхналата памет за възможните интерпретации на митологемата за „синовната жертва“. Отрязването на косите пред пещта символизира смъртта на младенеца и причастността на съдбата му към съдбата на Исаак. Допълнително потвърждение на тази хипотеза откриваме и във фолклора. Съгласно някои легенди[50] Господ слиза на земята в облика на странник, просяк, грохнал старец и пр., като гостува в дома на праведен християнин, чието единствено богатство е единородният син. Бедният селянин, който не иска да се посрами пред гостенина си, го посреща с *достойна трапеза.* Като „истински християнин“ той му поднася *достойно блюдо*; и тъй като кошарите му са пусти и в тях овце не блеят, той поставя на синията вместо печено агне друга гостба – детето си. Господ обаче прави чудо и рожбата на боголюбивия християнин възкръсва. Тези текстове, иманентни на южнославянската наративна традиция, имат своя „симетричен двойник-аналог“ в песенността и по-специално в текстовете за жертвоготовния жест на Авраам, съпровождащи празничното хоро и трапезата на потомците му.

Съществуват и други текстове, в които бащата все пак коли сина си в деня на свети Георги като „курбан на Бога“. Мотивацията за ритуалното жертвоприношение на детето дублира цитираните по-горе наративни текстове, в които „печеното дете“ е субститут на печеното агне“:

Дошло е, Боже, дошло е,
голям ден, Боже, Великден,
още по-голям – Гергьовден.
Кой има агне – шъ коли,
кой няма – пък ще си купи.

Андрея – голям сиромах,
той няма агне да коли
и няма пари да купи,
Иванчо – деветгодишен,
него ще Андрей да коли,
за деня, за ден Гергьовден.

По-сетне, според песенния текст, закланият в деня на св. Георги младенец възкръсва в разпалените въглени на пещта, за да донесе вестта, че „дете се курбан не коли“.

Многобройни са паралелите на този песенен текст, които можем да открием в редица „класически“ сборници с фолклорни материали. Така напр., съгласно текст № 134 от сборника на Каравелов бездетните родители Станьо и Станка[51] се молят на Бога:

I-А дай ни, Боже, чедице,
я момче, я момиченце...
Стори ми, Боже, молбата
И дай ми момче – Иванча,
Кога Иванчо порасте,
Курбан ще да го закола
На свети Георги през дена.

Господ си Станка послуша,
Даде ѝ рожба родена,
Иванчо дете мънинко,
С златно перчемче на глава,
С ясно ми слънце на чело...

Както сочи цитираният текст, дареният от Бога младенец е с чуд[illegible] качества – косата му е златна, на челото му грее слънце. Епитетите „злате[illegible]“ и „ясно“ отпращат към соларната символика, като по този начин се интер претират като знамение за сакралната му природа и за бъдещата му месианистична роля. Ще отбележим още, че описанието на чудесния младенец има своите поразителни паралели с някои обредни песни, предимно коледни и лазарски, с мотива за търсенето на „малолетен цар“. Така напр. в текст № 12 от сборника на Качановски „чудният младенец“ – бъдещият владетел на праведната християнска земя, е „белязан от Бога“ с чудни знаци:

Дане, бане, Дан войводо!
Имаш сина Михаила,
Злато косо, длъго умо.
Молиме те да го пишеш,
да го пишеш цар да бъде
на своя земя и крайнина...

Съгласно текст № 21 от същия сборник, презумпцията за богоизбраността на младенеца е кодирана в песенното повествование по аналогичен начин:

Събрали са се три кралёве
И се моли на един човек:
„Имаш момче – златна коса,
Ты пушти нам го – царь нам да бъде,
И пушти го – мир да чини...
И пуштил го, царь станало.

Очевидно е, че устойчивите формули-словосъчетания от типа „със златно перчемче на глава“, „с ясно ми слънце на чело“, функционират като имплицитна характеристика на *божествената* и/или *царска персона.* И ако се върнем отново към текста на Каравелов-Лавров, ще констатираме, че след описанието на „чудесните белези“ на обречения Богу младенец, следва описанието на неговото жертвоприношение:

Та си Иванча вързаха,
На глава венец туриха
От дърво, от маслинево.
Очи му с кърпа везаха,
С червена кърпа карловка;
па си Иванча заклаха
и го ваф фурна метнаха,
да се изпече хубаво.
Малко съ много минало,
Станка си фурна отхлупи -
Ивано въф фурна седеше,

бяло си книже държеше,
Черно си писмо четеше,
На свети Гьорги молеше.

На майка книже подаде:
– Я на ти, майко, таз книга,
Да види, тато, да види
Що книга пише да знае!
Господу курбан не тряба,
Господу курбан човешки...

И в този песенен текст мотивът за чудесното възкресение на младенеца е свързан с народната етиология на жертвоприношението на празника на свети Георги – следва да се коли не дете, а „ягне гергьовско, хранено и бозайниче". Самото *събитие-знамение* обаче, разгърнато като оживяване на мъртвото дете сред разпалената пещ, има редица аналогии в обредните текстове и в акционален, и във вербален план.

В югоизточните райони на България[52] съществува комплекс от обредни действия, прилагани в период на епидемични заболявания на децата, когато тяхното „препичане" в пещта се интерпретира като символично ритуално действие, чиято изконна семантика може да бъде отнесена към архаичните представи за прераждането. В случая функцията на материнско лоно, на „утроба на живота" играе пещта. Този обреден комплекс е експлицитен показател за семантиката на мотива „препичане в пещ" като тъждествен на мотива „раждане отново" („прераждане" или реинкарнация). Тези изводи на свой ред дават достатъчно основания, за да предположим, че актът на „пъхането на младенеца в пещта" и на неговото „изпичане", разгърнат в песенните текстове за „Аврамовата жертва", насочва към семантиката на инициацията и по-специално, на царския инициационен комплекс. Ако напомним, че „изпитанието с огън" в българския фолклор е иманентна характеристика на „богоизбранността на царя" (ср. връзката на нестинарството с култа към цар Константин[53]), то следва да предположим, че мотивът за чудното възкресение в пещта съдържа имплицитна информация за инициационните ритуали, възхождащи към идеалната владетелска парадигма. Най-яркият аргумент в подкрепа на това допускане са отново песенните текстове, принадлежащи към тематичния кръг, чийто център е образът на „малолетния цар". Според тях „грешният" и/или „стар" цар, след като узнал за чудния младенец с божествените белези, който желае да стане и да се рочуе като „нов", „млад" и „праведен" владетел, решава да го „затрие" и повелява да го хвърлят в пещта:

Зачуха риджали тези думи,
Упалиха хурни големи,
Иванча в хурни хвърлиха,
Седел е малко ни много,
Тъкмо ми девет години,
Отворили хурни големи,
Иванча на стол седеше,

Бело книже си държеше,
Черно слово си пишеше.
Цар си Иванчо думаше:
Толкоз тъ, Иванчо, мъчиха,
Да тъ уморат не можат.
Халал ти е царството,
Царството и везирството!"

Съпоставителният анализ на двата текста от сборника на Каравелов-Лавров: текст № 134 за „синовната жертва" и текст № 95 за „възцаряването на малолетния цар", демонстрира несъмненото им сходство. Корелацията на ниво „мотив" в словесната тъкан възхожда към корените на много по-дълбоки от „вербалното ниво" мито-ритулани механизми и към архаичния кръг от представи за природата на царството и неговата символика, за хипостазите на царя и за неговите сакрални функции. В този смисъл „възцаряването" функционира като акт, синонимен на акта на космизация. Преодоляването на хаоса се изобразява като победа над стария цар-грешник. Ритуалният праг на признаването на богоизбраното чудно дете, белязано със знаците на месианизма и свръхестествената същност – това е актът на „възкресението в пещта", знаменуващо състоялото се възцаряване.

Следователно тематичният кръг песенни текстове, интерпретиращи митологемата за синовната жертва, чрез повествованието за ритуалното заколение на младенеца и чудесното му възкресение в живите въглени на пещта, демонстрира разрастването на отделен клон от корпуса песенни текстове за жертвата на сина; клон, който е алтернативен по отношение както на каноничната, така и на апокрифната версия за вехтозаветното събитие и паралелната на тях фолклорна версия за спряната от Божията воля ръка на Авраам, готов да пререже гърлото на малкия Исаак. В тези текстове бащината десница нанася жертвения удар, който се превръща в залог за възкресение.

Вариантът според който младенецът оживява в пещта, включва и мотив, който е иманентен на фолклорните песенни текстове за смяната на „грешното царство" от „царство ново и праведно" (в средновековните текстове този мотив се съотнася с идеята за TRANSLATIO IMPERII). Божият промисъл и в двата сулчая – както в текстовете за крушението на грешното царство, така и в текстовете за жертвоприношението на сина – низхожда до миряните като чудна бяла книга с черни писмена[54]. Способността да вникне в сакраменталния ѝ смисъл има само праведник или светец. В текстовете за жертвоприношението на чудното дете с Божиите белези тъкмо то е единственият достоен тълкувател на небесното послание. Съпоставителният текстологичен анализ на двата типа демонстрира категорично тяхната идентичност:

Станка си фурна отхлупи
Иванчо в фурна седеше,
Бело си книже държеше,
Черно си писмо четеше...

Отворили фурни големи,
Иванчо на стол седеше,
Бело си книже държеше,
Черно си слово пишеше...

По този начин идеята за смяната на царствата и царете е свързана във

фолклора с идеята за смяната на „старата вяра“, вяра вехтозаветна и неправедна“, с „нова вяра“ – вяра праведна. Така противостоянието „вехтозаветна“<–>“новозаветна“ традиция, прокарвано от ортодоксалния канон, рефлектира по своеобразен начин във фолклорната интерпретация на мотива за „синовната жертва“. Не е случайно, че финалът на всички прозаични и песенни текстове (както за изпълненото, така и за предотвратеното жертвоприношение на младенеца) е абсолютно устойчив. Той манифестира идеята за доброволно жертвоприношение на Месията, отменил вехтозаветния закон.

В заключение, вместо да сумираме резултатите от направения анализ на апокрифните и фолклорни текстове, интерпретиращи каноничното повествование за Авраам – „въплъщението на добродетелите на патриархалния старейшина на рода“[55], ще си позволим да поставим някои проблеми, свързани с евентуалния по-нататъшен културологичен прочит, който засега надхвърля рамките на нашите изследователски възможности.

Според някои текстове от късната традиция на юдаизма „едва роден, Авраам се оказва жертва на гоненията от страна на Нимврод, уплашен от астрологични предсказания; впоследствие Нимврод настоява Авраам да се поклони както на идолите, така и на самия Нимврод, а поради отказа му го хвърля в разпалена пещ, от която го спасява Бог“. В този контекст „мотивът за пещта, паралелен на преданието за трите отрока“, според мнението на С. Аверинцев, „се основава на играта на думи или пък на лексическо недоразумение, тъй като „Ур халдейски“ на еврейски се чете и като „огън халдейски“. В тези легенди Авраам е прототип на мъченик за вярата“[56].

Аналогията между текстовете на късната юдейска традиция и текстовете на българската фолклорна християнска традиция за хвърлянето на младенеца в нагорещената пещ се налага от само себе си. Вероятно тя е продукт на един общ фонд културни символи, съдържащи се очасти в каноничните и апокрифни версии на „Великия код“ (според терминологията на Н. Фрай[57]) – Библията и битуващите нейни фолклорни версии. Затова и песенният текст за Аврамовата жертва прозвучава като „най-добрият отговор“ на старците от Мориовския край[58], репликиращи упреците и нападките на църковните настоятели – радетели за „истинна християнска вяра“. Нещо повече – тематичният цикъл от текстове експлицитно или имплицитно свързани с Авраам, може да послужи като блестяща илюстрация на контекстуалните възможности на „Великия код“.

БЕЛЕЖКИ

1. *Петканова, Д.* Апокрифна литература и фолклор. С., 1978, 189-201; Стара българска литература. 1. Апокрифи. С., 1981, 356-363 (коментар).

2. *Стојчевска-Антиќ, В.* Меѓу книжевен текст и фолклор. Скопје, 1987, 145-146, 150-157, 159-161, 168-169, с. 256 (срв. студиите „Некои религиозни мотиви во современното народно раскажуваньe“, „Еден апокрифен остав по Јужнословенската и во романската средновековна книжевност“, „Средновековната книжевна традиција и народната македонска песна“, „Современи одгласи од средниот век“).

3. *Драгоманов, М.* Славянските сказания за пожертвование собственно дете. – СбНУ, 1, 1889, 65-97. Студията е публикувана паралелно със статията на И. Шишманов „Значението и задачите на нашата етнография“ и подобно на нея представлява своеобразен „манифест“ за изследователите на устната словесност в края на XIX и началото на XX в., които са подчинили усилията си на компаративистичната идея. Според М. Драгоманов тази идея възхожда към „някои общи понятия на философията на историята“, които противостоят на „националистичните понятия“ при изучаване историята на цивилизацията. Той подчертава, че проучванията в областта на средновековното книжовно наследство („старовремската писменост“) показват, че между устната и писмената словестност не е съществувало и не съществува принципиално разделение, което да постави тези две категории в позиция на противопоставяне. Нещо повече – те се намират в непрекъснат диалог и взаимно влияние, при което се наблюдават множество заемки от устния текст в писмения и обратно (с. 66). Като илюстрация М. Драгоманов привежда резултатите от сравнителния анализ на „славянските сказания за пожертвования собственно дете“. Интересно е, че той не привлича паралели между фолклорните и апокрифни версии на Авраамовия цикъл. „Ний посвещаваме тази статия на съпоставянето вариантите у разните народи, предимственно славянски, от сказанието за *милосърдието*, което дохожда до принасяние жертва собственото дете от майката или от бащата или от двамата заедно“ (с. 67) – отбелязва изследователя и отпраща към фолклорната версия на сказанието, първата публикация на което (на български език) излиза в 1865 г. в сборника на Карол Ербен „Сто славянски приказки и повести“, излязъл в Прага, под заглавие „Българско гостоприемство“ (207-209). Вариантите на същия текст се съдържат и в сборника на К. Шапкарев (Сборник от народни старини. 3. Български народни прикаски и вервания. Пловдив, 1885, 18-22). Съгласно с тези текстове Бог слиза на земята в облика на беден странник и гостува в дома на праведен християнин; неговото желание е: „заколи своя малък син, измий го добре и цел на една тепсия да го метнеш в фурната“; то бива изпълнено от стопаните на дома; отваряйки малко по-късно пещта, гостоприемният християнин вижда чудо: „пещта и всичката къща светла от светлината, що излезвала от детето. Тепсията и детето станали все злато, та светели като слънце. Детето седело в тепсията като големо момче, хубаво, весело, светливо и здраво; на главата му венец от бисер и бесценне камъние; на пояса при бедрата му опасана сабя; в десната ръка държало една книга с златно писмо, а в лявата сноп пшеница с пълни класове и всичко това светливо, по-светливо и от огън, че беше всичкото станало на злато“ (с. 77). Съдържанието на този текст според мнението на М. Драгоманов трябва да се съпостави с някои текстове на руски духовни стихове за спасението на младенеца Христос, в които преследваната от евреите Богородица умолява една „милостива жена“ да хвърли в огъня своето дете:

„Милостивая жена Милосердая!
Брось своего сына в печь пламя,
Прими Христа на руцѣ,
Наследай себе царствіе небесное!
(*Драгоманов, М.* Цит. съч., с. 70)

По такъв начин чудесното спасение на Месията е преплетено с мотива за жертвоприношението на младенеца, хвърлен в разжарена пещ; разпространението на този мотив се проследява от М. Драгоманов в процеса на анализа на славянските текстове, на мюсюлманските предания за спасението на младенеца Мойсей, на арабското Евангелие за детството на Христос (Evangelium de Infanta arabicum) и пр.

