

АМУЛЕТИТЕ И АПОКРИФНИТЕ МОЛИТВИ В БЪЛГАРСКАТА КНИЖНИНА И КУЛТУРА

Роберто Адинолфи
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Роберто Адинолфи. Амулеты и апокрифические молитвы в болгарской литературе и культуре

Апокрифы являются частью болгарской литературы с её самых ранних стадий и включают в себя апокрифические молитвы, часто используемые в амулетах. Существуют молитвы против разных болезней, несчастий, злых существ и вообще против угроз человеческому благополучию и процветанию. Согласно традициям, зародившимся в древние времена, в этих молитвах и заклинаниях встречаются обширные повествовательные части, которые порой напоминают народные сказки. Примером этого являются молитвы святого Сисиния. Несколько из апокрифических молитв встречаются в текстах разных эпох: например, письмо царя Абгара Иисусу, фрагменты которого обнаруживаются уже в свинцовых амулетах X века; оно является частью и первых болгарских печатных книг. Современные народные обряды обнаруживают ещё несколько сходств со средневековыми молитвами. Данная статья посвящена анализу некоторых апокрифических мотивов, встречающихся на протяжении веков.

Ключевые слова: амулеты, апокрифические молитвы, болезни, злые существа, святые, письмо Абгара

Roberto Adinolfi. Amulets and Apocryphal Prayers in Bulgarian Literature and Culture

Apocrypha have been a part of Bulgarian literature since its earliest stages and include apocryphal prayers, which are often contained in amulets. There are prayers against several kinds of illnesses, misfortunes, evil beings, and, generally against threats to human prosperity and well-being. Following a tradition from ancient times, in these prayers and incantations we can find large narrative parts, which at times bear similarities to folk tales. This is the case of the prayers of St. Sisinnius. Several of the apocryphal prayers are found in texts from different epochs; for instance, one should think of the letter of King Abgar to Jesus, excerpts of which can already be found in lead amulets from the 10th century, but it is also part of the first Bulgarian printed books. Today's folk rituals share similarities with Medieval prayers. This paper focuses on the analysis of some apocryphal motifs through the centuries.

Keywords: Amulets, apocryphal prayers, illnesses, evil beings, Saints, Letter of Abgar

Още от древни времена, за да се предпази от беди и нещастия, човекът прибегва до молитви и заклинания. Целта на настоящата статия е да проследи и анализира следите на тази вековна традиция в българския контекст, които се откриват и днес в магии и ритуали, съхранени в народната култура.

Значителен дял от старобългарската книжнина е посветен на една от най-големите заплахи за човешкото благополучие – болестите. Тази тема присъства още в най-ранните български и славянски ръкописни паметници¹. Съществуват различни начини за борба срещу болестите: царове, чудеса, молитви, амулети. Молитви² срещу болестите например се съдържат в ръкописи, съставяни в продължение на изключително дълъг времеви период от около едно хилядолетие. Голяма част от тях са смятани за апокрифни, но това не възпрепятства широкото им разпространение през вековете. Често молитвите са изписвани върху амулети, предназначени да бъдат носени или пазени в домовете³. Амулетите могат да съдържат откъси от текстове, страници с пасажии от Свещеното писание, дори цели книги. Обичаят да се носят амулети с молитви или откъси от свещени текстове, е разпространен сред различните религиозни общности на Балканския полуостров – както православни, така също католици и мюсюлмани. В текста на самата статия ще бъдат приведени аргументи за мултирелигиозната функция на амулетите. Подобни обреди все още съществуват: пример за това е употребата на муски с цитати от Корана на арабски и с превод на турски (Тодорова-Пиргова 2019: 466).

Някои от най-древните запазени надписи са върху оловни пластини. Съществуват два вида оловни амулети: едните са „предназначени да съпътстват мъртвите в отвъдния свят“ и се откриват в гробниците, докато другите са „с предпазно значение за живите хора и животните“ (Попконстантинов 1997б: 124).

¹ Пример за това са глаголическите текстове от XI – XII в., като Синайския евхологий, който съдържа молитви срещу различни болести.

² Молитвите са предназначени да предпазват не само от болести – съществуват молитви при съд, при търговане на път, против атмосферните явления, против вредни животни и растения, зли хора и пр. Този феномен не е характерен само за славянските култури. Някои практики на екзорсизъм, описани от католическия френски монах Ернест Усай, известен с псевдонима си абат Жулио, не са само срещу демони, а и срещу атмосферни явления и болести, причинени от млечните продукти (Усай 1954). Някои от използваните в тези случаи формули напомнят на българските заклинания.

³ В приказката *Кум риба* от сборника *Сръбски народни приказки* (*Српске народне приповетке*) на Вук Караджич се говори за един „запис“, даден на героя от някаква си „пророчица“, който жена му трябва да носи на врата, докато забременее, но с този „запис“ тя не трябва да излиза извън къщата. Жената обаче не спазва забраната и първото ѝ дете се ражда мъртво.

Оловото не е само материал, от който се правят амулети, но често играе важна роля и в ритуалите. Някои молитви против болестта нежит съдържат изрични споменавания на този метал. В молитва, включена в сборник от XVII век, Адам предава болестта на Ева, Ева – на оловото, оловото – на морето, морето – на пясъка, пясъкът – на тревата, тревата – на росата, росата – на слънцето; слънцето изсушава росата и нежитът загива от божия раб (Петканова, ред. 1981: 303; Цонев 1923: 135). Лее-нето на куршум е ритуал, запазен и днес, чието предназначение е да лекува от болести и да премахва уплах. Баения за страх с лее-не на куршум са подробно описани от Ивета Тодорова-Пиргова (Тодорова-Пиргова 2019: 206 – 263); ритуалът се споменава и в романи на съвременни български автори⁴.

Нерядко апокрифните молитви съдържат обширни разкази за това как дяволи, персонифицирани болести и други враждебни създания биват побеждавани благодарение на амулети. За да не стане жертва на злите сили, човек трябва да пази амулета в дома си или да го носи със себе си. Понякога се откриват повествователни елементи, присъщи на приказните сюжети, какъвто е случаят с молитвите на св. Сисин⁵ и сестра му Мелентия.

Една от най-често срещаните сюжетни схеми е следната: злото създание среща Господ, Иисус, Света Богородица, апостолите или други светци, които го питат къде отива, а то отговаря, че е тръгнало да напакости на човека. Тогава светците го заклинат да се върне назад или да отиде другаде. Местата, където го отправят, са гори, планини, ливади, а в някои случаи се правят красиви описания на тези места, като се обещава на съществото, че там ще намери достатъчно храна, вода и всичко, от което има нужда. Някои от формулите са сходни по структура и съдържание с използваните в съвременни ритуали (Тодорова-Пиргова 2019).

Описаната схема не е типична единствено за ритуалите за прогонване на зли същества, а понякога се открива и там, където става дума за добри създания. Например в една молитва седем ангела и седем архангела сре-

⁴ В романа *Ангелски езици* (*Engelsungen*) на австрийско-българския писател Димитър Динев, издаден през 2003 г., малкият Светльо онемява вследствие на травма, причинена от суматохата по време на една публична реч на Тодор Живков. Скришом от мъжа си (милиционер, експерт по обиски, разпити и мъчения на мними врагове на Българската комунистическа партия) майка му го води при една гледачка в пловдивската циганска махала (Динев 2003; Динев 2019). Гледачката лее куршум, от който прави амулет срещу страха, и този амулет детето трябва да носи, докато не проговори.

⁵ В някои версии светецът носи други имена, например Сисон (Милтенова, Кирилова 1994: 119 – 120).