4. *Плюханова, М. Б.* Мифологема сыновней жертвы в государственно-историческом сознании Московского царства. – В: Механизмы культуры. М., 1990, 152-173.

5. „В исторической словесности Московского царства встречаются темы, мотивы, сюжеты чисто мифологического порядка, какие впоследствие изучались мифологической школой как универсалии мифа о царстве и властителе. Было бы опрометчиво объяснять подобные случаи общими законами ментальности, деятельностью „колективного бесознательного“. Для этой эпохи характерно слияние искусственных книжных идей с мифологическими представлениями, обусловленное особыми историческими обстоятельствами и особыми формами мышления того времени.“ (*Плюханова, М. Б.* Цит. съч., с. 152). по такъв начин митологемата „синовна жертва“ влиза в парадигмата на „идеалния владетел“, където функциите на първообраза (мислен като паралел на личността на Константин Велики) се съотнасят с Иван Грозни: „идеологами Московского царства был избран род жертвы

максимально трагический, на более высокий, приближенный к сакральному образцу – пожертвование сыном властителя ради царства" (с. 154). Не е случайно, че в първото си послание до Курбски Иван Грозни възкликва: „Вспомяни же и Константина: како царствия ради сына своего рожденного от себе, убил есть!" (Переписка Ивана Грозного с Андреем Курбским. Подг. текста и комент. *Я. С. Лурье, Ю. Д. Рыкова.* Л., 1979, с. 19). Заслужава да се отбележи, че мотивът „синовна жертва" има своето място и в държавната идеология от епохата на Борис-Михаил, функционалният аналог на Константин (актът на покръстването в българската фолклорна традиция е еквивалент на намирането на Честния кръст – (срв. *Бадаланова – Покровская , Ф., М. Б. Плюханова.* Средневековая символика власти. Крест Константинов в болгарской традиции. – Ученые записки Тартуского государственного университета. Вып. 781. Литература и история. Труды по русской и славянской филологии. Литературоведение. Тарту, 1987, 142-143). „Заради царството" Борис-Михаил жертва своя първороден син Владимир; този акт на свой ред „открива" епохата на царуването на Симеон, уподобявана в по-късните хроники на „Златен век" (Вж. *Бадаланова – Покровская, Ф.* „Основание царства" в болгарских средневековых представлениях. – В: Механизмы культуры. М., 1990, с. 142). Очевидно е ,че символиката на държавно-историческите събития от времето на Първото българско царство също е свързана с имплицитен митологически „прочит" на мотива за пожертвуване на първородния син от владетеля. По такъв начин „историческият факт" започва да функционира като събитие, ознаменуващо „основаването на царството от праведник". Показателно е, че руските фолклорни текстове – исторически песни за „Гневе Грозного на сына", корелират с някои български героико-епически текстове за гнева на крал Вълкашин (неговото име е емблема при номинацията „баща на юнак" в българските народни песни) срещу сина си – Крали Марко (напр. СбНУ, 53, зап. 200, 210, 211). Според тези текстове, Вълкашин иска да накаже своя син поради претенциите, предявени от младия царски син, да бъде „пръв юнак по сила" (т.е. – върховен властелин). Най-често същността на спора е „артикулирана" като конфликт между бащата и сина по повод иконописното изображение на ликовете им в построената от крал Вълкашин църква, патронът на която е архангел Михаил.

Църква гради Вълкашин у Скопе,
та я гради до седем години.
Согради я краля, изписа я,
па се краля на врати изписа.
А па Марко вижда и завижда,
та от лево и той се изписа...
Разлюти се крала Вълкашина,
взема копе, та Маркоте погва.
Марко бега, Вълкашин го гони,
та три пати църква заобиколи.
Право бега Марко добър юнак,
право бега цръкви да се скрие.
След по него Вълкашин зафрли,
фрли копе, у врати удари.
Фала Боже за чудо големо,
и от врати топла кръв затече.
Излезнал е свети Архангел,
Влкашину потихом говори; .
– Влкашине, луд ли полудеваш,
та си гониш своя мила рожба?
Зер не видиш, кралю Влкашине,
че е Марко по-юнак от тебе!"
(СбНУ, 53, зап. 200)

В цитирания по-горе текст мотивът за несъстоялото се наказание на царския син се асоциира с представата за църковното пространство като сакрално, чисто и защитено място, където не трябва да се пролива кръв, което е твърде разпространено в балканско-славянския ареал. Намиращият се в църквата като че ли е защитен от Бога и от светците – посегателството срещу живота му се интерпретира съгласно нормите на фолклорния етос като извършване на

грях, за който няма прошка. Поради това и актът на пронизване от Вълкашиновото копие на църковните врати, бидейки престъпление, рефлектира в акта на наказанието – владетелят губи силата си и/или царството си.

6. *Плюханова, М. Б.* Мифологема сыновней жертвы..., с. 153.

7. *Милтенова, А.* Към характеристиката на българската литература през XV-XVII век. (Сборници със смесено съдържание). Канд. дис, С., 1982, 68-79, 320-337.

8. *Богдановић, Д., А. Милтенова.* Апокрифният сборник от манастира Савина от XIV в. в сравнение с други подобни южнославянски ръкописи. – Археографски прилози, № 9, 1987, 7-30.

9. *Новаковић, Ст.* Апокрифско житије свете Петке. Живот св. Василија Новог. – Споменик СКА, 29, 1895, 45-48, 50-62; *Истрин В. М.* Отчет командированного за границу приват-доцента Московского университета Василия Истрина за вторую половину 1894 года. – ЖМНП, ч. 305, май, 1896, 1-86; *Сперанский, М. Н.* Заметки о рукописях белградских и Софийской библиотек. – Известия Истор. филолог. института князя Безбородко в Нежине, 16, 1898, 42-73; *Стојановић, Л.* Каталог Народне библиотеке у Београду. Београд, 1903, 294-305.

10. *Вълчанов, Сл.* Кумрански текстове с апокрифно съдържание и славянските старозаветни апокрифи. – ГДА, 23 (за 1973-1974), 1976, 189-229.

11. *Turdeanu, E.* L'Apocalypse d'Abraham en slave. – Journal for the Study of Judaisam, 3, 1973, 153-180; Le Testament d'Abraham en slave et en roumain. – Oxford slavonic papers, 10, 1977, 1-38.

12. *Милтенова, А.* Към характеристиката..., 68-69, 120-124, 222-228, 320-337.

13. *Тихонравов, Н. С.* Апокрифические тексты. – СОРЯС, 58, 1895, 1-8; *Polivka, J.* Die apokryphische Erzahlung vom Tode Abrahams. – ASlPh, 18, 1896, 112-125.

14. Към същата редакция се отнасят още следните ръкописи: № 636 от 1557 г., молдавски по произход, РАН – Букурещ; № 111 /56/ от XVI-XVII в., САНУ – Белград, сръбски по произход; № 433 от XVI в., НБКМ – София, български по произход; № 149 НБ – Виена, от XVI в., български по произход; № 730 от XVI в. ф. 304, РГБ – Москва, руски по произход; № 100 от 1628 г. МСПЦ – Белград, български по произход; № 738 от XVII в. НБ – Белград, сръбски по произход; № 326 от XVII в. НБКМ София, български по произход; № 130 /565/ от XVII в., кол. Пискарьов, РГБ – Москва, руски по произход; № 145а от средата на XVIII в., Свищовското читалище, български по произход; № 31 4711 от XVIII в., ИЛ – Киев, сбирка на Ив. Франко, писан в Ужгород, руски по произход.

15. *Милтенова, А.* Към характеристиката ..., 78-79; гръцкият текст, аналогичен на славянския превод, е публикуван от *James, M. R.* The Testament of Abraham, texts and studies. II. 2, Cambridge, 1892, 105-119.

16. *Начов, Н.* Тиквешки ръкопис. – СбНУ, 10, 1894, 69-193.

17. *Милтенова, А.* Към характеристиката..., 335-337.

18. *Turdeanu, E.* La Palaea byzantine ches les slaves du Sud et ches les Roumains. – RESl, 40, 1964, 195-206.

19. *Сперанский, М. Н.* Югославянские тексты Исторической палеи и русские ее тексты. – В: Из истории русско-славянских литературных связей. М, 1960, 104-147.

20. *Истрин, В. М.* Замечания о составе Толковой палеи. – ИОРЯС, 2, 1897, кн. 1, 175-209; кн. 4, 845-905; 3, 1898, кн. 2, 472-531; Исследования в области древнерусской литературы. СПб, 1906, 31-51, 70-198.

21. *Успенский, Б. А.* Мифологический аспект русской экспресивной фразеологии. (Статья вторая). – Studia slavica. Academia scientiarum Hungaricae, 33, 1987, с. 54.

22. Текстът е записан в село Българин, Харманлийска област в 1977 г. от Ф. Бадаланова.

23. *Шапкарев, К.* Сборник от български народни умотворения, Т. 4, С., 1891, 266-267; за съзнанието на кучето в контекста на космогоничните действия вж. *Успенский, Б. А.* Цит. съч., с. 54, 55, 47 и др.

24. *Шапкарев, К.* Сборник..., 266-267.

25. *Успенский, Б. А.* Цит. съч., с. 54.

26. СбНУ, № 16-17, с. 307; вар. „Произходът на турците", СбНУ № 16-17, 310-311; СбНУ, N57, с. 81, зап. 9; АИФ-ПИ-1989, 4.II., 7-8.

27. *Успенский, Б. А.* Цит. съч., 47-51, 54-57; вж. и *Успенский, Б. А.* Цит. съч., Мифологический аспект русской экспресивной фразеологии (Статья первая). – Studia slavica. Academia

scientiarum Hungaricae, 29, 1983, p. 49.

28. *Срезневский, И. И.* Материалы для словаря древнерусского языка. 1, СПб, 1893, с. 1099.

29. *Срезневский, И. И.* Цит. съч., с. 1101.

30. *Срезневский, И. И.* Цит. съч., с. 1102.

31. *Срезневский, И. И.* Цит. съч., с. 1102-1103.

32. *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка. Т. 4, М., 1986.

33. *Успенский, Б. А.* Цит. съч., Мифологический аспект... (Статья вторая), с. 47.

34. Жанрът на „пренасянията" се подлага на културологичен анализ в изследването на *Толстая С., Н. Толстой*. О жанре „обмирания" (посещения того света). – Вторичные моделирующие системы. Тарту, 979, 63-65; *Гуревич, А.* „Видение Туркилля." К. проблеме соотношения ученой и фольклорной традиции в средневековой культуре. – В: Semiotics and the History of Culture. In Honor of Jurij Lotman. Studies in Russian. Slavica Publishers. Columbus, Ohio, 1988, 11-32; *Ярхо, Б.* Из книги „Средневековые латинские видения". – В: Восток и Запад. Исследования. Переводы. Публикации. Вып. 4, М., 1989, 21.53.

35. В този план са показателни „виденията" на новата българска пророчица Бона Велинова, публикувани през 20-те години във в. „Гласът на ангелската тръба" и през 30-те години във в. „Утеха".

36. Свод на основните публикации по тази тема се съдържа във встъпителната статия и в бележките на А. Б. Грибанов към очерците на Б. И. Ярхо, посветени на жанра на „виденията" (Восток и Запад. Вып., 4, М., 1989, 18-21, 53-55).

37. *Ярхо, Б. И.* Цит. съч., 21-43.

38. В някои региони на България текстовете за Авраамовата жертва са жетварски песни. Напр. в с. Богдан, Пловдивска област песента „Авраам по двори ходеше" се пее към края на работния ден („на жътва по икиндия"). Вж. АИФ-II, № 9, папка IV, зап. А. Стойкова.

39. СбНУ, № 50, с. 399, зап. 28.

40. Вж. АИФ-I, № 35-I, с. 103.

41. *Ангелов, Б., М. Арнаудов*. Българска народна поезия. Т. 1, С., 1923, с. 146, зап. 19; *Ангелов, Б., Х. Вакарелски*. Сенки изневиделица. Книга на българската народна балада. С., 1936, 221-224, зап. 79; *Арнаудов, М.* Български народни песни. 3. Новели, балади и легенди. С., 1939, зап. 44; *Бончев, Н.* Сборник от български народни песни. Варна, 1884, зап. 12; *Бессонов, П.* Калики перехожие. 1. Вып. 3, М., 1863, № 135 („Болгарский духовный стих „Авраамовицы"); *Dumba, L., J. Jovanovic*. Epske pjesme iz Makedonije. Beograd, 1913, IV, № 3; *Кауфман, Н.* Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР. Т. II. С., 1982, зап. 1459, 1460; *Качановский, В.* Сборник западно-болгарских песен. СПб., 1883, зап. 41, 42; *Krasić, V.* Srpske narodne pjesme. Pančevo, 1880, зап. 15. Български народни песни собрани од братя *Миладиновци* Димитрия и Константина и издани од Константина в Загреб в книгопечатницата на А. Якича. Загреб, 1861, № 29; *Михайлов, П.* Български народни песни от Македония. С., 1924, № 239; *Obradović, M.* Srpske narodne ženske, djevojaćke, lirske pjesme iz Slavonije. Beograd, 1890-1891, № 118; *Русић, Б.* Прилепски гуслар Апостол. Београд, 1940, № 1; *Селищев, А. М.* Полог и его болгарское население. Исторические, этнографические и диалектологические очерки северо-западной Македонии (с этнографическою картою Полога). С., 1929, 207-208; *Стоин, В.* Народни песни от средна северна България. С., 1931, № 141, 188; *Стоин, В.* Български народни песни от Източна и Западна Тракия. С., 1939, № 78, 79; СбНУ, кн. 1, с. 27, зап. 4; СбНУ, кн. 2, с. 22, зап. 1; с. 23, зап. 2; с. 24, ап. 3; с. 25, зап. 4; СбНУ, кн. 3, с. 38, зап. 1; СбНУ, кн. 10, с. 11, зап. 3; кн. 27, с. 302, зап. 211; кн. 35, с. 336, зап. 406; кн. 36, с. 147, зап. 149; с. 162, зап. 150; с. 163, зап. 151; с. 163, зап. 152; СбНУ, кн. 43, с. 252-262; *Каравелов, Л.* Болгарскыя народныя песни. Изданныя под наблюдением П.А. Лаврова. М., 1905, зап. 134.

Вж. и указателя на *Стоилов, А.* Показалец на печатаните през XIX век български народни песни. 1, С., 1916, с. 49; 2., С., 1918, с. 568, както и *Urstić, B.* Indeks motiva narodnih pesma balkanskih slovena. Beograd, 1984, s. 603.

42. „Кога Иванчо порасте
курбан ще да го заколя
на свети Герги през деня"...

(*Каравелов, Л.* Болгарскыя народныя песни, М., 1905, зап. 134).

„Ако дъй, Боже, момченце,
курбанчи жа го арижа
на личен ден на Гергьовден!..."

(*Кауфман, Н.* Народни песни на българите от Украинска и Молдавска ССР, 2. М., 1982, зап. 1459).

Според някои текстове именно св. Георги се спуска от небето в момента на заколването на детето и спира жертвоприношението:

„Темна ми мъгла припадна,
и свити Гьорги допадна,
вакъл ми овен донеси
и на Лазарчо думаши:
– Що сториш ти да направиш,
чиляк съ курбан не коли
на личен ден на Гергьовден,
най си овен заколи
на личен ден на Гергьовден.

(*Кауфман, Н.* Цит. съч., зап. 1459).

43. Вж. напр. СбНУ № 2, 24-25: „Година да го почувам, па че го Боже, закольемъ, Илиндень курбан да бъде..."

44. *Селищев, А. М.* Полог и его болгарское население, с. 207.

45. *Селищев, А. М.* Цит. съч., 207-209.

46. *Янов, А. Хр.* е цитиран по *Селищев, А. М.* Цит. съч., с. 209.

47. *Селищев, А. М.* Цит. съч., 207-209.

48. *Фасмер, М.* Этимологический словарь русского языка. Т. I.

49. Фолклорната интерпретация на мотива за „зачатието" и за „рождеството" на Месията има паралел с фолклорната етимология и етимология на празниците Благовещение, Пасха и Коледа. Знаменателно е, че Исус е син на Авраам.

50. „Дедо Господ и людето по земята" (*Шапкарев, К.* Сборник от български народни умотворения. 1-4. С., 1891, 120-124, зап. 89), Дедо Господ во бугарската земя" (*Шапкарев, К.* Цит. съч. 124-125, зап. 90), „Два брата сираци и дедо Господ" (*Шапкарев, К.* Цит. съч., с. 340, зап. 189).

51. Показателна е замяната на имената на вехтозаветните персонажи Авраам и Сара с имена на българи (вж. и бел. 42). При това имената на съпруга и съпругата се дублират – „Стане" и „Станка".

52. Вж. архивните записи на Ст. Бояджиева „Лекуване на магарешка кашлица" (АИФ-I, 34-IV, с. 441, зап. 197, с. Железино; АИФ-I, 35-II, с. 283, зап. 147, с. Железино).

53. Особено ярка проява намира култът към св. Константин и св. Елена в нестинарството, известно в Странджа. (*Арнаудов, М.* Студии върху българските обреди и легенди. Ч. I-II. С., 1924). На 21 май някои жители на селата Българи, Кости, Бродилово, Граматиково танцуват върху жар, държейки в ръце иконата на св. Константин и Елена. Танцуващите, наричайки се „нестинари", „виждат" пред себе си св. Константин и/или св. Елена, които се движат пред тях върху жарта или я поливат с вода. Съгласно легендите от този район Бог избира св. Константин в качеството му на помощник в „изпитанието с огън". „Нестинарската" хипотеза на св. Константин отразява дълбочинните представи за природата на царуването, за исконните функции на царя като върховен жрец и управник, който обезпечава плодородието на своята земя.

54. Български народни песни собрани од братя *Миладиновци* Димитрия и Константина, с. 29; *Качановский, В.* Сборник западно-болгарских песен, 41-42; СбНУ, кн. 1, № 4; кн. 3, с. 38; кн. 10, зап. 3; кн. 27, зап. 211; *Кауфман, Н.* Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР, зап. 1460.

55. *Аверинцев, С.* Авраам. – В: Мифы народов мира. Т. I, М., 1980, с. 28.

56. *Аверинцев, С.* Цит. съч., с. 26.

57. *Frye, N.* The Grate Code. Harvest/SPJ book, 1983. Бълг. превод: *Фрай, Н.* Великият код. С., 1993.

58. *Селищев, А. М.* Полог и его болгарское население, с. 207.

ПРИЛОЖЕНИЯ

РАЗДЕЛ ПЪРВИ

I. Първа редакция на Аврамовия цикъл. Текстът се публикува по препис в ръкопис № 100 от сбирката на Р. Груич, МСПЦ – Белград, сборник, писан от етрополския книжовник йеромонах Даниил в 1628 г. (*Милтенова, А.* Сборник със смесено съдържание, дело на етрополския книжовник йеромонах Даниил. – Старобългарска литература, 9, 1986, 114-125). Текстът не е издаван досега.)

Текстът се предава максимално близо до оригинала, като надредните букви се свалят в наклонени скоби //. Съкращенията не се разгръзват. Грешките се поправят или се отбелязват със /sic/. Въвежда се съвременна пунктуация (запетаи, точки, главни букви за собствените и географските имена, кавички и за пряката реч) за улеснение при ползването на текста.

СЛОВО О ПРАВЕДНАГО АВРААМА

Авраам роди се въ три тысѧщное и т҃ лѣ/т/ по Адамѣ. Бѣше во Авраа/м/ единш/г/ вѣрующаго въ идолы сн҃ъ Фарш/о/. Б҃/тц҃ъ же его дѣлаше идолы и наричаше имъ имена. Авраам же хож/д/аше и продаваше тѣ/х/. Въ единь дн҃ь нощи въздеже Авраа/м/ и видѣ звѣз/д/и на нб҃ѣ/х/ и въса вжїа въложи въ ср/д/ци свое/м/, и р/ч҃е/: „Б҃ велїе чюдо, сїи вози не сътворише нб҃о и землю. Вѣсть бы҃, мы людїе безумнѣ есмы, поне/ж/ не вѣрзем въ сътворшаго нб҃о и землю, нъ вѣрземь въ каль и въ мѣдь и въ дрѣвїе. Се виж/д/ѧ азь и разумѣю, ако велеи ѥ/с/ бы҃ сътворивъıи нб҃о и землю и въса въселюннаа."

Къ единь же дн҃ь дѣлаше ш/тц҃ь его богъı, Авраамъ же р/ч҃е/: „Сътвори ластїе." Авраам же възе/м/ грънць и сътвори дїаконїю и постави при огни врѣщи. Постави же и единого ш/т/ бг҃овь при огнѣ ако да пазить грънець да не искѵпить. И р/ч҃е/ емѹ: „Яще тъı еси бы҃, оупази грънець ш/т/ огня и себѣ." И възгорѣ се огнь велми и грънъць искъıпѣ и богъ глава огорѣ. И въниде Авраа/м/ видѣ и насмѣа се велми. И р/ч҃е/ о/тц҃ѧ своемѹ: „Б҃/т/че, сїи вози недовръı сѫ/т/. Постави/х/ его пазити грьне/м/ ш/т/ огня, он же са/м/ себѣ не може опазити, на/с/ како могѫ/т/ оупазити." И опечалив се ш/тц҃ь его и р/ч҃е/: „Мои сн҃ь полѫдѣль ѥ/с/, или въ нѣщю въпаль ѥ/с/."

Пакъı въстав Авраамь и възе/т/ вогъı, и въложи на wсле, и понесе ихъ въ гра/д/ продавати. Видѣв же каль великь и р/ч҃е/ боговш/м/: „Къı бзи есте, съблюдѣте осле да не оуглъбне/т/ ва/с/ ради." И въльзе осле и потьнѫ въ кальѣ. Авраа/м/ р/ч/е/: „Яще въсте въı добръı бзи бъıли, не въсте оуглъбнѫли въ кальѣ. Къı бзи злъı есте, ала зло хощете и патити." И възе/т/ ихъ и извъı и/х/. И възврати се къ оц҃ѹ своемѹ и р/ч/е/: „Оч҃е, въ истинѹ въси вози злъı сѫть, и въı есте вѣрзющеи въ ниıх." Тог/д/а ш/т/ц҃ь его връже ножь на нь. Авраа/м/ ш/т/ вѣже на странѹ. И възведи оумш/м/ свои/м/.

Авраам же повѣже въ землю Месопотамїискѹ. И не знаше поу/т/ камо ити въ землю Халдеискѹю. Тог/д/а приїинде архаг҃гль Оуриль и въı/с/ ако единь пѫтьника. И р/ч/е Авраа/м/ къ архаг҃глѹ: „Повѣж/д/ь ми, брате, ш/т/ коудѣ еси и камо идеши." Аг҃гль же р/ч/е: „Идѹ въ землю Халдеискѹю." Авраам же р/ч/е: „Идѹ и азь с тобою." И р/ч/е емѹ аг҃гль: „Греди, брате." И видѣ Авраа/м/ орла сѣдеща велика зѣло, чрьна старшна, покъıвающа главою и зїающь на Авраама. Авраамь мимо шъ/д/ оубоа се. И р/ч/е ничто/ж/. И р/ч/е емѹ аг҃гль: „Гли все и наоучи его въсе бж/с/тво." И каза емѹ: „Орель тъи врагъ вѣ и хотѣше тебѣ вратити." И тѹ прѣвъı/с/ Авраамь .П. лѣ/т/. И тѹ приїинде ш/т/ц҃ь его и Лотъ сн҃ь брата его. И тѹ поетъ Авраамь Сарры женѹ свою. И тѹ оумрѣ/т/ ш/т/ц҃ь его.

Тѹ приїинде аг҃гль г҃нь къ Авраамѹ и р/ч/е емѹ: „Изъıди ш/т/ землю тѹ и въниди въ землю Халдеи, тѹ во р/ч/е г҃ь тебѣ жити." Бъста Авраа/м/ съ Сарроѭ женоѭ своеѭ и съ сн҃о/м/ брата его Лотомъ и въниде въ землю Халдеискѹю. И р/ч/е Авраамь къ Сарѣ женѣ своеи: „Слъıши, Сарро, тъı великѹ лѣпотѹ имаши, аз же великѹ грѣдо/с/, да аще кто те въпрашаетъ, не рѣци ако жена моа еси тъı, хоте/т/ во тебе ради мене оувъıти. Нъ рѣци ако бра/т/ ми ѥ/с/." И повѣдаи ц҃рь Хъıттею и рѣше ако прїинде чл҃кь ш/т/ земли Ханаанскъıе жена съ брато/м/ свои/м/. И призва Авраама и Сарры. И р/ч҃е/ Авраамѹ: „Что ѥ/с/ тебе жена сїа." Сарра же р/ч҃е/: „Бра/т/ ми ѥ/с/." Ц҃рь же повелѣ дати имь храньь. Въ единь ве/ч/рь повелѣ привести къ себѣ. И егда приїинде Сарра в полатъı, тог/д/а ваки се аг҃гль Михаи/л/ дръже мъ/ч/ въ роукѣ своею и съ страхо/м/ велїемь р/ч҃/е и запрѣти емѹ: „Ц҃рь Хиттею, аще прикоснеши се къ праведноi женѣ сеи, чю/д/но патиши и въсь до/м/ твои." Тог/д/а ц҃рь р/ч/е велїе/м/ гласw/м/: „Възвратите женѹ въспе/т/ да не погъıбнѹ азь съ домw/м/ мои/м/." И възврати се Сарра къ Авраамѹ. Ц҃рь же Хъıттеи съ страхо/м/ велїе/м/ воледоваше дондеже свѣ/т/ въсїа. И повелѣ привести и/х/ съ страхо/м/. И въпрашаше и/х/ г҃ле: „Повѣж/д/ь мнѣ, чл҃че, что ти ѥ/с/ жена сїа." Авраам же р/ч҃е/: „Жена ми ѥ/с/." Ц҃рь рече: „Коего ба҃ славиши." Авраа/м/ р/ч҃е/: „Єдинь бы҃ ѥ/с/ съ̀творивъıи нб҃о и землю." Ц҃рь же р/ч/е/: „Къ истинѹ великь бъ҃ ѥ/с/ твои вь." И р/ч/е/: „Повѣж/д/ ми како може зрѣти его." Авраам же р/ч҃е/: „Господине, неви/д/мь ѥ/с/ бы҃ мои." Ц҃рь же р/ч҃е/: емѹ: „Что тако глеши, азь твоего ба҃ видѣхъ ако ратника соуща съ мече/м/ стоюща къ мнѣ, страшно г҃лаше къ мнѣ." Авраам же р/ч҃е/ емѹ: „То сѫ/т/ слоугъı ба҃ моего." Ц҃рь же Хиттеи р/ч҃е/: „Къ истинѹ великь бъ҃ твои. Приведи и менѣ къ нюмѹ. И азь вѣрою бѹ҃ твоемѹ. И тъı вѣди де/с/тникь домѹ моемѹ." И повелѣ ц҃рь дати емѹ нлѣкни миwга, скоти, злато и сребро. И сътвори Авраама дрѹга и оучителя себѣ. Бѹ҃ же слава въса сътворшомѹ въ вѣкъı. Яминь.