щат светите архангели Михаил и Гавриил, които ги питат къде отиват, а те отговарят, че отиват да изсекат болестта нежит (Петканова, ред. 1981: 303). Подобни примери откриваме и в ритуали от днешно време: в едно баене се разказва за някоя си „Редийка“, която среща три жени; те я питат къде отива и когато разбират, че сестра ѝ е болна от „червен вятър“ (наименование, обозначаващо различни видове болести⁶) и че тя не знае какъв лек да ѝ занесе, ѝ казват да я лекува със зрънца от „калина“ (Тодорова-Пиргова 2019: 421 – 422).

Един от здравословните проблеми, за които става дума най-често в текстовете от широк времеви период, е зъбоболът; според някои вярвания той е причинен от *червей*. Такива поверия са разпространени в традициите на различни и далечни народи и водят началото си от древни времена, пример за което е вавилонска легенда⁷. Що се отнася до славянската традиция, може да се спомене молитва, известна в различни версии, в която се разказва за това, че св. Петър е намръщен, а на въпроса на Господ (в други версии – Иисус) защо е така мрачен, светецът отговаря, че това се дължи на червея, който му гризе зъбите до корените. Господ прогонва червея и по молба на св. Петър прави така, че всеки, който носи тази молитва у себе си, да оздравее (Милтенова, ред. 1992: 257; Милтенова, Кирилова 1994: 115).

В славянските текстове червеят или демонът, причиняващ зъбобола, е назован с името Мигранин, Мигренин или Мигрин. Последното име се използва и при други демонични създания⁸. Със зъбобола е свързана и болестта нежит, която е сред най-често споменаваните в молитвениците и амулетите –

⁶ Същото наименование служи за обозначаване и на митични, свръхестествени същества. В някои народни приказки се говори за демонично същество, наречено Червен вятър (Маринов 1909: 117 – 137; Байкушев 1884: 121 – 124; Ганев 2017: 99 – 109). Характеристиките на съществото не са ясно очертани. Персонаж със същото име срещаме в разказа *Ненастино око* на Николай Райнов, който дава по-подробно описание. Поуката в приказката на Маринов за Червения вятър свързва фигурата на демоничното създание с тази на червеното вино. Това е в съзвучие с възрожденската традиция, според която употребата на вино и алкохол е негативно явление. Ако имаме предвид, че пиенето вреди на здравето, бихме могли и в този случай да установим поне косвена връзка с темата за идентификацията между болести и чудовищни същества.

⁷ Легендата разказва за това как червеят моли бога Еа да го вдигне от калта. Богът изпълнява неговата молба и като храна му предлага плодове, но червеят отхвърля предложението и моли да му бъде позволено да се храни с корените на човешките зъби и да пие кръв. Еа му позволява, но го обявява за враг, срещу когото неговата ръка ще се вдига, за да го смачка. Легендата е запазена върху клинописна плочка, на която е посочено, че заклинанието трябва да се изрече три пъти при лечение на зъбобол (Причард 1969: 100 – 101).

⁸ В южнославянските версии на житието на Андрей Юродиви злият магьосник, който в гръцкия текст се казва Βυρρίνος ὁ μάγος, е наречен Мигрин. Това име не се открива в източнославянските версии. Предполага се, че преводачът нарочно е променил името на демоничното създание, използвайки името на познато за него същество (Стамлер 2019: 42).

определя се като заболяване на зъбите или на венците около зъбите⁹. Понякога се свързва и с менингита (Попконстантинов 1997б: 123). В речника на Найден Геров са посочени три значения на думата: „1) болест по венците и в зъбите, като вятър; 2) раст. нежито¹⁰, с което лекуват болестта нежит; 3) невидимо някакво същество, за което народът вярва, че то ся скита от място на място“ (Геров 1977: 260). В молитви и амулети срещу нежит от X – XI век Господ заповядва на нежита да влезе не в човешка, а в еленска или овнешка глава, понеже животните са способни да търпят всякаква болка. За силата на тази традиция през вековете свидетелства фактът, че подобни по съдържание формули се откриват в паметници от значително по-късна епоха, като например в требници от XVII век (Петканова, ред. 1981: 303; Милтенова, ред. 1992: 256 – 257; Цонев 1923: 133 – 134). Според Христо Гандев нежитът се идентифицира с вампир, който е душа на починал сродник (Гандев 1939: 28). У други славянски народи думата означава демони и зли духове (Георгиева 1983: 170). Молитвите и формулите срещу нежит съдържат интересни елементи: в една молитва например нежитът излиза от морето под формата на звезда, която пресушава реките (Милтенова, ред. 1992: 256). Идентификацията на болестите със звезда е характерна и за фолклора¹¹. В този тип текстове интерес представлява срещаната асоциация между морето и враждебните демонични същества. В молитвите на св. Сисин и сестра му Мелентия дяволът¹² се гмурка в морето и е уловен от светеца с въдица. В други молитви, включващи св. Сисин, например в молитва против треската, различните видове треска („тресавици“) са представени като жени, излизащи от морето. Във версията, публикувана от Д. Петканова, която се основава на обнародвана от Ягич в *История сербскохорватской литературы* (Петканова, ред. 1981: 304 – 305), става дума за Червено море. Св. Сисин в този случай е описан не като ловец и гонител на дявола, а като стълпник, стоящ до брега на морето. По силата на познатата сюжетна схема светецът пита треските защо са дошли и те отговарят, че целта им е да измъчват хората. В помощ на светеца Господ изпраща два ангела заедно с четиримата евангелисти и всички започват жестоко да бият треските и да ги карат да разкрият имената си: Тресея, Огня,

⁹ Б. Маклеланд съзира прилики между описаните симптоми на нежита и тези на скорбута (Григоров 2019: 92 – 93). Повече подробности за болестта и нейното идентифициране с демонични духове и създания вж. в Георгиева 1983: 168 – 170.

¹⁰ Пак от речника на Найден Геров узнаваме, че става дума за растението *Sedum* (*Sempervivum*) *tectorum*, което в съвременния български език се нарича покривен дебелец.

¹¹ Подобен пример откриваме в една народна песен, в която звезда Деница, слънчевата сестра, е жена змеица, господарка на седем болести, която стои „през Черно море, през Бяло, между девет могили, дето слънцето изтича“ (Георгиева 1983: 145).

¹² Смята се, че в първичната версия ролята на враг е играла вещица или женски демон, чиято функция по-късно е приписана на дявола (Детелич 2001: 226).

Ледея, Гнитея, Гинуша, Глухия, Лодея, Похнея, Желтея, Каркуша, Гледея, Невея. За тях се говори като за антропоморфни фигури, които дори се самоопределят като дъщерите на цар Ирод (Петканова, ред. 1981: 304 – 305)¹³. В молитва, намираща се в сборник от XVII век, светецът пази Божиите раби от мори, вещици и дяволи (Петканова, ред. 1981: 312). Светецът е описан като воин: той е подпрян на копие пред дверите на Божия раб, на пояса има меч и е придружен от всички ангели и от апостолите Петър и Павел. Идва невидимо от небето и прогонва мора, вещиците и дявола в полунощен час, когато морето почива, водата не се движи, когато „петли не пеят, псета не лаят“. Този детайл е познат от заклинания и баения, в които злите духове, причиняващи болести и беди, биват прогонвани в пусти места, където няма дори гласове на животни (Тодорова-Пиргова 2019).