СЛОВО КАКО ОУЧАШЕ САРРА МѪЖА СВОЄ/Г/ АВРААМ/Я/

Р҃ч/е Сарра къ Авраамѹ моужѹ своемѹ: „Азь сѫстара/х/ се безчедна. Поими рабѹ нашѹ Агарѹ, еда како сътвориши плодь, да вѣдеть наслѣдникь домѹ твоемѹ." И не хотѣше Авраамь донде/ж/ не въпроси Мелхъıсе/д/ка. И р҃ч/е емѹ Мелхъıсе/дкъ: „Сътвори ако же г҃ле/т/ ти жена твоа, азъ г҃лю тебѣ. Виж/д/ѧ дѣ чедѣ хощеши сътворити."

И приконсѹ се Авраамь къ Агарѣ и сътвори сн҃а Измаила. И принесе его къ Мелхъıсе/д/кѹ и бл҃ви его Мелхъıсе/д/кь. Слъıшахѹ гла/с/ съ нб҃сь г҃лаше: „Авраамe, Авраамe, бл҃с/влю те въ вѣкъı бл/с/вленїемь." И бл҃с/ви Мелхъıседекь отроче. И

ѡ/т/несе Авраа/м/ отроче въ до/м/ свои. И прослави ба.

Пото/м/ повѣда Сарра Аврааму и р/ч/е ему: „Слъши, отроче въ оутробѣ моеи ю/с/.“ И родившу се Исааку. Ѡ/т/ .з. лѣ/т/ играше Исакъ съ брато/м/ свои/м/ Измаилѡ/м/. Бѣаше же Изма/и/л Исаака. Въскрѣѣ Сарра велико и р/ч/е къ Аврааму: „Ѡ/т/жени жену съ чедѡ/м/ свои/м/.“ Авраамъ не хотѣше. Сарра глаше въсегда плачюци: „Ѡ/т/жени жену, не имать чести съ чедо/м/ моимь бъти.“ Авраамъ ста на молитвѣ къ гу глю. Гла ему гь: „Что ти глю/т/ Сарра, сътвори. Азъ сѣмѥ твое не погоубю, нъ оумножу сѣмѥ твое тако тако звѣзд/ы небесныѥ и тако пѣскъ въскрай мора, и бл/с/венїѥ пріимуть въ вѣкы.“ Въземъ Авраа/м/ водъı много и хлѣбы. И поетъ Агарѣ и сна ею Измаила, и заведе и/х/ въ пустыню. Егда съвръши се вода въжеж/д/а отроче и пріиде на съмрьть ѡ/т/ жеж/д/у. Агара заиде въ пустыно тако да не зри/т/ съмрьть отрочетъ. Агъгль же гнь р/ч/е ѥи: „Възми отроче и поиди, азъ повѣ/м/ тебѣ вждъı.“ И възе/т/ Агара отроче и обрѣте вждъ, и ове/с/ли се сѣло. И р/ч/е агъгль къ Агарѣ: „Поими отроче себе моужа, и оумножу сѣмѥ ваше и сѣмѥ Авраамлѥ, и боудь пло/д/ твои силнѣише паче въсѣ/х/ ѡш/д/вь. И нарекѫт се измаилтѣне, татаре и агарѣне, и саракине, и аравїи, понеже оумножѫт се въ Аравїйскои горѣ.“

СЛОВО Ѡ ИСАЯ

Тако въсхрани Авраамъ Исаака сна своего. нѵ. лѣ/т/. И р/ч/е гь Аврааму: „Поими сна своего Исаака, и заколи того, и сътвори жрътвѫ бу небѣому.“ И поетъ Авраамъ два раба и сна своего Исаака. И възъиде на мѣсто идеже р/ч/е ему бъ. Видѣ Авраам мѣсто издале, и рабома своима р/ч/е: „Сѣдите зде и съ ослете. Аз же съ Исаакѡ/м/ вижд/у мѣсто и гду нѣкаа.“ Възе/т/ огнь и ножь въ роуцѣ своеи. И р/ч/е Исаакъ: „Ѡче, где идемь.“ Авраамъ р/ч/е сну: „Жертвѫ да сътворимь бу.“ Исаак р/ч/е: „Ѡче, где овче.“ Авраа/м/ р/ч/е: „Да/с/ бъ, чедо.“ И пріиде на мѣсто зовемо Крании камъı, и сътвори огнь. И р/ч/е Исаакъ: „Ѡче, где овче, оуже огнь доспѣль ю/с/.“ Р/ч/е Авраамъ: „Бъ ви/д/ть овче.“ И пріемь Исаака и ножь и поведе его. Исаак же видѣ и позна. И р/ч/е: „Ѡче, оче, свежи роуцѣ мои и ногѣ мои, да не поколѣбля се и оубю тебѣ, и грѣ/х/ пріимь о то/м/, понеже въсакъ мрьтвъ заклан колѣблѥт се не видещи.“ И свеза Авраа/м/ роуцѣ его и нѡгѣ, и принесе ножь къ грьтану его. Агъгль же господнь възва Авраама гласѡ/м/ веліемь и р/ч/е: „Авраме, Авраме, не сътвори отроче ту ничтоже сну своему Исаакѫ.“ И показа ему агъгль овень въ садѣ савековѣ. Садокъ наричет се ловода. И възеть Авраамъ овче и сътвори жрътвѫ бу.

И възврати се Авраамъ и видѣ его раба ею же нѣкше ѡ/т/ землю Халдеискую, ѡ/т/коудѫ вѣше и Сарра мти Исаакова, и р/ч/е ему: „Тъı иди и обрещи жену сну своему.“ И р/ч/е ему Авраамъ: „Се посилаю тебѣ тако да тъı поидеши и обрещеши жену сну моему.“ И въставъ Оудреи и къниде въ землю Халдеискую. И рече: „Ѡ великое чюдо, како азъ обрещ жену гну моему.“ И пріиде Оудреи на источникъ. И видѣ отроковице гредѫще почръпстїи водѫ. И р/ч/е къ нимь: „Коа ѡ/т/ ва/с/ хощет ми дати вждъ.“ Єдина же ѡ/т/ нъı/х/ рече име еи Ревека: „Азъ дамь тебѣ вждъı и скотъı твое напою.“ Оудреи р/ч/е къ Ревецѣ: „Єсть ли прилежно мѣ овлещи въ домь оца твоего.“ И р/ч/е Ревека: „Има/т/ и тебѣ мѣсто и ското/м/ твои/м/ и снѣдь и въсе.“ И къниде Оудреи къ до/м/ ѡ/т/ца Ревекъина. Поставише

трапезѫ Оудрею ласти. И р/ч/е Оудреи: „Не ластиа ради хож/д/ѫ азъ, нъ да скажѫ въсѣ. Азъ хож/д/ѫ искати жену своюему господину.“ И исповѣда и/м/ въсѫ истину. И на оутріа поемь Оудреи Ревеку съ откорцъı (sic) и скотъı, и приведе ю въ до/м/ Авраамовъ. Исаакъ же съ инѣми дѣти играше на поли. И срѣте его Ревека и поклони се ему. Поеста и/х/ и въведоста къ Аврааму. И бл/с/ви ихъ Авраамъ. И родиста два сна, Исава и Іакова. И Исаавъ сѣдѣше на трапезѣ близь оца своего Исаака.

Бѣше во скоупость хлѣбна, и Исаакъ дѣлѣше хлѣбъı. Исаавъ мало вѣ еже даваше ему ѡ/т/ца его. Іаков же стра/д/ше и даваше во ѡ/т/ своего дѣла братѫ своему Исаавѫ. Къ единь дньр/ч/е Іаковъ братѫ свему Исаавѫ: „Сико не подобаеть азъ долѫ есмь, а тъı горѣ. Нъ аще хощеши да въсегда дава/м/ тебе, сѣди тъı долѫ, а азъ горѣ, да дава/м/ тебѣ ѡ/т/ горѫ долѣ, тако же пѡ/д/вае/т/, понеже не пѡ/д/ваеть ѡ/т/ долѫ горѣ подати.“ Також/д/е Исаавъ лакомство/м/ изгѫбивъ себѣ чъсть, и себѣ изгоуби. Бу же нашему слава въ вѣкы, аминь.

СЛОВО Ѡ СТѢИ ТР/О/ИЦИ

Авраамъ имѣше въ ср/д/ци свое/м/ гостолюбїе и не хотѣше ласти хлѣбъ въ домѫ своемь донелиже не пріидѣше ему гость въ домь его. Тог/д/а дїаволь затвори въсе поутъı своею зловою, да не пріидеть гость въ до/м/ его. Авраам ж/е/ исхож/д/аше рано и гледаше по въсе поутъı, еда въı кого призваль въ до/м/ свои, да и онь съмѣсть хлѣбъ; не посилаше ѡ/т/ рабъ никоего тако да не потають нѣкаіе. И въı/с/ алчень .г. днїи. И тако видѣ гь прав/д/ѫ ср/д/ца его, пріиде стаа тр/о/ица, ѡ/т/ца и снъ и стъıи дхъ. Образо/м/ юношъскъı/м/ въıхѫ .г. мужїе тако и пътницъı. И видѣвъ тѣ/х/ Авраамъ и възр/д/оува се велми и рече: „Приходе/т/ и мнѣ гостїе мои, и хощѫ во азъ повеселити се въ домѫ мое/м/.“ И срѣте и/х/ и поклони се имь. И р/ч/е имъ: „Миръ вамъ, братїе.“ Ѡни же також/д/е къ нѥму рѣше. И р/ч/е къ ни/м/: „Пріидѣ/м/ въ до/м/ мои.“ И рѣше ему шнїи: „Не можеме пріити, поне/ж/ връзѫ работѫ имамъı.“ Авраам же поклонив се р/ч/е: „Пріидѣте къ мнѣ, ѡ дроуѕїи, аще любите ба вашего.“ Ѡни же рѣше: „Не пріиде/м, пѫ/т/ нашь връзь е/с/.“ Авраамъ поклонив се имь съ слъзами р/ч/е: „Оуслъшите мое млѥнїе и пріидѣмь въ до/м/ мои, да и азъ ва/с/ ради снѣмь хлѣбъ въ домѫ мое/м/, понѥже вел/и/ко есмь алчень, дхъ мои въ мнѣ омалѣль ю/с/.“

Тог/д/а пріидохѫ къ нѥму въ домь его. Ср/д/це же его оледѣло вѣ алчюще и ѕъıкъ его жеж/д/ею. Сарра поклони се имь. Авраамъ посла привести юнче тъчно и оупитѣно, сътворити снѣд/д/. И р/ч/е Авраа/м/ Сарѣ и пріеть водѫ и оумъı и нѡгѣ и/х/. Осѣзавши Сарра ногѣ и/х/ и възчюди се велми и р/ч/е: „Ѡ дивное чюдо, ѡ/т/ юности мое не видѣ/х/ никог/д/а таковою плъ/т/, мнѡгѣ/м/ бо мъıмоходещїи/м/ оумъı/х/ нѡгѣ, тако безплътнъı соу/т/ сїи. Азъ осеза/х/ ихъ, а шни из роукѫ ми исхож/д/аахѫ.“ Сѣдше на трапезѫ и снѣдше юнца въспъıтѣна. И рѣше къ Аврааму: „Где сѫ/т/ чеда твоа.“ Авраам же р/ч/е: „Не даль ю/с/ мнѣ гъ чеда имѣти.“ Рѣше же ему: „Ѡ/т/сели бѫ/д/ть чеда оу тебѣ до днюшнаго дне.“ Сарра насмїа се и р/ч/е: „Моужь мои прѣстарѣль ю/с/ и азъ стара есмь, то како рож/д/ѫ сна.“ И не вѣрова то/г/. Рѣше же шни къ Аврааму: „Почто насмїа се жена твоа, мъı истиннъıе рѣчъı глю/м/ тебѣ. Роди сна и наре/ч/ши име ему Исаакъ.“ Егда же повелѣше възд/вигнути трапезѫ, тог/д/а мти юнцѫ пріиде ръıкающи искѫщи чедо свое. Въз/д/вигшим се имь видѣше телца съсѫща мтерь свою. Видевъ

то Авраамъ приникъ на землю и не слѣкаше зрѣти.

Моужїе послѣдоваше въ пѫ/т/. Въспѣта ихъ Авраамъ и рече: „Кто есте къ калю ли идете.“ И рⷣ҃ч/е гъ: „Не съкрꙑно ѡ/т/ Авраама възлюбленнаго сн.“ И рⷣ҃ч/е емѫ: „Идѫ въ Содо/м/ и Гомѡрь. Отегчаше бо грѣхꙑ мнѡгꙑми, да въздѣ/м/ имь противѫ ср/д/ца и/х/.“ Авраамъ поклонив се рⷣ҃ч/е: „Ги, почто не сѣдиши имь.“ И пакꙑ рⷣ҃ч/е: „Гⷭ҃и, аще ѥ/с/ .н. праведникъ погꙋбиши ли и/х/.“ И рече гⷭ҃ъ: „За .н. праведникъ не погꙋблю въ/с/ гра/д/; аще ѥ/с/ и .м. не погꙋблю градь; и за .м. вернꙑ/х/ не погꙋблю гра/д/; и за .к. вѣрнꙑ/х/ не погоꙋблю гра/д/; и за .і. довръ/х/ не погоꙋблю; и за .є. вѣрнꙑ/х/ не погꙋблю.“

И въсврати се Авраа/м/ въ домь свои. Мѫжїе же вънидохѫ въ Содо/м/ и Гомѡрь. И вънидоше въ домь Лотовь. И прїидохѫ содомлане и просѣхѫ моужїе на блѫ/д/. Лот же не даваше и/х/. Они во сѫкрепляюще се хотѣхѫ и/х/ възети. Лоть кь нимь гⷣ҃лаше: „Помѣкте дъщере мое и сътворите еже хощете, а моужїе си оставите.“ Они же хотѣхѫ домь его разорити. И ѡ/т/кръзе имь Лоть тако/ж/ рⷣ҃ч/е гⷭ҃ъ; хотѣхѫ прїети и/х/, гⷭ҃ъ же поусти пламень и погасть и/х огнь. Ло/т/ видѣвь, паде на нѡгꙑ и/х/ и рⷣ҃ч/е: „Гⷭ҃и, кто есте вꙑ.“ Гⷭ҃ъ же гⷣ҃ла кь Лоту: „Пони въсе имѣнїе свое и възꙑди на горꙋ Сигорь, ѥ/с/ бо погꙋбѣль градꙋ семꙋ за безаконїа и/х/. И никто же да не възритъ ѡ/т/ ва/с/ назадь.“ И поѥ/т/ Лоть женꙋ свою и двѣ дъщери своѥ, и хлѣ/в/ и вино съ собою. И възꙑде на горꙋ Сигорь. И пусти въ нбсь огнь съ смолою и лоѥ/м/, и възвръ землꙗ огнѥ/м/ въ градꙋ. Ег/д/а же слꙑша жена Лотова млъвꙋ въ градѣ, обрати се въспѥ/т/ и сътвори се стлъпь слань. И видѣвь Лоть съ страхѡ/м/, въниде въ Сигорь.

Дъщере же Лотовꙑ рѣше другꙋ кь дроугѣ: „Что сътвори/м/ въ/с/ свѣ/т/ погꙋбѥ и на/с/ остави гⷭ҃ъ како да напльнит се свѣ/т/ ѡ/т/ плода нѣшего.“ Мнѣхѫ бо въ/с/ свѣ/т/ погꙋбль ѥ/с/. И възѣмше вино и опоише ѻ҃ца своего, и рѣше емꙋ просто тако. И въставь и прикоснꙋ се дъщери своеи пръвои и пакꙑ къ другои. И въꙑ/с/ са/м/ себе зетъ и тестъ. И на ꙋ/т/рїа видѣ и разꙋмѣ како сътвори, и възꙑпи гласѡ/м/ келїе/м/ плаче и рꙑдае, бїе пръси свое. И прїиде кь Авраамꙋ и исповѣда се емꙋ. Авраам же въскрꙑлѣ и рⷣ҃ч/е: „Ѡ горе тебѣ сн҃ Лоте.“ Рⷣ҃ч/е емꙋ Лотъ: „Ѣда како имаше заповѣди дати мнѣ да се измꙋчи/м/ за грѣсе/х/ мои/х/ си/х/.“ Авраам же р/ч/е: „Сн҃ꙋ, каковꙋ работꙋ хощеш, где ли таково покаанїе противꙋ таковомꙋ грѣхꙋ.“ Авраамъ помꙑсли въ ср/д/ци своемь како да погꙋбитъ его. И рⷣ҃ч/е емꙋ: „Иди въ Илои рѣкꙋ и принеси ми вѣлѣгь.“ Рⷣ҃ч/е бо Авраамъ в ср/д/ци и въ оумѣ своемь: „Въ Илои рѣцѣ тамо ѥ/с/ горка съмрѣтъ, тамо бо ср/т/ лютꙑми звѣрїе и хотетъ его изѣсти, или хощетъ лютою съмрѣтїю оумрѣти.“

И иде Лотъ въ Илои рѣкꙋ и принесе три главнꙑ ѡ/т/ огня; егда сказа архаггль Михаиль дрѣво Ситꙋ, складе огнь и сътвори полѣнь ѻ҃цꙋ своемꙋ Ѧдамꙋ. И ѡ/т/ то/г/ дрѣва сътвори Авраамъ огнь егда хотѣше заклати сн҃а своего Исаака. Ѩко видѣ Авраамъ принесша ѡ/т/ огня неоугасающаго, възе/т/ Авраамъ главнꙑ и иде въ пусто мѣсто зовемое Соухꙑи камꙑкъ и посади и/х/. И рⷣ҃ч/е емꙋ: „Носи водꙋ и поливаи главнꙑ сїе. И егда главне принꙗт се и процвѣтꙋт, и плѡ/д/ сътворе/т/, тог/д/а процѣнїе полоучиши ѡ/т/ ѻ҃а.“ Къ ср/д/ци свое/м/ гⷣ҃лаше Авраа/м/: „Како глав/н/ꙑ да прїꙗмꙋт се и процвѣтꙋтъ.“ Идеже главнꙑ посаж/д/енꙑ вѣхѫ вѣше во рѣка Іѡрданскаа далече .к. милен мѣста. И ѡ/т/амо възꙑмаше водꙋ Ло/т/ и ношаше и поливаше главнꙑ плачещи. И егда въше .г. м/с/ци прїиде кь Авраамꙋ и рⷣ҃ч/е: „Ѻ҃че, порастохѫ главнꙑ, нъ не цъвтꙋтъ.“ И

рⷣ҃ч/е емꙋ Авраамъ: „Егда процъвтꙋ/т/ и родитъ, тог/д/а и тꙑ вѣдеши процѣнь ѡ/т/ грѣ/х/.“ И пакꙑ полива ихъ другꙑе три мⷣ҃с/це. И възе/т/ окоци ѡ/т/ тѣхъ дрѣвь и принесе кь Авраамꙋ. И рⷣ҃ч/е: „Ѻ҃че, процвѣтоше и родише и се принесо/х/ плѡ/д/ ихъ.“ Въставь Авраамъ и иде и видѣ дрѣво при земли разно израсло и пакꙑ въ едино съплетеше се, и пакꙑ кь врѣхѫ разно извитїе различно листїемь певгꙑ, и кѣдрь и кꙋпарись. Видѣвь Авраамъ прїиде въ до/м/ свои радꙋе се, и славе ѻ҃а. Егда прїиде въ до/м/ свои оврѣте родивша се Исаака. И рⷣ҃ч/е Авраа/м/: „Слава тебѣ вл/д/ко, ѩко дал ми еси свѣ/т/ видѣти ѡ/т/ оутровꙑ моее, и дал ми еси ѡ/т/ въсако/м/ грѣшницѣ каюцим се разоумѣти [и овреще/т/ влⷣ҃тъ, въ славꙋ и прославленїе гⷣ҃а ѻ҃а нашего.“ Тог/д/а гла/с/ съ нб҃/с/ь прїиде гⷣ҃ле: „Авраме, блⷣ҃с/вень еси въ вѣки.“ По чиноу Мелхиседекꙋ въставь Авраамъ поетъ отроче и вънидe въ горꙋ кь Мелиxиседекꙋ. И рⷣ҃ч/е емꙋ: „Блⷣ҃с/ви отроче се.“ Мелхиседе/к/ вл/с/ви Авраама и сътвори его патриарха. Авраамъ блⷣ҃с/ви Мелхиседека и сътвори его ерея. И оба блⷣ҃с/виста Исаака. И оуслишаста гла/с/ съ нб҃/с/ь гⷣ҃лющь: „Блⷣ҃с/вено сѣме Авраамлее вь/д/ть въ вѣкии, и ꙁмножет се сѣмѣ его ѩко звѣзд/и нб҃/с/нꙑе.“ Кѫ наше/мꙋ/ сла/в/ въ вѣки. Ѧм/инь/.]*

II. Из втора редакция на Авраамовия цикъл. Публикуват се текстове от ръкопис № 13.2.25, сб. на А. И. Яцимирски, БАН – Санкт Петербург, от XVI в., молдавски по произход, възхождащ към среднобългарски оригинал. Преписите се пибликуват за пръв път.

ИСПРѦЕЛЕНІЄ Ѡ СѦРРѢ

Сарра бѣ двца имѧщи великѫ мѣпотоѫ и мждро/с/ и хрълш/с/. И рⷣ҃ч/е: „Гⷭ҃и бⷪ҃ъселенѣи, егда даль еси мнѣ мнѣ въсѣ доврая, азь мѫжѫ не поимѫ, дондеже ми тꙑ припоустиши.“ И храняше двѣство свое. Ѧгⷣ҃гль же гⷭ҃нь прїиде къ неи въ сънѣ нощїѫ и рⷣ҃ч/е: „На ꙋ/т/рїа изъиди съ скѫделнико/м/ почрѣпсти водѫ. И стои тоу на пѫти, дондеше оꙋзриши чѣвка дрѫхла и грѣда. И призови его „Авраме“, и не оужаси сѧ его, нѫ прїими и. Тебѣ бо рⷣ҃ч/е гⷭ҃ъ съ Авраамо/м/ въ цⷬ҃с/тво нб҃/с/ное вънити.“ На ꙋ/т/рїе изъиде Сарра идеже рⷣ҃ч/е еи ангⷣ҃гль. И видѣ чѣка грѫдѫща развѣ въсего свѣта грѣдѣниша. И рⷣ҃ч/е: „Сарро, даж/д/ь ми водѫ пити.“ Она же поемше Авраама въ своа си. И прѣвъ/с/ тоу и. мⷣ҃с/ць. И въставше поидошѫ въ Месопотамїѫ.

Грѫдѫще/м/ же рⷣ҃е/ч/ къ неи Авраамь: „Не ръци мѫ/ж/ ми ѥ/с/, понеже хощѫ/т/ мене тебе ра/д/ оубити. Нѫ ръци вра/т/ ми ѥ/с/.“ И тако вънидошѫ въ Месопотамїѫ. И сѣдоста въскраи града по/д/ стрѣхѫ. И видѣ и/х/ единь штрочиц Хеттеа цⷬ҃рѣ. И повѣда црю рекь: „Єдинь чѣкь евреанинь прїиде ѡ/т/ земля Хеттеа цⷬ҃рѣ. И повѣда црю рекь: „Єдинь чѣкь евреанинь прїиде ѡ/т/ земля Хаанскаѫ и има/т/ сестрѫ прѣкраснѫ.“ Цⷬ҃рь же прогазди сѧ и видѣ еѫ. И повелѣ шлѣти ѫ въ вани. Егда въꙑ/с/ ве/ч/рь повелѣ привести еѫ. Ег/д/а пристѫпи Сарра къ цⷬ҃рю, тог/д/а архаггль Михаил, ѩви сѧ страшень, нагь ме/ч/ ѩко ратникь дръжѫ. Страшень гла/с/ рⷣ҃ч/е къ цⷬ҃рю: „Не прикосни сѧ женѣ праве/д/ничїи, зл҃ѣ и тако съ градѡ/м/ свои/м/ погꙋбль еси, и тако въсѣ полата въ странѫ се сѧ.“

---

* Текстът в квадратни скоби е от преписа в ркп. № 149 НБ – Виена, XVI в., тъй като текстът в сб. № 100 е без край.

цр҃ь кликнѫ: „Къзвратите женѫ, ѫже погыбо/х/.“ Ег/д/а възврати сѧ Сарра, тог/д/а прѣста трепе/т/. На ѫ/т/рїа же призва цр҃ь Авраама и Сарръ и въпроси и/х/ и рече: „Что ти е/с/ жена сїѧ. Авраамь р҃ч/е: „Ги жена ми е/с/.“ „Коего ба славите.“ Авраамь р҃ч/е: „Единого ба славлѧ еже сътвори нбо и землѧ.“ Цр҃ь р҃ч/е: „Келеи бъ твои е/с/. Стра/х/ великь мене одръжитъ.“ Авраамь р҃ч/е: (sic!) „Страшенъ мнѣ іави сѧ іако ратникъ прїиде на мѧ съ орѫжїе/м/. Късѣ землѣ трепетомь одръжима вѣ.“ Авра/м/ р҃ч/е: „Ги, мои бъ невидимь е/с/, а егоже еси видѣль слоугa емоу е/с/.“ Цр҃ь р҃ч/е: „Въ истинѫ великь бъ твои. Приведи и мене къ немѹ.“ И прѣда/с/ емѹ весь дш/м/ свои, и десатковаше дш/м/ цр҃евь. И въ/с/ гнь домоу цр҃ѹ. Бо҃у нашемѹ слава въ вѣкъı ами/н/.

Ѡ ИСМАИЛѢ

Егда роди сѧ Исаак Исмаиль лазѣше. И шба растѣста. Егда израстоста, Исмаиль бїаше Исаака. Видѣ Сарра и растръзаше сѧ жалостїѧ. И рече: „Живь бъ мои, сїе не бѫдеть да рабь бїеть гна своего, нѫ еж/д/ени рабѫ съ сншм/м/ еѫ.“ Авраамь не хотѣше. Сарра же въпѫ плачеше скръвно, не хотѣше жити. Дондеше прїиде аггль къ Аврааму и р҃ч/е: „Иж/д/ени рабѫ, іако же ти гле/т/ Сарра.“ Авраамь възем, .л. камили и наложи на ни/х/ брашно и водѫ, Агарѫ съ сномь еѫ. И ш/т/несе и/х/ въ поустыня въ Синаискѫ горѫ. Бѣше далече ш/т/ мира .ѳ. днїи. И тоу остави и/х/. И тоу прѣвъıкаше Агара съ чѧдомь свои/м/. Ег/д/а съвръшишѫ .а. лѣто, недоста и/м/ вода и не имѣшѫ что пити. Искаше Агара водѫ да принесеть чѧдѹ своемѹ. И шбъıде въсѧ горъı и доловъı, и не шбрѣте водъı. Ег/д/а прїиде видѣ чадо свое оумирающе везводїемь и не тръпяще зрѣти оумирающе заиде да не оузрить како хощеть оумрѣти. И видѣ влажѫ зе/м/ля по/д/ дрѣвш/м/, велми плачѫщи и рꙑдающи копаше. И шбрѣте три лъжицѫ водѫ, и раскопа волше, и принесе чѧдѹ своемѹ мало водъı. И шбрѣте е елма живо, и да/с/ емоу водѫ и оживе. Ѡ/т/несе идеже вѣ вода, и обрѣте болшѫ водѫ. И тоу живѣста късегда. И звѣрїе и късѣ вещи приходѣста на водѫ. Агара же оучаще сна своего Исмаилѣ и ꙗше птицѧ и звѣра кои/х/ можаше. Егда бъı/с/ има .ѳ. лѣ/т/, Исмаиль рече къ мтри своеи: „Повѣжж/д/ ми мти моа, что съвѣмь еже тако живе/м/.“ Агара же исповѣда емоу въсе. И тако съмѣси съ ни/м/ и роди нз. дѣтеи. И тако повелѣ да поимѫ/т/ сѣмѧ ѥ много жень и да ѕмножѫт сѧ, да повѣда/т/ сѣмѧ Авраамлее. И ш/т/ ни/х/ зачаѫ /с/ погани лзъıци въси: тврци, татаре, аравите, саракине; ти наричат сѧ къси Исмаильтѣне.

III. Втора редакция на апокрифа за смъртта на Авраам. Текстът се публикува по препис в ръкопис № 109, XV в. от ман. „Св. Павел“ на Атон (*Лавров, П.А.* Апокрифические тексты. – СОРЯС, 67, № 3, 1899, 78-81.)