Смята се, че прототипът на молитвата на св. Сисин и сестра му Мелентия е бил арамейски, но съществува и хипотеза, според която е бил гръцки (Детелич 2001: 225). Както отбелязва Миряна Детелич, съществуват различни езикови версии – гръцки, арабски, етиопски, румънски, славянски, които независимо от вариативността на детайлите се придържат към следната схема. За да се предпази от дявола, който похищава новородените ѝ деца, Мелентия се заключва в мраморна кула заедно със своето последно дете и с една слугиня. Завърналият се от войната неин брат я моли да го пусне вътре – първоначално тя отказва, но сетне му позволява да влезе. Дяволът се превръща в просено или житно зърно, прониква в кулата прилепвайки се за копитото на коня, и отвлича детето; в една версия е уточнено, че той стиска детето със зъби (Милтенова, Кирилова 1994: 120). Светецът пита дърветата и растенията дали са видели дявола да бяга с дете. Тук се включват някои етиологични мотиви¹⁴: например в зависимост от това – дали казват истината, или лъжат, растенията придобиват различни характеристики¹⁵. В една версия от XVII век

¹³ Персонифицирани трески се срещат и в приказките, например в *Двете трески* на Елин Пелин.

¹⁴ Включването на етиологични елементи в разкази и легенди с участието на дявола не е изолирано явление. Такива мотиви в българския фолклор се откриват в дуалистичните легенди, събрани от Йордан Иванов, в които е обяснен произходът на разни явления. Пример за това е човешкото стъпало, което придобило тази форма по подобие на стъпалото на архангел Михаил, след като дяволът откъснал част от него с ноктите си. Й. Иванов предлага и други интересни етиологични разкази (Иванов 1970: 329 – 357).

¹⁵ Етиологични мотиви се срещат не само в молитви за прогонване на дявола. Така например съществува италианска легенда от региона Кампания, която разказва как по време на избиването на отроците от Ирод св. Дева Мария с новородения Исус търси закрила от растенията. Божията майка моли лупината да се отвори и да скрие детето в себе си, но растението отказва, поради което е наказано да бъде горчиво. Сетне Богородица се обръща към пинията, която изпълнява молбата и като награда получава аромат, подобен на тамяна, и форма на нейния клон, напомняща детска ръка – символ на ръката на малкия Исус.

наказанието на върбата е да има цвят, но да няма плод, а на къпината – върхът ѝ да е там, където са нейните корени; наградата на явора е да служи като клепало в църквата, а на маслината – да бъде благословена в църквата и да носи цял за хората (Петканова, ред. 1981: 314). След като разбира, че дяволът се е гмурнал в морето, светецът го улавя с въдицата си и започва яростно да го налага. Дяволът казва, че е излял децата, но ще ги повърне, ако на свой ред светецът повърне майчиното мляко. Светецът се моли на Бога, повръща майчиното мляко и по този начин спасява децата и ги завежда обратно при майка им.

Отзвук на този сюжет се открива и в народното творчество, например в сръбска народна приказка, включена в сборката от Веселин Чайканович, и в румънска приказка, публикувана от Богдан Хашдеу (Детелич 2001: 237 – 239). Забелязват се разлики в имената на героите: вместо Сисин – Sisulj, Sisoe, Krstivoje, вместо сестра му Мелентия – Mileva, Krstina, Meletia. В народните приказки сюжетът е обогатен с детайли: в някои от тях се срещат не само растения, но и овчари, а децата не се връщат при майка си, а са приети в небесата от Богородица (Детелич 2001: 229, 236 – 237). Различни са и фигурите, които помагат на героя (Богородица, св. Петка).

Отделни сюжетни елементи се срещат и в приказките, но там те придобиват различно развитие. В приказка, включена в сборника *Разни любопитни приказки* на Стоян Маринов (издаден за първи път през 1880 г. и сетне преиздаден през 1886 и 1909 г.), дяволът краде от една царица всичките ѝ новородени деца и бива преследван не от светец, а от героя (лекар, превърнат в куче от коварната си съпруга). Изпратената от царя потеря не може да достигне дявола и да избави детето; единствено героят, преобразен на куче, е способен да направи това (Маринов 1909: 154). В приказката похитителят се скрива не в морето, а в пещ; не се споменава за Божия немеса или за участие на растения или на други създания. Не се говори и за спасението на похитените преди това деца. Сюжетът на приказката е различен от този на молитвата и не може да се твърди с категоричност, че става дума за пряко влияние. Фактът, че ролята на светеца тук е приписана на куче, не е толкова изненадващ, колкото на пръв поглед би могъл да изглежда, тъй като в много версии светецът е наричан ловец. Демоничните създания често са отъждествявани с болестите, а във въпросната приказка зад образа на кучето се крие лекар.

Когато става въпрос за текстове, чиито функции включват използването им в амулети, особен интерес представлява *Посланието на цар Авагар до Исус*. Версии на *Посланието* се откриват в древни източници, като *Църковна история* на Евсевий Кесарийски (IV век) и *Учението на Адай*

– сирийски текст от края на IV или началото на V век. Документът от VI век *Decretum Gelasianum*, който съдържа списъци с канонични и неканонични религиозни произведения, определя *Посланието* като апокрифно (Леклерк 1913: 121). Въпреки това съчинението се радва на широко разпространение – известни са арменски и гръцки версии, както и версии на други езици (Леклерк 1913: 119; Петканова, ред. 1981: 374). Легендата не се разпространява единствено в източните литератури, а оказва известно влияние и върху западните ритуали, например върху келтския обред – свидетелство за това е ръкописът от Тринити Колидж, Дъблин, известен като *Liber Hymnorum*, който съдържа редове от писмото на Авгар (Леклерк 1913: 121). *Посланието* се копира върху пергамент, мрамор и метал и се използва като талисман или амулет (Леклерк 1913: 119).

Историята се развива по следния начин. Авгар, царят на Едеса¹⁶, страда от тежка болест и изпраща на Исус писмо, в което Го моли да дойде и да го излекува. Предлага Му убежище в Едеското царство, понеже евреите искат да Го убият. Исус отказва да дойде, но склонява да изпрати при него един от Своите ученици – Тадей (Адай). Във версията, представена от *Учението на Адай*, както и в по-късни версии (включително и в славянските) е включена историята на живописеца, на когото е възложена задачата да нарисува лицето на Исус. Оттук тръгва легендата за Убруса (Μανδύλιον), неръкотворния лик на Христос: самият Христос отпечатва образа Си върху платно, понеже човешките ръце не са способни да Го нарисуват.

Славянските версии на съчинението са твърде ранни – от X век битува версия върху оловен амулет (Попконстантинов 1997а: 169 – 174), която съдържа само писмото на Авгар, но липсват отговорът на Христос и другите наративни елементи. В старобългарската книжнина *Посланието на Авгар* е познато и като самостоятелен текст, и като част от други съчинения. Съществува версия, включена в *Повест за кръстното дърво* на Поп Йеремия от края на X век. Често към *Посланието* са прибавяни имената на Христос и Дева Мария, които варират в различните редакции. Донка Петканова отбелязва, че *Посланието на Авгар* не е включено в славянските индекси на забранените книги, макар че в някои късни редакции на Погодиновия индекс се говори с укор за тези, които го носят на шията. *Имена Господни* е апокриф, който за разлика от *Посланието* се споменава в Погодиновия индекс, поради което Петканова не го включва в първия том на *Стара българска литература* (Петканова, ред. 1981: 374).

¹⁶ Смята се, че царят, за когото става дума, е историческа личност – Авгар V Укама, цар на Осроене, починал през 50 г. сл. Хр.

Посланието представлява особен интерес и поради това, че е свързано с началото на българското печатно дело. Първата му поява в печатна книга на автор от български произход е в *Часословец* от 1566 г. на Яков Крайков, работил във Венеция в печатницата на сърбите Божидар и Винченцо Вукович. Текстът, включен в *Часословец*, лежи в основата на още едно произведение, което се определя като първата българска печатна книга – молитвеника *Абагар* от католическия епископ Филип Станиславов (1651), за когото става дума по-надолу в изследването. Присъствието на *Посланието* в печатни книги, издадени във Венеция и Рим, е твърде интригуващ факт. Включването на апокрифни текстове в молитвословите се мотивира с това, че някои от тях могат да се използват като амулети срещу дявола (Цибранска-Костова 2013: 39; Джурова 2014: 19, 39; 17, 42). Както отбелязва Севир Чернецов, „научното наименование за такива текстове е „забранени писания“ или *orationes falsae*, тъй като практиката „да се правят амулети с имена в тях“, е била забранена от разпоредбите на съборите в Ефес и Галатия“ (Чернецов 2018: 189). Чернецов няма предвид *Посланието на Авгар*, а етиопското съчинение *Лефафа Седек* (*Lefāfa Šedek*)¹⁷, съдържащо тайните имена на Бог, но като имаме предвид сходствата в структурата и в предназначението на двата текста, бихме могли да отнесем цитираното съждение и към *Посланието*. Естествено, между двете съчинения съществуват и значителни разлики: *Лефафа Седек* е значително по-късно съчинение (най-старите ръкописи датират от XVI век) и е предназначено за погребалния ритуал, а функцията на *Посланието* е да пази живите от болести и беди. Но макар че текстовете от този тип са изрично забранени още по време на Ефеския събор (431 г.), те се радват на голяма популярност през вековете и продължават и до ден днешен да се разпространяват сред културни контексти, различни от тези, в които са възникнали, и да придобиват нови значения¹⁸.

¹⁷ Това е сборник с молитви, заклинания и защитни текстове, използвани като амулети в традицията на Етиопската православна църква. Заглавието означава приблизително „свитък на правдата“.

¹⁸ *Лефафа Седек* е обект на внимание от страна на привържениците на религиозното учение растафари. Учението възниква в Ямайка през 30-те години на XX век, а името му се свързва с последния етиопски император (рас Тафари Маконен, известен с императорското си име Хайле Селасие), смятан за Божие превъплъщение. Интересът към съчинението води до неговото многократно преиздаване, например от английския египтолог и ориенталист Ърнест Алфред Томпсън Уолис Бъдж (от 1929 г.). През 2011 г. текстът е преиздаден от Lion of Judah Society и се уточнява, че е „частно издание за растафари и етиопските евреи в страната и в чужбина“ (Уолис Бъдж 2011). Идеята на Уолис Бъдж за пряка връзка между *Лефафа Седек* и древноегипетската *Книга на мъртвите* е отхвърлена от изследователи като Чернецов, който акцентира върху голямото времево разстоя-

Важно е да отбележим, че има немалко случаи, в които границата между каноничната и апокрифната книжнина се оказва пропусклива. Що се отнася до славянския свят, значителен дял от текстовете, определяни като *апокрифни*, се откриват в сборници, съчинени от последователи на официалните църкви и съдържащи текстове, днес смятани за канонични¹⁹.

Посланието на Авгар не е единствената апокрифна творба, отпечатана от Яков Крайков. В сборника *Различни потреби* от 1572 г. фигурират някои версии на апокрифи, приписани на Григорий Чудотворец: апокриф за тримата халдейски царе, разказ за Йоан Кръстител, *Слово за тридесетте сребърника на Юда*, *Успение Богородично*. Други апокрифи от сборника представят разказ за четирите библейски реки, видение на пророк Иеремия и въпроси на цар Озия. Особено интересен е текстът с въпроси и отговори от типа на *Разумник* (Атанасов 1980: 132 – 144; Цибранска-Костова 2013: 93 – 129; Джурова 2014: 47 – 73, 45 – 68). За последния се смята, че е част от книжнината на богомилите, но текстът от сборника на Крайков не се покрива с нито една от познатите версии на *Разумник*. Непосредствено след разказа за Богородичното Успение се споменават древната българска столица Преслав и българският цар Петър, за когото е казано, че умрял в Рим. Подобно твърдение се среща в *Българския апокрифен летопис*, което вероятно е късна интерполация, възникнала под влиянието на *Различни потреби*²⁰ (Цибранска-Костова 2013: 114).

Апокрифни текстове, включително и такива, които са свързани с богомилското учение, се откриват и в произведения от по-късно време. Пример за това е версията на апокрифа, известен като *Борба между Сатанаил и Архангел Михаил*, включена в Поппунчовия сборник от 1796 г. Апокри-

ние между двете съчинения и върху факта, че *Книга на мъртвите* не се е използвала като амулет (Чернецов 2009: 111).

¹⁹ Налице са многобройни доказателства за влиянието на апокрифната литература върху каноничната. В римокатолическата традиция показателни в това отношение са имената на родителите на Богородица, които се споменават в *Протоевангелието на Яков*, в *Евангелието на Псевдо-Матей* и в *Книга за Рождеството на Дева Мария*, или присъствието на вол и магаре край новородения Исус, за което също се говори в *Протоевангелието на Яков*. Апокрифни текстове, като *Видение на апостол Павел* (Силвърстайн 1935; Силвърстайн 1937: 231 – 237; Киарилионе 2006: 523 – 545; Петканова 2003: 93) и *Евангелие на Никодим* (Трюйен 1970), по всяка вероятност са повлияли върху някои литературни произведения, напр. *Божествена комедия* на Данте Алигиери.

²⁰ Тезата, според която *Български апокрифен летопис* е по-късен и е повлиян от печатни произведения, е изказана и от Христо Трендафилов, който е на мнение, че в него личи влияние от *Царството на славяните* (*Il regno de gli Slavi*, 1601) на Мавро Орбини (Трендафилов 2016).

фът се намира в раздел от сборника, който съдържа молитви и слова към ангела хранител. Подобно на Крайков поп Пунчо също е имал намерение неговият сборник да бъде отпечатан (Ангелов 1964: 160 – 162).

Както вече беше споменато, Крайковия *Часословец* ползва и Филип Станиславов за своя *Абагар*. Книгата е издадена в Рим от Конгрегацията за разпространение на вярата (*Propaganda fide*) и е предназначена за нуждите на новопокръстените павликянски общности от Северна България. Павликяните наследяват наименованието си от средновековна дуалистична ерес, възникнала в Армения през VII век и разпространила се в Тракия през VIII – IX век. През XVII век те вече проявяват католическо самосъзнание, но без да имат задълбочени познания за догмите на римската църква. Според едно писмо на самия Станиславов невежеството им стига дотам, че когато той им разказва за посещението си в Рим и за това, че е видял папата (когото те признават за глава на църквата), те подхождат с недоверие, тъй като смятат, че папата живее толкова далече, че до него може да стигне единствено този, който има криле и може да лети сто години (Пундев 1924: 292, 332). Освен това павликяните не приемат някои от тайнствата на католическата църква, поради което те привличат вниманието на мисионери, към които се присъединяват и представители на тяхната общност, какъвто е самият Станиславов.

Съпоставката на двата текста опровергава становището на автори като Васил Пундев, според когото източникът на Станиславовата версия на епистолията е текст от XVI – XVII век, обнародван от Тихонравов (Пундев 1924: 306, 332 – 333). Екземплярът на Крайковия *Часословец*, който се съхранява в Народната библиотека „Иван Вазов“ – Пловдив, недвусмислено доказва, че Станиславов се е придържал към тази книга. Връзката между двата текста вече е отбелязвана в специализирани научни изследвания (Джурова 2014: 31, 27; Цибранска-Костова 2013: 127; Цибранска-Костова 2023: 23). Версията, която откриваме в *Часословец*, е сходна с тази, публикувана от Тихонравов (на която се позовават Б. Ангелов и М. Генов и чийто новобългарски превод е публикуван „с минимални промени“ и от Петканова), но не се покрива изцяло с нея.