Ѡ СМ҃РТИ ЯВРАѦМОВѢ ꙗКО ПРИЇДЕ ЯХ҃/Г/ЛЬ МИХАИЛ КЬ ЯВРАѦМОУ. КА҃/С/ЕИ О҃ЧЕ

Ег/д/а посла гь а҃рха Михаила кь Авраамоу гл҃ю: „Приди въ домь Авраамовь, с радостию и лвовию приими дхъ възлюбленнаго госта моего Авраама.“ Ар҃хгль сьниде въ по/д/горие и сѣ/д/ іако едінь поутни/к/ иде/ж/ вѣше Авраамь оу [в]ра/т/ и свои/х/. Бѣше /ж/ Авраамь алчь/н/, поне/ж/ шбї[чаи] имаше [вьсег/д/а]* не гадѣше аще госта не имаше. И видѣ аха Михаила іако поутника сѣдеща. И приде к немоу Авраамь и въпроси его: „Ѡ брате, ш/т/коуда еси ти.“ Аггль р҃ч/е: „Ѡ/т/ горните земле есмь.“ Авраамь р҃ч/е: „Прїидѣмь [въ домь] нше и снѣмо хлѣбь.“ Юноша р҃ч/е: „Великоу работѫ имамь. Азь же троуд/н/ь есмь.“ Авраамь р/ч/е: „Ѡ брате, прїиди въ домь мои аще любиши ба твоего.“ Аггль р҃ч/е: „Не моцно есть мнѣ.“ Авраамь р҃ч/е: „Иди и приведи конь да вьве/д/емь сего страннаго въ домь нше.“ Аггль р҃ч/е: „Прїидѣм сами льхко.“

Глюци и поидоше пте/м/. И прїидоше кь доубоу амврискоу. И доу/б/ поклони сѧ имь: „Глю кь праведни/х/: „Сть, сть, сть.“ Авраамоу мнѣ тако сие дрѣво прѣкланѣет сѧ, поне/ж/ не вѣдѣше кто есть съ нимь. Прїидоше/ж/ въ домь Авраамо/в/. И посла принести шче. И р҃ч/е Сарръ Авраамь: „Принеси зминалницоу, и оумъıи нозе гостевї семоу, поне/ж/ трдньнь есть.“ Приемши Сарра нозѣ оумъıти, и оумъıи нозе гостевї семоу, поне/ж/ трдньнь есть.“ Приемши Сарра нозѣ оумъıти, и видѣ іако бе/с/плътьни соуть. И вь/с/чюди сѧ велико. И р҃ч/е Авраамь: „Сии нозѣ іако онѣхь моужии соу/т/ ег/д/а погоубише Со/д/мь и Гомо/р/.“ Тог/д/а Авраамь съ гнѣвомь р҃ч/е кь Сарръ: „Ѡ како не съгори/ш/ шгне/м/. Почто не съчетаеши сего іако страннa, нь къ нбесномѹ цр҃ѹ.“ Иса/к/ прине/с/ шче и сътвори снѣдь.

Тог/д/а ар҃хгль Михаи/ль/ възыде на нбса. Бѣше во вь заходь слнца, ег/д/а приходе/т/ вси аггли и поклањѣют сѧ прѣстолоу. Ар҃хль поклони сѧ прѣстолѹ и р҃ч/е: „Ги, Авраамь хоще/т/ дати мнѣ шче істи, что мнѣ гл҃ши.“ Гь р҃ч/е кь ар҃хлоу: „Что ість Авраамь, іаж/д/ь и ти съ нимь.“ И пакъı сниде ах҃ль и шбрѣте трапезоу поставленоу. И тоу гадоше и пише Авраамь съ аглмь.

Възлегь на сньмици, Исакь же вь ползноць въста ш/т/ сньмица своего, плачещи сѧ велико. И ста прѣ/д/ дверми, г/д/е лежи/т/ Авраамь съ аглмь, гл҃ю: „Ѻче, ѻче ш/т/врьзи мнѣ, да сѧ нагледамь красотоу лица твоего, поне/ж/ не виж/д/оу те николиже.“ Чювши Сарра и приде. Иса/к/ вьниде и приемь ѿца своего за грьло и плакаше. Авраамь р҃ч/е: „Повѣж/д/ь мнѣ, чедо, что плачеши.“ Иса/к/ р҃ч/е: „Ѻче, снь видѣ/х/ има/х/ на главѣ вѣньць слн/н/цнъı, и оузе ми га тьи го/с/, кои есть с тобою. Бѣмь ѻче мои, тьи есть посла/н/ вьзети тебе с нбсь.“ И шбьемь его целиваше плачещи горко. Авраамь плачѣше и въсплака сѧ ар҃хль Михаиль. И тѹ сльзъı ар҃ховъı сътворише /с/ камение бе/с/ценное. И тѹ Авраамь поклонив сѧ р҃ч/е: „Ги, повѣж/д/ь ми кто тьı еси.“ Тог/д/а ар҃хль р/ч/е: „Ѡ Авраме, азь есмь ар҃хль Михаиль, и посла/н/ есмь вьзети дхъ твои.“ Авраамь р҃ч/е: „Ги, да ви/х/ видѣль съ тѣлмь и га и вса нбснаа.“ Тог/д/а ар҃хль вьниде вь нбса съ страхомь и гла кь гоу. Гь р҃ч/е: „Поими Авраама, и веди его вь нбса.“

И приинде Авраамь, и припаде кь прѣстолоу, и поклони сѧ. И видѣ га сѣдеща на прѣстолѣ херѵвимьстѣмь, тѹ во дивлѣхѫ сѧ аггли, г/д/е ве/с/лѣхоу сѧ вса нбеснаа ѡ Авраам/а/. Гь р҃ч/е кь ар҃хгloу Ми/х/илоу: „Вьзыди съ възлюбленъıмь гостемь моимь Авраамо/м/ да ви/д/ть вса строещаа сѧ и да воудет вса волѣ Авраамлѣ чтѡ хоще/т/.“ Изыш/д/ь видѣ Авраамь члка сѣдеща на прѣстолѣ въсоцѣ, тиха и красна, мало же смѣяшѧ/с/, а по много плачѣше. Р҃ч/е Авраамь кь аглѧ: „Сиї члкь почто сико плаче/т/ и пакъı смѣет сѧ.“ Аггль р҃ч/е: „То е/с/ прьвозданнъı Адамь. Зрит же праведни/х/ дше гредоуши/х/ вь раи и смѣет сѧ; ег/д/а ви/д/ить грѣшнии/х/ дше гредѧщих вь моукъı, тог/д/а плачет сѧ. И пакъı видѣ Авраа/м/

* Мястото е нечетливо в ръкописа.

двоа врата, една велико тѣсна, а другга широка. Ѧг҃ли же приводѣхоу народ/д/ многъ, свержно въ широкаа вра/т/ и поринѹахоу въ моукъı. И видѣ Авраамь тѣсная вра/т/, г/д/е праведницы приходѣхоу въ рай, и въсплака се, р҃ч/е къ арх҃гл҃оу: „Азъ велико тѣло имамь, како есть минѣ з/д/е проити.“ Ѧг҃ль г҃ла емоу: „Тебѣ боу/д/ть пространа па/ч/ въсѣхъ.“ И видѣ Авра/м/ единоу женоу дрьжещи а҃гль и не въводещи ни въ една вра/т/. Авраамь р҃ч/е: „Прости минѣ единѹ сиѹ д҃шицоу.“ Ѧг҃ль р҃ч/е: „Приидѣмь на соу/д/, еда како соу/д/ повѣсть.“ И приведоше ю на соу/д/. И разгиваxоу книги. Тоу wбрѣтоше многъı прав/д/ъı, цо вѣ съtворила жена тъıа, тъкмо еднь грѣх не исповѣдала w҃цоу д҃ховномоу, того ра/д/ въ моу/к/ посилаютъ ею. Авраамь р҃ч/е: „Ги, каковь е/с/ грѣхъ тъи.“ Ѧг҃ль рече: „То есть привела зета за дъще/р/ и сама се съ ни/м/ слегла.“ Тако поемше женѹ и врьгоше ю въ тмоу кромѣшноую. Авраамь р҃ч/е: „Кто є/с/ иже сѣдрьже/т/ грѣхъı ч҃лче.“ Ѧг҃ль р҃ч/е: „То е/с/ Є҃но/х/ съ тѣломь соудна ч҃ломь. Томоу во р҃ч/е г҃ъ: „Да не озовет се Є҃нохова ц҃рькъвь на земли, и никтоже не призоветъ име его.“

И видѣ Авраамь на иномь мѣстѣ ч҃лкъı сѣдещи. И приводѣхоу къ нимь лю/д/е, wни же извикаxоу ихъ и възимаxоу имь вса имѣнига. И р҃ч/е: „Да придоутъ звѣрие и да погадетъ и/х/.“ И въı/с/ тако. И видѣ на иномь мѣстѣ съ моужнилми женами сьле/г/ше се и р҃ч/е: „Да зинеть земѣ и пожре/т/ ихъ.“ И въı/с/ тако. И видѣхъ (sic!) на иномь мѣстѣ ч҃лкъı wклеветающи звогъıе къ ве/л/моужемь и прѣдающе и/х/, и р҃ч/е: „Да попалитъ тѣхъ wгнь.“ И въı/с/ тако. И видѣ Авраамь на иномь мѣстѣ юношоу сѣдеща, и приношаxоу а҃гл҃ъı всахъ сномь ч҃ломь грѣхъı. Сѣн же вса/х/ записоуаше и прѣдаваше Є҃нохоу. И въпроси Авраамь кто є/с/ юноша, записоуе грѣхъı. И р҃ч/е а҃гль: „То е/с/ Аве/л/, сн҃ь пръвоз/д/анаго Адама. Видѣ на иномь мѣстѣ ч҃лкъı прѣклинающи се и д҃шоу своюо погоублюющи за добъıти ради, и р҃ч/е: „Да распилют се тако прѣсть.“ И въı/с/ тако. Тог/д/а р҃ч/е г҃ъ къ арх҃гл҃ѹ Михаилоу: „Сьни/д/ съ Авраломь въ домь его. Всакъıи бо кто не троудитъ wт всаколь дѣлѣ не имать wт нелъ л҃ости, тако и вькь Авраломь понеже мѣсть [с]ваю тварь, того ради не млоуета и/х/. Всаколоу же грѣшникоу хотеть соудити противоу дѣлоль и тако моучит се.“

И вьниде Авраль въ домь свои прѣвѣсть живь потомь. л҃. мѣ/т/. И посла г҃ъ съмрьть къ Аврамоу. И р҃ч/е г҃ъ арх҃гелоу Рафаилоу: „Да приидетъ съмрьть къ възлюбленомоу ли Авраамоу съ красотою великою и тихомь wбразомь.“ Є҃г/д/а же видѣ Авраль смр/т/, и оужасе /с/ велико. И р҃ч/е: „Тако ли къ всакомоу ч҃лкоу приходиши.“ Р҃ч/е смр/т/ь: „О Авраме, тъı еси праведнь, того ради сико приидохъ к тебѣ, а инии грѣшнии воле би емоу не родити се.“ Є҃г/д/а видѣ г҃ъ оубоя се Авраль w/т/ см҃рти, сьни/д/ г҃ъ съ великою мѣ̀по/т/ю и при/д/ къ Ѧраль и пода/с/ емѹ г҃. ѩблька.* И видѣ тѣ/х/ Авраль и възлюби ихъ велми, и прострѣть роуцѣ свои да приемете и/х/ и прѣдасть д҃хъ свои къ г҃оу, съ красотою великою. Боу же ншемоу сла/в/ в вѣкъı. А҃минь.

---

* В третата редакция на творбата това място гласи: и подасть емоу аблъкѫ и голѣба мѣ̀па, и възлюви Авраам сѫгнѫ да приїимет, и прѣдаст д҃хъ свои боу м҃ца м҃рт .кѣ. (ръкопис № 740 РАН – Букурещ, XVI в., молдавски по произход, възхождащ към среднобългарски оригинал.)

РАЗДЕЛ ВТОРИ

ФОЛКЛОРНИ МАТЕРИАЛИ

ЧАСТ ПЪРВА: ОБРЕДНИ ПЕСНИ

ТЕКСТ 1:

КАКВО Е ЧУДО СТАНАЛО
(Пее се на Гергьовденско хоро)

Какво я чудо станало!
До пладня било Великдян, /2/
от пладня било Гергьовдян! /2/
До пладня ица минили,
от пладня курбан колили,
за Бога, за свети Гьоргя.
Иванчо, клето сираче
Той няма ко да заколи
и пари няма да купи.
Той си детето заколи
на Бога, на свети Гергя!

20.XII.1980 г.
с. Опан, Старозагорско
запис: Василка Кузманова

инф.: Вела Русанова Дойчева,
67 г., род. с. Бяло поле

ТЕКСТ 2:

ПОМОЛИЛО СЕ ЧУЖДИНЧЕ
(Пее се на Великденско хоро)

Помолило се чуждинче
на Бога, на свети Гьорги:
– Отдай ми Боже, отдай ми
от сърце рожба да видя -
да рече „майко“ и „татко“!
Да расте, да нарасте
по на петнайсе години,
на баир да го изпратя,
кола дърва да докара,
кола дърва, кола брашно.
На Бога жъ го курбан заколя
на Бога, на свети Гьоргя!“
Де стовял Господ, та слушал -
от сърце рожба родиха,
на свети Гьорги кръстиха.

Растъл ми Гьорги, порасъл
по на петнайсет години,
че го на баир пратиха,
кола дърва да докара,
кола дърва, кола брашно.
Кога си от баир дойди,
майка му пече лябове,
Хем ги пече, хем плаче,
тейно му остри ножове,
хем ги остри, хем плаче.
Гьорги на майка думаше:
„Мамо льо, мила майчице,
що печеш бяли лябове,
хем ги печеш, хем плачеш?
Що тейно остри ножове,
хем остри, хем плаче!“
Мамо на Гьорги думаше:
„Синко Гьорги ле, Гьорге ле,
години рожба нямахме,
на Бога си те обрекохме,
на Бога, на свети Гьорги!“
Утре, синко, Гьоргьовден,
баща ти носи ножове,
теб ще синко, да коли!“
„Мамо ле, мила майчице,
човек съ, майко, не коли,
ами съ агънче коли!“
Кат чу тези думи баща му,
той си е влязъл в кушари,
та хвана най-баш агнето,
на Бога да го заколи,
на Бога, на свети Гьорги.
И от тогава до днеска
сѐ агънчета съ колят
на ден Гьоргьовден.