Частта, която съвпада почти дословно, започва оттам, където се споменават извършените чрез Божие слово изцеления (у Станиславов: „*слишахѡм ѡд тѣбѣ Гѡспѡдѣ Бѡжѣ мѡи*“ – Станиславов 2020: 27), и продължава до шестнайсетия ред на въпросния параграф. Съобразно с българската и славянската ръкописна традиция във въпросните печатни текстове *Посланието* върви заедно с имената на Исус и Мария, които присъстват също в Крайковия сборник *Различни потреби* (л. 103 – 105). За разлика обаче от много версии (включително и тази на Крайков) в Станиславовия

Абагар имената фигурират не след посланието, а преди него. Разликите между версиите на Крайков и на Станиславов засягат главно графични и фонетични аспекти, но също така се забелязва замяна на отделни думи: срв. „и дълго мучниѣ колѣзны исцѣляниши“ (Крайков 1566: 73) с „и делго мучниѣ болѣзны ѡцнштаниш“ (Станиславов: 2020: 27); „и Женоу кръвоточникоуѣ, приковенѣемъ ризъ тѣвонхъ, исцѣлилъ еси“ (Крайков: пак там) с „и Жену прѡказажену карѡтѡцнѣ приковѡвѣне ризи тѣвѡне, исцѣлилъ еси“ (Станиславов: пак там). Главната разлика е в това, че версията на Станиславов е значително по-кратка – в нея са изпуснати съществени елементи, сред които разказът за Убруса, предложението на царя да приюти Христос в града си и отговорът на Спасителя, който отклонява поканата.

Абагар е предимно компилативно съчинение. Оригиначните моменти са рядкост, а сред тях заслужава особено внимание онази част, която е поместена след съкратената версия на апокрифното *Послание*, завършващо със следните думи:

и поела Христѡс Тадеу ѡпоетѡла, и исцѣле неѡ, некинем ни царнем, ни магнем, неѡ елѡкѡм, какѡ пише ѡбагар сам да целниш бѣе кнѡна, самѡ елѡкѡм.²¹

(Станиславов: пак там)

Непосредствено след този абзац следват нападките срещу магьосниците, които са наречени „вештице“²². На пръв поглед изглежда странно, че нападките срещу магията се откриват именно в текст амулет. Интересна интерпретация предлага Попруженко, според когото в *Посланието* „трябва да се вижда едно твърде оригинално и своеобразно използване на апокрифния разказ за разпространяване на истините и положенията на правата вяра, както и за изясняване на основните задължения

²¹ Подобни абзаци се съдържат и в най-старите версии: например в гореспоменатия оловен амулет е уточнено, че изцелението се осъществява „бѣзъ кълѣхѡкѡнѡни и чѡрокѡнѡнѡ“, а „глаголомъ единаѣмъ“ (цит. по Попконстантинов 1997: 169).

²² Католическите мисионери от XIX век също определят народните врачки като „вещици“. Италианският мисионер Джироламо Пициканела съобщава, че те използват като цял слюнката си или кръв, наречена „бълвоч от вещица“ („il vomito della Vestiza“), която купуват от циганки. Човекът, към когото се обръщат, за да намери изгубения добитък, е наречен магьосник („maghiosnik“) (Милетич 1903: 364). Текстът на Джироламо Пициканела *Бележки върху Никополската епархия в България* е публикуван в оригинал. Той е включен под номер четири в раздела „Нови документи по историята на северните павликяни“ към студията на Любомир Милетич. Преводът навсякъде е мой – Р. А.

на лицата, на които са поверени грижите за просвещението на народа“ (цит. по Пундев 1924: 311). Пундев смята, че легендата за Авгар тук се използва „като повод и доказателство за прибавеното след нея поучение“, което обяснява съкращения ѝ вид (Пундев 1924: 310). Според Цибранска-Костова тук епистолията „добавя към функциите си нещо различно – въздействието на Авгаровото писмо срещу вещици, врачки и баячки като елемент от добре обмислената програма на епископа против суеверията на павликянското население“ (Цибранска-Костова 2023: 16).

Ако се приемат такива тълкувания, може да се каже, че молитвеникът предшества възрожденските произведения, които между другото ползват приказни и други фолклорни сюжети с цел да се разобличат разни вярвания и суеверия, смятани за пречка за културното развитие (през по-късните фази на Възраждането се прибягва не само до религиозни, а и до рационални обяснения). Идеята, според която Филип Станиславов трябва да се счита за предшественик или ранен представител на Новото време, не се споделя от всички изследователи (за кратък обзор върху рецепцията на автора вж. Станиславов 2020: 73 – 77). Различно е например мнението на Пундев (Пундев 1924: 314). Всъщност включването на типични за старобългарската книжнина сюжети в по-късни съчинения и на отправки към актуални за времето теми и събития не е рядко явление. По този повод може да се мисли например за съчиненията за падането на Турция, съставени по модела на старите есхатологични текстове, които стават популярни през XVIII и XIX век. В това отношение интерес представлява също така ръкопис от 1863 г. за разоряването на Зографския манастир от страна на „латините“ (католиците), станало през 1275 г. Според Боню Ангелов документът вероятно „е бил предназначен за разпространяване сред народа във връзка със засилената антикатолишка борба у нас именно през 70-те години на миналия век като реакция срещу разрастващото се влияние на католишката пропаганда в българските земи“ (Ангелов 1964а: 477 – 478). Разобличаването на баячки и магьосници е тема, която се среща в текстове от различни епохи. Автори от XVIII век, като Йосиф Брадати и Тодор Врачански, ги наричат „самовили“.

Парадоксален на пръв поглед е фактът, че апокрифи и апокрифни молитви са включени в книга, издадена от Конгрегацията за разпространението на вярата. Ако в ръкописни съчинения или в народната традиция присъствието на апокрифни заедно с канонични мотиви не е толкова изненадващо, същото не може да се каже за книга, издадена в Рим по времето на Контрареформацията. Пундев предполага, че именно необичайното ѝ съдържание е причината, поради която името на Конгрегацията не фигурира никъде по страниците на книгата (Пундев 1924: 309). От

това следва, че Филип Станиславов си позволява доста голяма свобода, като имаме предвид факта, че местният събор в Чипровци, свикан през 1641 г. от архиепископа Петър Богдан Бакшев (Petrus Deodatus), изрично забранява – и то под заплаха от намеса на Светата инквизиция – употребата на книги, използвани от „схизматиците“, както и на тези, включени в римския *Индекс на забранените книги*. Решенията на събора са подписани и от Станиславов (Спасов 2013: 184), но той очевидно прави компромис, който е в унисон с опортюнистичната политика, водена от Конгрегацията (Пундев 1924: 296, 308 – 309). Съборът забранява да се допускат влияния и от страна на православната църква, но въпреки това Станиславов се опира и на православната литература, включително и на *Посланието* на Яков Крайков, с което е озаглавен молитвеникът.

Другите молитви, които се съдържат в *Абагар*, се придържат към хърватския превод на римския мисал *Rituale Romanum*, дело на Бартоломей Кашич (1640 г.), и към други латински литургически съчинения (Цибранска-Костова 2023: 23). Някои молитви имат апокрифен характер, докато други са напълно канонични: сред тях откриваме *Отче наш*²³ и *Аве Мария*. Според Пундев някои от молитвите, включени в сборника, са предназначени да заместят народните ритуали, които той определя като „езически“: например молитвата за излизащата от тялото душа според него „съответства на езическите обреди при смърт, от която толкова се страхували у нас поради вярата във вампири и върколаци“ (Пундев 1924: 311). От Пициканела узнаваме, че „най-много българите се страхуват от вампира или върколака, който според тях е всеки покойник, умрял с неизпълнени задължения или други дългове, особено ако е бил отлъчен от свещеника заради лошото си поведение; но дори и да не е бил много лош човек – мъж или жена – те винаги се страхуват, когато настъпи смъртта на някого“ (Милетич 1903: 348 – 349).²⁴

Ролята на Станиславовия *Абагар* за развитието на българската литература е значителна, тъй като е първата печатна книга с участието на

²³ Следва обаче да се има предвид, че молитвата *Отче наш* се приема и от средновековните дуалистични ереси като ранното павликянство и богомилството, намерили известен отзвук и сред павликянските общности от епохата на Станиславов. Пундев смята, че нейното включване в молитвеника е мотивирано от стремежа да се търсят допирни точки между „ереста и вярата“ и че това е част от опортюнистичната политика на католическата пропаганда в България (Пундев 1924: 308).

²⁴ Вярванията, че душите на мъртвите могат да се превръщат във враждебни същества, са широко разпространени, за което свидетелстват многобройните формули, басения и заклинания. Съществува например предание, според което самоубиец на име Маринко „води градоносните облаци, защото, след като се е самоубил, не може да отиде на небето, а виси между небето и земята“ (Тодорова-Пиргова 2019: 424).

новобългарски езикови елементи. Езикът, на който е написан *Абагар*, е така нареченият „илирийски“, в чиято основа стоят хърватските и босненските говори на първите католически мисионери по българските земи. Към този субстрат се прибавят и новобългарски елементи. В езика на *Абагар* се откриват дори влияния от полски език, дължащи се вероятно на пребиваването на автора в Жечпосполита (Цибранска-Костова 2023: 28). При всички случаи неоспорим остава фактът, че молитвеникът е първата печатна книга с новобългарски характеристики и бележи важен етап в литературната история. Забележителното е, че тя представлява текст амулет с апокрифни молитви, чийто първообраз са текстове върху оловни пластини. Нещо повече – Станиславов проявява народностно самосъзнание, като неведнъж използва такива думи, като „България“, „български“ (Цибранска-Костова 2023: 21 – 22). Себе си той назовава „Филип Станиславовъ од велике Българне Бискупъ“; книгата си той дарява „свѣшнѣмѹ Нарѣдѹ Българскѹмѹ“. Подобни родолюбиви чувства са присъщи и на други български католически автори, пример за което е и сборникът с молитви и песни *Наука християнска за християните от Филебелиската държава* (*Nauka kristianska za kristianete od Filibeliskata darxiava*) на Яко Яковски и Петър Арабаджийски, издаден в Рим през 1844 г., когато не е съществувала никаква „държава“ със столица Филибе (Пловдив).

Използването на апокрифен материал в книга, предназначена да привлече българските павликяни към лоното на официалната римокатолическа вяра, не е единствената проблематична страна в дейността на Станиславов и той често влиза в конфликт с църковната йерархия. През 1662 г. е обвинен в неизпълнение на задълженията си и е лишен от епископския сан почти до края на живота си – възстановен е през 1673 г. една година преди смъртта си. Обвинен е, че не спазва границите на епархията си, че постоянно пътува и че не пази достойнството на своя сан, като проси и търгува (Спасов 2013: 184, 186; Милев 1914: 138). За премеждията на Станиславов споменава и Пициканела, позовавайки се на думите на посланика на Дубровник²⁵.

Прието е да се смята, че Станиславовият *Абагар* е бил предназначен да бъде носен около врата като амулет. Самият Станиславов пише в

²⁵ „Независимо от грешките, които е допускал, Филип Станиславов все пак е възхваляван от този посланик като апостол на четиринадесетте никополски селища, за които се казва, че този епископ със своите усилия ги е върнал от павликянската ерес към католическата религия. Не се отричат и споровете, които този прелат е имал, нито прогонването му от епархията и лишаването му от юрисдикцията, дадена му от Свещената конгрегация „Пропаганда на вярата“, но се отбелязва, че след дълъг период от време той е бил възстановен и е бил споменаван от хората с добро“ (Милетич 1903: 344).

послеслова (който също се смята за оригинален текст), че книгата трябва да се носи „на мѣгѣтѣ и на мѣшѣтѣ“ (Станиславов 2020: 44). В полза на тезата за такава употреба сред българските католици говори и фактът, че днешните банатски българи наричат „абгър“ малка икона, която носят на гърдите (Цибранска-Костова 2023: 16 – 17). Само два от запазените екземпляри са изрязани и залепени във форма на свитък: те се съхраняват в Болоня и Упсала (Амброзиани 2015: 68). Според Пер Амброзиани „е необходимо задълбочено проучване на запазените екземпляри, ако искаме да отговорим на въпроси като например как е трябвало да се използва текстът: при поне два екземпляра листата са били отрязани и след това залепени, за да образуват свитък. Това се тълкува като индикация за възможността съответният екземпляр да е бил предназначен да се носи като амулет“ (Амброзиани 2015: 63). Марияна Цибранска-Костова също отбелязва, че „текстът от всяка колона може да се изреже на ленти и навие на руло или свитък, за да изпълни основното си апотропейно предназначение“ (Цибранска-Костова 2023: 14).

Употребата на амулети от страна на павликяните е засвидетелствана от италиански католически мисионери. От Пициканела узнаваме, че децата вземали от ходжата надписи на турски език и ги носили на шията си като амулети: „На момчетата им слага на врата като „agnus Dei“ зашито парче плат, на което отвътре е написано с турски букви и което вземат от ходжата (турски свещеник), за да не ги хванат „уроки“²⁶ (Милетич 1903: 364) Това не е единственият случай, в който павликяните се обръщат към ходжите: например между XVIII и XIX век се сключват смесени бракове между павликяни и православни според ислямското право с цел преодоляване на напрежението между конфесиите (Радева 2015: 447).

Обичаят българските християни да се обръщат за помощ към турци и цигани, не е рядко явление: от тях те вземат не само амулети, но и цярове за лечение на хора и животни (Любенов 1887: 43). Пициканела съобщава, че бездетните двойки купуват от циганите восъчни топчици и ги изяждат, надявайки се, че ще помогнат на жените да забременеят. В представените от Пициканела народни вярвания на ромите се приписва умението да прогонват от домовете вредоносни сили (Милетич 1903: 364).

Според Пициканела павликяните проявяват определена форма на дуализъм: „те вярват в двете начала – в Бога-творец [...] и в самодивите

²⁶ Вероятно значението на използваната от Пициканела дума *orecchiasalo* е „урочасал“, а иначе *orecchio* на италиански означава „ухо“. В днешно време се вършат баения срещу главоболие у децата, като се брои на гръцки обратно от девет до едно (Тодорова-Пиргова 2019: 396).