6.VII.1976 г.
с. Рогозиново, окр. Хасковски
запис: Флорентина Бадаланова

инф.: Неда Митева

ТЕКСТ 3:

ЧУВЯК СЪ КУРБАН НЕ КОЛИ
(„Пее се само срещу Гергьовден“)

По двори ходи чуждинче
и кърши ръки като лед,
и рони сълзи като дъжд,
и съ на Бога молише:

„Бре Боже, бре мила Боже,
сичко ми, Боже, отдаде,
само ми едно не даде -
от сърце мъжка рожбица,
по двори да ми походи,
„Мамо! и Тятьо!“ да рече
и на баир да иде,
и на баир оран да оре,
кола дърва да докара,
кола дърва и кола брашно.
Курбан ще да го заколя,
на Бога, на свети Георги.“
Де стоял Господ, та слушал,
та му отдаде, отдаде
от сърце мъжка рожбица,
че съ го Дельо кръстили.
Растъл е Дельо, порастъл,
до на петнайсет години
и на баир е отишъл,
на баир е отишъл,
на баир орън да оре.
Че га си дойде от баир,
майка му пече лябове,
ем ги пече, ем плаче.
Деньо си маму думаше:
„Мамо льо, мила мамо льо,
що печеш бели лябове,
ем ги печеш, ем плачеш,
та ги не печеш да пееш!
Утре е личен Гьоргьовден,
всичките хора – радостни!“
„Немой мъ пита, Деле ле,
иди попитай тяйна си!“
Дельо при тяйна си отиде,
тейно му остри ножове,
ем ги остри, ем плаче.
Дело дума тяйну си:
„Тяйне ле, милинкин тяйне,
що осриш тия ножове,
хем осриш, хем плачеш,
та ги не да пяиш?
Утре е личен Гьоргьовден,
всичките хора – радостни!“
„Деле ле, един на татко!
Кък да ги осря и пяя?
Тяйно тъ беше обрекъл,
курбан да тъ заколи –
на Бога, на свети Гьоргя!“
„Тяйне ле, милинкин тяйне!
Хубаво ми вързи ръките,

ръките, тяйно, ногите,
със ръки да ни пофана,
със ноги да не помръдна!“
Тяйно му вързал ръките,
ръките, още ногите,
тамън му глава закърши,
спусна съ ангел от небо
и му ръката пофанал
и му е дума подумал:
„Бре стой, чужбинче, що стори!
Чувяк съ курбан не коли
на Бога, на свети Гьорги,
ами съ коли ягънче!“
Тайно му отвързал ръките,
ръките, още ногите,
па фанал най-баш овена,
овена с деветях звънеца,
та си го курбан направил,
че си родата посъбрал,
родата и къднината,
три деня яли и пили.

10.VII.1976 г.
с. Българин, окр. Хасковски
запис: Флорентина Бадаланова инф.: Дяля Гочева Зимбилева

ТЕКСТ 4

ЧУВЯК СЪ КУРБАН НЕ КОЛИ

(„Като опее на Гергевден попа колаците и чевермето, агнетата де, момите се фащат на хоро. Хорото е моминско – едно сираче го води. Две моми пеят, две отпяват.“)

Помолило съ чуждинче
на Бога, на свети Гьорги:
„Бре Боже, бре мили Боже!
Отдай ми, Боже, отдай ми,
еднинка мъжка рожбица,
по двори да ми походи,
на мама – „Мамо!“ – да рече,
на тейно – „Тейно!“ – да рече,
на Бога ше го хариза,
на Бога, на свети Гьорги.“
Де стоял Господ, та слушал,
даде му Господ, отдаде
едничка мъжка рожбица,
да му по двори походи.
На мама – „Мамо!“ – казало,
На тейно – „Тейно!“ – казало.

Га дойде личен Гергьовден,
майка му пече лябове,
хем ги пече, хем плаче.
Тейно му остри ножове,
хем ги остри, хем плаче.
Иванчо дума тейно си:
„Тяйне ле, милинкин тяйне,
що, тяйне, остриш ножове,
хем остриш, тяйне, хем плачеш?
Майка ми пече лябове,
ем пече, мама, ем плаче!“
„Как не щем, холан, да плачем,
на Бога жъ те харижем,
на Бога, на свети Гьорги!“
Иванчо викна, заплака
и та тяйно си думаше:
„Тяйне ле, милинкин тяйне,
Човек съ курбан не коли,
ами съ коли, тяйне ле,
в агнетата най-баш агнето!“
Много съ холан зарадва,
че стана, холан, отиде,
че хвана най-баш агнето,
че го на Бога кайдиса,
на Бога, на свети Гьорги!

(И тъй, оттогава останало вече, на Гергевден започнали да колят агнета – че иначе по-рано са колели дяца на Гергевден! Кой квото е имал – туй колел! На Бога – курбан. Тъй го пеят: „На Бога, на свети Гьорги“).

3.VII.1976 г.
с. Доситеево
Хасковски окр.
запис: Флорентина Бадаланова инф. Мария Генчева Стоева

ТЕКСТ 5

ДЕТЕ СЕ КУРБАН НЕ КОЛИ

(Пее се на моабет)

Дошло е, Боже, дошло е,
голям ден, Боже, Великден,
още по-голям – Гергьовден.
Кой има агне – шъ коли,
кой няма – пък ще си купи!
Андеря – голям сиромах,
той няма агне да коли
и няма пари да купи.
Той има едно детенце -

Иванчо деветгодишен,
Него ще Андрей да коли
за деня – за ден Гергьовден.
Анрдей по двори ходеше,
остри ножове точеше,
Иванчо до него седеше
и на татка си думаше:
„Кого ще, тате, да колиш,
като си ягне нямаме?“
Андрея дума Иванчо:
„Тебе татко ти ше коли,
за агне да те опечем!“
Иванчо дума татко си:
„Мъничко да ме освободиш,
по къри да си изляза,
татко ле, да се порадвам
на хубав, зелен Гергьовден!“
Доде Иванчо издума,
татко му главь отряза,
че го въф фурна сложиха
за агне да се опече.
Андрея дума Тодорке:
„Тодорке, любе Тодорке!
Аз ще по къра изляза.
Доде съ любе, завърна,
фурната да не отваряш!“
Нали е майка милостна,
милостна мама, жалостна,
от милост, мама, от жалост,
не може мама да трае,
че си фурната отвори.
Що чудо мама да види!
Иванчо на стол седеше,
бяла си книга държеше,
черно си слово четеше
и си на мама думаше:
„Що не мъ, мамо, почака,
книгата да си прочета?!
Дете се курбан не коли!“

8.VII.1977 г.
с. Сливово (Аладжите),
Габровски окр.
запис: Флорентина Бадаланова

инф. Пеньо Златев Аладжов, род. 1908 г., с. Аладжите, и Рада Цанева Аладжова, род. 1909, с. Алджите

ТЕКСТ 1

ИСУС ХРИСТОС – РОДЕН ОТ СВЕТИ ЯВРАМ И ДЕВА МАРИЯ

Тия ся двама светци, Яврам и Дева, тия засветили света. Тия са живяли в Райската градина, сетне правили квот съ стрували – и Господ ги пропъдил. И оттук насетне светът съ засветява от тях и съ ражда Исус Христос. От тях е засветено да има и народ, и Господ да има. Ама трябва аз да питам свещеника. Съм епитропка – съ сбираме с попа, ще ми каже. Щото нещо не мога да се сетя как беше натам. Да ми каже попа приказката – как е, що е тая работа. Да не се чудя и аз, че и ти.

3.VI.1990 г.
с. Българи, Малкотърновско
запис: Флорентина Бадаланова

инф.: Баба Дона Питропката (Дона Филчева, род. 1912, Българи, епитропка на „конака на св. Константин“)

ТЕКСТ 2

АВРАМ И ДЕВА – СВЕТЦИ

Аврам и Дева – тия са светци големи, щото от тях съ е засветило свят и народ да има. Светът – и аз, и ти, и комшията,и цяло село, и Българията и всичкия народ по света, от Аврамова семка е никнал. И сетне – нали бил жалостив много тоя светец, сичкия свят ранил. Деца нали са му сичките ора – кой откъде дойде, рани го – с каквото има, я хлебец, я водица. Никой гладен не връща и сам да яде не понечва. Затуй останала приказка – „АВРАМОВ ДОМ“. За Милостив човек тъй викат – „Неговия дом – Аврамов дом!“

март 1989
с. Кости, Малкотърновско
запис: Флорентина Бадаланова и Джоан Шефлер

инф. Георги Димитров Вълчов, род. 1904, с. Кости

ТЕКСТ 3

МЛАДА БОГА – АВРАМОВ СИН

Имало едно време двама светци – Аврам и Дева. Ней хализ името ЕВА, ама ѝ викали ДЕВА, ДЕВА МАРИЯ – тя била БОГОРОДИЦА. Отишъл Адам на нивата – орал, сял и дома си дошъл. Събул си навущата и тя жена му,

като всяка жена – му опрала навущата. Дали ги опрала? Или седнала на навущата? Много не помня аз, стара съм вече... Ама от тия навуща, дето на тях седяла невястата на тоя светец, Аврам дето му било името, дете се завъдило. И туй било на ден Благовец – затуй останало на Благовец да боцнеш семчица, една да е – ама за адет да боцнеш. И затуй останало от Благовец насетне мъжете да орът и да сеят. До Благовец е грях земя да ровичкаш – суша хваща, град бие. От Благовец насетне се пращат тия работи. Та туй дете, дето на Благовец се завъдило на тая Ева, като прала на човека си навущата, се родило на Коледа. Хализ на Коледа го добила тая невяста, то и пясна си има, ама не я помня. И го кръстила МЛАДА БОГА. Той е Млада Бога – Аврамов син.

март 1989 г.
с. Васил Левски, Карловско
записа: Ф. Бадаланова
и Джоан Шефлер

инф. Тота Иванова Иванова,
род. 1900 г. в с. Васил Левски

ТЕКСТ 4

АВРАМ Е СВЕТЕЦ, АМА СИНА МУ НАЙ Е СВЕТЕЦ

Имало едно време един светец – Аврам му било името. Свят човек бил, ама – безчеден. Одъртял веке той – и той, и булката му – тя одъртяла. И веке като да умира – Господ дал чудо. Да не му се загуби семката на тоя СВЯТ СОЙ – и му дал Бог сила на тоя светец, на Аврам и той да си отима челяд. Ама му рекъл Господ: „Давам ти го, ама като стане на години мъжу си го искам!“, пък тоя светец рекъл: „Харно, Боженце!“

Пък тя, жена му – Ева Мария ѝ било името, като чула тия думи, Господьовите думи, че щяла да отима челяд на дърт заман, се насмяла. Насмяла се: „Де се е чуло и видяло сухо дърво плод да върже? То цвят вече не е каил да цъфне, камо ли род да роди!“ Ама нали – Господьова сила, квото рекъл – тъй станало. Отимали си тия двамата дърти ора, Аврам и Аврамица, тия двамата светци – си отимали мъжка рожба. От радости, от драгости, тоя Аврам турнал голяма трапеза – кой откъде дойде, да го гощава – че има мъжка рожба. Затуй и сега има дума – АВРАМОВ ДОМ. Тъй от времето на тоя светец останало – на такива къщя, дето народ-превърваца се извървя и сякиго гощават дето никого гладен не оставят – хлебец и солче ше му дадът, ама от прага няма да го върнат, ако и сиромаси да са – ай на, на такива къщя им излиза дума „АВРАМОВ ДОМ“. Пък сетненка на туй момченце пораснало, мъж на години станало. И Господ го подсята веке баща му: „Казана дума – фърлен камък! Туй дете – на мене е вречено!“ И тоз Аврам – затръшкал се, разкахърил се, ама нали бил светец – на Господ хатър не става каил да троши. И фаща веке – ше го коли. Както му завъртял главата – и се спуска една птичка от небето, сякам гълъб да беше – и му казва: „Стой! Недей си коли детето! Я поглеж това зад тебе – него заколи!“ Пуснал си Аврам чедото, га поглежда – едно агънце. Него заклал – и пак трапеза сторил. Туй било на ден на Гергьовден – и оттогава е останало, заради тоя Аврам, хората курбан на Бога агне да колят. Пък сетне туй дете –

Аврамовото чифутите го разпънали. Щото бил голям светец. Той и Аврам е светец, ама сина му е най-светец.

март 1989
с. Климент, Карловско
запис: Ф. Бадаланова
и Джоан Шефлер

инф.: Мария Генчева Реджова
род. 1914 г., с. Климент

ТЕКСТ 5

ТУРЦИТЕ СА ОТ КУЧЕ, БЪЛГАРИТЕ – ОТ АДАМ И ЕВА

А турците – они са от куче. Бащата им е куче. Царо си имал една щерка. И я затворил у една стая, да не идва никой при нея. Арно, ма она рекла: „Тате, купи ми едно кученце, да си играя сос него, да се замавам, нали?“ Арно, ама она си го научила. И почнала бременна-а... Окучила осем кутрета. И сега – какво че е? Имало маторица, я кажувах, де, вие свинки викате, ние маторица викаме. Прасци имала. И пущили кучетата, начи, та ги издоила (т.е. откърмила) маторицата. Та сега затова турците не ядат свинско, защо им е макя – и она ги е издоила.

Те затова не ядат они свинско месо, те затва... А-а, едни ядат! Едни ядат, ама едни не ядат...

Та тия, турците, са от куче. Е-я! (...)

Е-е, българите... Българите са от баба Ева и, хм, дедо Адам. Били сме ние козинави-и. Рунтави – като маймуните – насекъде сме били. И-и, таму у некоя стая си били змиите, а у некоя стая си човеците били, де, ама си рунтави, козинави. И рекъл Господ: у тая стая нема да надзъртате!“ А сме лизнували от дръво, леб не е имало, не се е яло таковъ – от дръво са лизнували, та си живеяли човеците. Ама си били като диви, значи – козинави. Арно, ма тия... еле знаеш, ку м'речеш нещо там да н'идиш, я не може, ке ме дразни нещо, ке ида да надзърна, да вида какво е, що е. И они не могли да се стърпът и-и, отишли, надзърнали у таа стая: оно змии! И като видели змиите голи, и тие се смъкнали со се, и като се стиснали – та само тука останало (показва главата), и под мишките, и тука (сочи под корема). Те на тие места останало, те т'ва е! И после, дедо Адам и баба Ева, окаа ги, окаа ги, окаа ги: теа ги срам да излезат, защо са голи. Арно, ама по-нагоре, нема къде – ке се явят при Него (при Господ). И он, вече извикал ги там, и като ги погледнал голи – рекъл: „Хм, нали ви кажах там да не идете!“

– „Е, сега какво?“

– „Сега ке чувате овци, ке стрижете вуна, ке ткаете, ке предете – да се облачате; и да орете, да копате, да мелете брашно – леб да се раните.“ И те така сме станале, а ние сме били като-о... лъвове! Епа да! Така сме били, ама некогаш, не сега.