или полубоговете, създатели на всяко зло“ (Милетич 1903: 347). Сред злите същества е и Slegne²⁷, което Пициканела определя като „бог“ („dio Slegne“), но всъщност това е персонификация на болестта или на мизерията (Милетич 1903: 348, 364). Забележително е, че в някои приказки, събрани и издадени през XIX век, срещаме зли същества, чиито черти наподобяват тези на Slegne и на описаните от Пициканела самодиви. Това виждаме в една от приказките от гореспоменатата сбирка на Стоян Маринов, чиято печатница се намира в Търново – относително близо до местата, където е действал Пициканела. В тази приказка присъства страшилище, наречено с различни имена: Чудовище, Сърдития, Демон, Дявол, Дракон, Черен демон, Черен Бог²⁸. Както на Slegne и на свързаните с него самодиви, така и на чудовището от споменатата приказка се принасят жертви с цел да смекчи гнева си. В текста от сборника на Маринов откриваме следния абзац: „Той се нарича Черен Бог, защото има много нему подобни, които ги праща да ходят по далечни страни да правят пакости“ (Маринов 1909: 115). Пициканела определя самодивите като „лъжебожества, които според българските вярвания живеят на различни места по света и носят всякакви беди“ (Милетич 1903: 347).

Интересно е, че за Пициканела думата „самодиви“ е от мъжки род. Това не представлява изолиран случай, тъй като мъжката форма на думата се открива например в *Горски пътник* на Георги Раковски (1857) и в *Нещастна фамилия* от Васил Друмев (1860)²⁹. Женската форма у Пициканела се среща само в определени случаи – например Баба Чума („Baba Ciuma“) е определена като „стара самодива“ („una vecchia Samodiva“), на която се поднасят дарове, за да бъде умилована. Според неговото описание на улицата се оставя вързоп с надежда чумата да го вземе и да пощади хората. В него има печено пиле, вино, хляб, чифт обувки, бастун и пари (Милетич 1903: 348)³⁰.

²⁷ Вероятно Пициканела погрешно е записал българска дума, производна от думата „зло“.

²⁸ Последното наименование буди интерес с оглед на тезата, придобила популярност през XIX век, според която славянското езичество е от дуалистичен тип и е почитало две начала – Белия и Черния Бог. Не разполагаме с убедителни данни за култа към Белия Бог, докато за култа към Черния Бог най-достоверното сведение идва от *Хроника на славяните* (*Chronica Slavorum*) на саксонския духовник Хелмолд Босауски, датираща от XII век, в която става дума за славянските племена от Померания и Мекленбург. Изследователи от XIX век, като Николай Осокин и Райчо Каролев, смятат, че езическият дуализъм, приписван на древните славяни, е стимулирал разпространението на такива дуалистични ереси като павликянството.

²⁹ Мъжкият вариант на самодивите се среща и днес: „у един брест, дето не ражда рожба, живеял един старец самодиван и кой мине там, он му разчепи устата и го умори“ (Тодорова-Пиргова 2019: 286, 293).

³⁰ Подобни вярвания не са характерни единствено за описаните от Пициканела културни среди. Според българските народни представи епидемичните болести се явяват в образа

Когато се анализират сведенията на мисионери, какъвто е Пициканела, е желателно да се подхожда с известна предпазливост, понеже те не са учени, фолклористи или етнографи. В някои случаи те дори се подвеждат по привидните прилики между различни понятия, чиито имена звучат по подобен начин: например Пициканела приравнява думата „самодиви“ със „Semidei“ („полубогове“). Въпреки това някои от споменатите сведения и наблюдения заслужават внимание – особено идентификацията на болестите със самодивите, която се среща и в българския фолклор. Забележително е, че в зависимост от различните контексти на подобни фигури се приписват противоположни функции. Докато на места самодивите и подобните на тях същества се разглеждат като олицетворения или причинители на болести, автори като Йосиф Брадати и Тодор Врачански използват думата „самовили“ (често смятана за синонимна) във връзка с народните врачки и знахарки, които лекуват хората, но според тогавашните представи – с помощта на дявола. Подобни противоположни роли се приписват и на турци и цигани, за които често се говори като за народни лечители. В други културни контексти турци, цигани и други етнически групи се смятат за причинители на болести. В много от формулите, използвани в баенията, се говори за различни „вери“, които тръгват заедно, удрят хората с тояги и по този начин ги разболяват. По-

на човешки фигури, напомнящи на други зли създания – вещици, вампири и самодиви. Иваничка Георгиева описва чумата по този начин: „Чумата се мисли в образа на стара грозна жена с невчесани дълги и рошави коси, дълги ръце, големи нокти. Носи коса, с която отсича глава. Била толкова страшна, че който я погледнел, умирал. И сам Господ се уплашил и затова я треснал и оттогава тя е схваната във врата, не може да вижда наляво и надясно, а само напред. Господ ѝ дал тефтер, в който да записва всеки, когото трябва да умори. Когато стигне до селото, не влиза веднага, а се явява като стара бабичка, сядя накрай селото и разпитва хората. Разказва се, че чумата имала дете чумниче, което води със себе си. Във всяка къща ѝ оставят вода, сапун, гребен, хума – за да умие и окъпе детето си. Оставят ѝ също софра с мед, пита, вино и сол. Според яврянанията чумата спи във вълна, където, разказват, обичала ‘да се кучи’“ (Георгиева 1983: 145 – 146). Особен интерес представлява фактът, че тя „напада най-много там, където има разбойник, магьосница, кръчмари, които дават ‘исик’“ (Георгиева 1983: 145). Чумата приема различни образи: на куче, мишка, човек, циганка, циганче. Подобно на приказните злодеи, като вещици и самодиви, тя се страхува от кучета. Това сближава фигурата с персонажите на приказките от типа 303 на индекса на Аарне – Томпсон – Утер (ATU), които, нападайки героя, се възползват от това, че кучетата и други животни – негови съюзници, са вързани. Освен вода и сапун на чумата се оставят питки с мед и се мажат вратите с мед (Георгиева 1983: 146). Често фигурите, с които болестите се идентифицират, са женски, но това не е стриктно правило. Изключително интересен случай представлява фигурата на змея. Обичаните от змейовете моми развиват симптоми, подобни на тези на психическите разстройства, които могат да бъдат излекувани с билки (Георгиева 1983: 88). Не само момите са излагани на опасността от змейова любов, а понякога и момците стават любовен обект на змеици (Ганев 2017: 661 – 666).

някага става дума за групи, съставени наполовина от българи, наполовина от турци; понякога се споменават само турци или други етнически групи, като цигани и „желти еврей“ (Тодорова-Пиргова 2019: 303). Клетви, в които се споменават турци и самодиви, се срещат и в съвременните български романи, включително и в произведения на чуждоезични писатели от български произход³¹. Примерите, които могат да бъдат приложени, не се изчерпват с гореизложените, но анализиранияте факти и явления безспорно доказват дълбоките исторически корени и широкообхватната времева рамка на тази традиция

Фактът, че и в народната култура, и в съвременната литература се откриват отзвучи от една традиция, водеща началото си от древността, говори за това колко дълбоко са вкоренени определени представи в българското и балканското съзнание. Според общоприетите класификации амулетите, заклинанията и въобще съчиненията, на които се приписва апотропейна сила, принадлежат към апокрифната книжнина, която наред с каноничната литература има своето важно място в историческото развитие на българската култура.

ЛИТЕРАТУРА

- Амброзиани 2015:** Ambrosiani, P. Copies of Filip Stanislavov's Abagar (Rome, 1651). // *Scripta & e-scripta* 14/15, 2015, p. 63 – 71.
- Ангелов 1964:** Ангелов, Б. *Съвременници на Паусий*. [Angelov, B. Savremennitsi na Paisiy.] Кн. 2. София: БАН, 1964.
- Ангелов 1964а:** Ангелов, Б. Три исторически разказа. [Angelov, B. Tri istoricheski razказа.] // *Известия на Института за история*, т. 14 – 15, 1964, с. 475 – 494.
- Атанасов 1980:** Атанасов, П. *Яков Крайков: Книжовник, издател, график: XVI в.* [Atanasov, Petar. Yakov Kraykov: Knizhovnik, izdatel, grafik: XVI v.] София: Наука и изкуство, 1980.
- Байкушев 1884:** Байкушев, П. Единъ бекяръ. [Baykushev, P. Edin bekyar.] // *Периодическо списание на Българското книжовно дружество въ Сръдецъ*, кн. 12, 1884, с. 121 – 124.
- Гандев 1939:** Гандев, Хр. *Ранно възраждане. 1700 – 1860*. [Gandev, Hr. Ranno vazrazhdane. 1700 – 1860.] София: Култура, 1939.