22.VIII.1989 г.
с. Смоличано, Кюстендилско
запис: Петко Иванов

инф. Стоянка Илиева Герогиева
род. 1917 г. в с. Сажденик, от 1938 г. живее в Мангелска махала на с. Смоличано, неграмотна, земеделие

ЧАСТ ТРЕТА: ЛЕГЕНДИ ЗА ИБРАИМ (ИСА ПЕЙГАМБЕР) И НЕГОВИТЕ ПОТОМЦИ

ТЕКСТ 1

ИСА ПЕЙГАМБЕР ЖЕРТВУВА СИНА СИ

С. Б.: Какъв е бил този Иса?

Абе, той е бил пенгемберин. И, те когато са оженели със жената му са оженели, и, родили едно дете. И то го фрекъл курбань да го коле. Добре ам, веке заминало време бая. То ше види в соне! По-голямите от азрети Иса е имало там, Аллаа, да кажем, отгоре.– Абе, азрети Иса – казва, – ти обещаното – казва – кога ше го дадеш?

То са чуди. В соне вижда тва! Чуди се какво е – нящо да има да дава на някому?... Няма! Дошло му на ум, че детето трябва да заколе курбань. Обещал е детето за курбан. И то казал на жената му – азрети Фатме ли е била, Аише ли, как там е била...

– Стани – казва, – стьогни детето – казва, – подкастри го така, окърпи го – казва, – я ще го откарам – казва – на пазаря.

Някъде... Да го купят дреи, да го... Без да каже на жената му, че то ше го коле за курбань! И тя станала, вчиса го там, окъпва го, направя го, премяня, премяня го с хубави дрешки така... И го завожда там, е-ей на анай барчина го откарва. Откарва го на анай барчина там. Зьол един нож, такъв нож, дето да колят... И, стигнува там, на брачината, и наострюва ножа. И детето е говорило вече. Казва:

– Баба – казва, – ти какво ша праиш? – казва.

– Ами я, когато са роди ти – казва, – я та обещаф курбань да та заколя – казва. – В соне видех – казва, – че обещаното терат, да та заколя!

– Ами хубоу – казва, – аз не съм против – казва. – Няма да ми ворзваш – казва – ръките – казва, – и ногите – казва.

Оти то зьол и адно въже да му вързе ръкито да не морда!

– Баба – казва, – няма да ми ворзваш ръките и ногите – казва, – я ше... Няма да мордам – казва. – Ма ше гльодаш – казва – от един път да ма заколиш – казва. – Да не ма наказваш много!

И то веке ляга там онва дете, и то почва да трие със ножа. Добре ам, то трие, ножа не рачи да го коли. И тоа, дваж-триж потьоглил с ножа, ни ще да коле ножа! И то оттам, имало един камень, голям така, до него... Той:

– Е, бумбарек, – казва – защо – казва – не рачиш да заколеш – казва детето?

Като ударил със ножа в каменьъ, каменьъ са разпределил на две парчи – на така и на така. А детето ни ще заколи! И тогава веке, слъд него поблял един овен. Па той Аллаа ще го изпрати отгоре, оти. То го дикимасува дали ще заколе детето, кат го е обещал! Тогава Аллаа пуснал един овен, отзад поблял, и му дошло един сес отгоре:

– Ей – казва, – азрети Иса – казва, – ти обещаното го изполни – казва – обаче – казва – нема да заколиш детето – казва, – ми ай тоя овен ще заколиш!

Тогава зима овена заколюва, там за курбань, и детето си остава... И

така. Това знам я, повеке не знам. Това го съм слушал така, от стари хора, от ходжите.

21.X.1982 г.
с. Рибново, Гоцеделчевско
Благовеградски окръг
запис: Стоянка Бояджиева

инф. Илия Ликов, 57 г.,
образ. IV клас

ТЕКСТ 2

ИБРАИМОВА ЖЕРТВА[1]

„Туй една дълбока работа“. Ибрям алей селям как праил Исмаила курбан, как му вързал ръцете. Зел ножа да коли таман да дръпне ножа, и то Бога слязъл един коч със сребърени рога и канълия, откъм Бога. И му казват на него: „Туй ще колиш!“

И оттогава насам туй е наследство вече. От тогаз насам почва да се ражда и са пуща книга и вече решават: ше са коли курбан. Кьораво няма да бъде, най-малко една годишно, агнето – колкото майка си голямо, куцо няма да бъде. Иначе и пет агнета да заколиш, то курбан няма да бъде.

28.XIV1986 г.
с. Малък Поровец
Исперихско, Разградски окръг,
запис: Милена Беновска

инф.: Атанас Савов Иванов, р. 1920 г.

ТЕКСТ 3

КОЧ БАЙРАМ

Коч байрам. Тоз Коч байрам виж откъде е. Те са пак от Пейгамберите. Имаше един Пейгамбер и са казва Ибрахим. Тоя нямаше деца. Втората жена, земал втора жена, каза на Бога: „Дай на мене едно момче, дете, кат стане на шест години, на тебе курбан ще е.“ За коленйе го казала. Дадоа, ба. Исмаил са казва то момче. Той стана на шест години, ма баща му, Ибраим, забрай сега тоз работа, дето казва. Вижда, сънува, вечер кат спи сънува, казва: „Абе Ибраим, ти нали щял да колиш курбан Исмаиля – Исмаиля, него казва тъй – ти – кай – имаш един курбан да даваш.“ Той, сто волови, иляда овце, това, онова. Се вижда, се, секи ден. Седемдесе пъти вижда, сънува:

„Няма – кай – не си пълнил думата“.

---

[1] Информаторът е бил в миналото помощник-ходжа, а сега изпълнява функциите на ходжа, защото няма ходжа в селото. Категорично отказва да разкаже както „Аврамова жертва“, така и „Прекрасния Йосиф“, защото те са от Корана и в такъв случай тоя нямал право да ги възпроизвежда неточно. Предлага да ми го прочете от Корана или да потърся „афуз“, който да ги каже наизуст. (бел.: Милена Беновска)

И после доде до ума вече – трябва да го коли Исмаил. И не казват на майката, майката, името се казва Хаждер:

– Хаждер, на Исмаиля къна сложи краката и ръцете, да доде – казва – със мене за дърва – Ибраим.

Зема го майката, направи го и има в къщата туй онуй, зема Ибраима на ръка, той деца.

– Айде, да отиваме!

Тогава сега, дявол, шейтан, идва на майката и казва:

– Исмаил отиде! Ибраим, баща му, ше заколи – казва.

– Абе, защо ше заколи, кой заколи детето, може ли така.

Той кат нямал файда от Хаждера, стигнал Исмаил сега, той при баща си, нали отиват гората, казва на Исмаиля:

– Твоя майка – каза – чул, баща ти ше заколи и иска тебе, да са върнеш.

И той фърлил една камък на него, че няма едната очи сега шейтана. Кършил и бир-да-а, няма, едната няма.

И отидоа там, Ибраим зема ножа, каза:

– Чоджум, момче, ше заколя тебе. Бога ми каза тъй!

Той казва Исмаил:

– Ако каза Бога, аз съм, желая тоз смърт. Недей вързва мене, без вързване заколи ма.

Ний вързваме сега курбана, ама едната крак остаиме пак. Таман той, седемдесет пъти тегли ножа тука (показва с ръка врата си – *Е.М.*), ама не режи ножа! И най-после една коч донесиа там отгоре и каза на него, Джибраил се казва, поща, пощаджията, Пейгамберите го пускат (Джебраил е пощаджията на ейгамберите – *Е.М.*). И после заколяа тоя коча и на Бога казаа:

– Ибраим, стана твоя работа вече.

И върнаа оттам и курбан байрям останал оттам. Сега него ден прайм Коч байрам.– Коч байрам, курбан байрам то е и даваме аз давам:

– На ти, комшо, на тебе.

Той дава на мене, на седем къщи трябвало да дадем; от дясната страна което е, се раздава, а другото в къщи ще ядем.

6.03.1987 г.
сел. с-ма Венец, с. Черноглавци
Шуменски окръг
запис: Евгения Мицева инф.: Мехмед Ибрямов Юсек, 67 г.

ТЕКСТ 4 2

АВРАМОВА ЖЕРТВА
(коч байрам)

Това е мюсюлманско време, от дедите останало е. Светиите, някога Исмаил щял да убие момчето си. Понеже той нямал момче, син, нощно време сънувал когато и казали:

– Ти ще имаш момче.

Родило се момче, израснал, момчето, вече станал на пет-шест години. От страна на Господа казали на него на сън:

– Трябва да заколиш туй момче, трябва да заколиш момчето.

Отгоре гласа, Аллах го изпраща. После той кво да прай, земал момчето си, облекъл му хубавите дрехи. Три пъти Аллах му викал:

– Трябва да заколиш момчето – явявал му са.

Той земал момчето облечен, казал на жена си:

– Жена, облечи момчето, ний ще отиваме за цветя – каза – за минзухар.

И тръгнали с момчето. Той земал голям нож и една връв земал. Отишел на гората, връзва момчето, казва му, връзва ръцете и краката и връзва, да не мърда. Казва:

– Како ше правиш – казва, – тате?

– Ше та заколя.

Значи, той почнал вече така ше заколи момчето, по едно време теглил ножа – ножа на го режи. Не го режи! Ударил на камъка – камъка се пръснал на две!

Най-после, от страна на Аллаха, от страна на Господа, отгоре му слезил един коч. Във момента, казват мъжко агне, слези, зема неговото място, заколи коча. Затова е нашия адет сега, коч байрам. Затуй го именуваме сяка година по туй време колиме коч.

Коч байрам, то са мени, лятно време идва и зимно време. Но десет дена, по десет дена сяка година то се мени, се десет дена по-напред. Тия дела са останали от мюсюлманското време. Както казвам, това е правилно, понеже сега, дето щял да коли момчето си, коли коча, мъжко агне.

4.03.1987 г.
с. Венец, Шуменски окръг
запис: Евгения Мицева инф.: Марин Йосифов Ангелов, 62 г.

СПИСЪК НА ИЗПОЛЗВАНИТЕ РЪКОПИСИ

№ 27 от сбирката на А. И. Севастиянов, РГБ, XIII-XIV в.
№ 29 от манастира Савина, Черна гора, ок. 1380 г.
№ 104 от НБ – Белград, третата четвърт на XIV в., изгорял по време на Втората световна война.
№ 196 от НБ – Белград, (Прибилов, № 115/828) от 1409 г., изгорял по време на Втората световна война
№ 109 от ман. „Св. Павел“ на Атон, XV в., с неизвестно местонахождение днес
№ 241 от сбирката на А. И. Хлудов, ГИМ – Москва, от XV в.
№ 677 НБКМ – София (Тиквешки), от края на XV в.
№ IV.a.24 от сбирката на JAZU – Загреб, (Дубровнишке), ок. 1520 г.
№ 111 НБ – Белград, XVI в., изгорял по време на Втората световна война
№ 433 НБКМ (Панагюрски), от XVI в.
№ 149 НБ – Виена, от XVI в.
№ 794 от сбирката на Троице-Сергиевата лавра (№ 304), РГБ – Москва, XVI в.
№ 740 от Библиотеката на РАН – Букурещ, XVIв.
№ 13.2.25 от сбирката на А. И. Яцимирски, XVI в., БАН – Санкт Петербург
№ III.a.10 от сбирката на JAZU – Загреб, XVI в.
№ III.a.43 от сбирката на JAZU – Загреб, XVI в.
№ III.a.20 от сбирката на JAZU – Загреб, първа третина на XVI в.
№ 100 (Даниилов), от сбирката на Груич, МСПЦ – Белград, от 1628 г.
№ 738 НБ – Белград, XVII в., изгорял по време на Втората световна война
№ 326 (Аджарски), НБКМ – София, XVII в.
Беловски сборник, частно притежание, XVII-XVIII в.
№ 198 (Веселинов) НБ – Белград, от 1787 г., изгорял по време на Втората световна война
№ 145а от сбирката на Свищовското читалище „Еленка и Кирил Д. Аврамови“, XVIII в.

ИЗПОЛЗВАНИ СЪКРАЩЕНИЯ

АЕИМ	– Архив на Етнографския институт с музей, София
АИФ	– Архив на Института за фолклор, София
БАН	– Библиотека Академии наук, Санкт Петербург
БЕ	– сп. Българска етнография, София
БИА	– Български исторически архив нъм Народната библиотека „Св.Св. Кирил и Методий“
ГДА	– Годишник на Духовната академия, София
ГЕМ	– Гласник Етнографског музеја, Београд
ГМСБ	– Годишник на музеите от Северна България
ДА	– Държавен архив
ЖМНП	– Журнал Министерства народного просвещения, Москва
ИЕИМ	– Известия на Етнографския институт с музей, София
ИЛ	– Институт за литература, Киев
ИНЕМ	– Известия на Народния етнографски музей, София
ИОРЯС	– Известия отделения русского языка и словесности, Москва
ИПр	– сп. Исторически преглед, София
ИССФ	– Известия на семинара по славянска филология, София
МСПЦ	– Музей Српске православне цркве, Београд
НА БАН	– Научен архив към БАН, София
НБ-Белгр.	– Народна библиотека, Белград
НБ-Виена	– Национална библиотека, Виена
НБКМ	– Народна библиотека „Св.Св. Кирил и Методий“, София
РАН	– Румънска академия на науките, Букурещ
РГБ	– Российская Государственная библиотека, Москва
Ркс	– Ръкописен фонд от дипломни работи към Университетската библиотека на СУ „Св. Кл. Охридски“
САНУ	– Српска академия наука и уметности, Београд
СбБАН	– Сборник на БАН, София
СбМАЕ	– Сборник Музея антропологии и этнографии, Ленинград
СбНУ	– Сборник за народни умотворения и народопис, София
СЕЗ	– Српски етнографически зборник, Београд
СГОДА	– Софийско градско обединение на Държавните архиви
СОРЯС	– Сборник отделения русского языка и словесности, Москва
Споменик СКА	– Споменик Српске кралевске академије, Београд
СЭ	– сп. Советская этнография, Москва
ФСФ СУ	– Факултет „Славянски филологии“ към Софийския Университет
ЦДИА	– Централен държавен исторически архив, София
ASIPh	– Archiv fur slavische Philologie
JAZU	– Jugoslovenska akademija znatnosti i umetnosti
RESI	– Revue de etudes slaves