³¹ Например в романа *Вундеркинд (Wunderkind)* на Николай Грозни, издаден в Ню Йорк през 2011 г., младата ученичка Ирина – която е от цигански произход – изрича тежко проклятие на директорката на училището (Грозни 2011: 193 – 194), която скоро след това умира от рак на белия дроб.

- Ганев 2017:** Ганев, Сл. *Български народни приказки*. [Ganev, S. Balgarski narodni prikazki.] София: Deja Book, 2017.
- Георгиева 1983:** Георгиева, И. *Българска народна митология*. [Georgieva, I. Balgarska narodna mitologiya.] София: Наука и изкуство, 1983.
- Геров 1977:** Геров, Н. *Речник на българския език. Фототипно издание*. [Gerov, N. Rechnik na balgarskiya ezik. Fototipno izdanie.] Ч. 3. София: Български писател, 1977.
- Григоров 2019:** Григоров, Гр. *Човешкото тяло според ръкописните книги лековници*. [Grigorov, G. Choveshkoto tyalo spored rakopisnite knigi lekovnitsi.] Благоевград: Университетско издателство „Неофит Рилски“, 2019.
- Грозни 2011:** Grozni, N. *Wunderkind*. New York: Free Press, 2011.
- Детелич 2001:** Detelić, M. Saint Sisinnius in the Twilight Zone of Oral Literature. // *Studia Mythologica Slavica*, IV, 2001, p. 225 – 240.
- Динев 2003:** Dinev, D. *Engelsungen: Roman*. Wien: Deuticke Verlag, 2003.
- Джурова 2014:** Джурова, А. *Яков Крайков и сборникът „Различни потребности“ (Книга за пътника от 1571/1572). Jakov Kraykov e il suo Libro per varie occorrenze (Libro del viaggiatore) del 1571/1572*. [Dzhurova, A. Yakov Kraykov i sbornikat „Razlichni potrebi“ (Kniga za patnika ot 1571/1572). Jakov Kraykov e il suo Libro per varie occorrenze (Libro del viaggiatore) del 1571/1572.] Милано: Biblioteca Ambrosiana, 2014.
- Динев 2019:** Динев, Д. *Ангелски езици*. [Dinev, D. Angelski ezitzi.] София: Ciela, 2019.
- Иванов 1970:** Иванов, Й. *Богомилски книги и легенди*. [Ivanov, Y. Bogomilski knigi i legendi.] София: Наука и изкуство, 1970.
- Киарилионе 2006:** Chiariglione, M. La «Visio Pauli» e alcune leggende medievali nell'«Inferno» dantesco, in «E'n guisa d'eco i detti e le parole». // *Studi in onore di Giorgio Barberi Squarotti*, Alessandria: dell'Orso, 2006, p. 523 – 545.
- Крайков 1566:** Крайков, Я. *Часословец*. [Kraykov, Ya. Chasoslovets.] Венеция: В печатницата на Божидар и Винченцо Вукович, 1566.
- Леклерк 1913:** Leclercq, H. The Legend of Abgar. // *Herbermann, Ch. Catholic Encyclopedia*. New York: Robert Appleton Company, 1913, p. 119 – 121.
- Любенов 1887:** Любенов, П. *Баба Ега или Сборникът отъ различни вървания, народни лъкувания, магии, баяния и обичаи въ Кюстендилско*. [Lyubenov, P. Baba Ega ili Sbornik ot razlichni vyarvanya, narodni lekuvaniya, magii, bayaniya i obichai v Kyustendilsko.] Търново: П. Х. Панайотовъ, 1887.

- Маринов 1909:** Маринов, Ст. *Разни любопитни приказки за персидския царь и неговитъ четиредесет везири*. [Marinov, St. Razni lyubopitni prikazki za persidskiya tsar i negovite chetirideset viziri.] Търново: Цаню Николов, 1909.
- Милев 1914:** Милев, Н. *Католишката пропаганда въ България презъ XVII векъ*. [Milev, N. Katolishkata propaganda v Balgaria prez XVII vek.] София: Царска придворна печатница, 1914.
- Милетич 1903:** Милетич, Л. Нашите павликяни. [Miletich, L. Nashite pavlikyani.] // *Сборник за народни умотворения, наука и книжнина* XIX, 1903, с. 1 – 369.
- Милтенова, ред. 1992:** Милтенова, А. (съст. и ред.). *Стара българска литература. Т. 5. Естествознание*. [Miltenova, A. (ed.). Stara balgarska literatura. T. 5. Estestvoznanie.] София: Български писател, 1992.
- Милтенова, Кирилова 1994:** Милтенова, А., Кирилова, А. *Средновековни лековници и амулети*. [Miltenova, A., Kirilova, A. Srednovekovni lekovnitsi i amuleti.] София: Време, 1994.
- Петканова 2003:** Петканова, Д. Видение на апостол Павел. [Petkanova, D. Videnie na apostol Pavel.] // Наумов, Александър. *Старобългарска литература: енциклопедичен речник*. Велико Търново: Абагар, 2003, с. 93.
- Петканова, ред. 1981:** Петканова, Д. (съст. и ред.). *Стара българска литература*. [Petkanova, D. (sast. i red.). Stara balgarska literatura.] Т. 1, Апокрифи. София: Български писател, 1981.
- Попконстантинов 1997а:** Попконстантинов, К. Авгарово послание върху оловен амулет от X век. [Popkonstantinov, K. Avgarovo poslanie varhu oloven amulet ot X vek.] // *Epohi*, V, № 1, с. 169 – 174.
- Попконстантинов 1997б:** Попконстантинов, К. Молитва против нежит върху амулет от X в. от Пъкуйул луй Соаре. [Popkonstantinov, K. Molitva protiv nezhit varhu amulet ot X v. ot Pakuyul luy Soare.] // *Българите в Северното Причерноморие*, VI, №, 1997, с. 123 – 129.
- Причард 1969:** Pritchard, J. *Ancient Near Eastern Texts Relating to the Old Testament*. Edited by James B. Pritchard. Third Edition with Supplement. Princeton, New Jersey: Princeton University Press 1969, <<https://www.tarsus.ie/resources/Wisdom-Lit.-/ANET-PDF.pdf>> (14.04.2025).
- Пундев 1924:** Пундев, В. Сборникът Абагар от епископ Филип Станиславов. [Pundev, V. Sbornikat Abagar ot episkop Filip Stanislavov.] // *Годишник на Народната библиотека в Пловдив*, 10, 1924, с. 289 – 337.
- Радева 2015:** Радева, Д. *Павликяни и павликянство в българските земи: архетип и повторения VII – XVII*. [Radeva, D. Pavlikyani i pavlikyanstvo v balgarskite zemi: arhetip i povtoreniya VII – XVII.] София: Парадигма, 2015.

- Силвърстайн 1935:** Silverstein, Th. *Visio Sancti Pauli: The history of the Apocalypse in Latin, together with nine texts*. London: Christophers, 1935.
- Силвърстайн 1937:** Silverstein, Th. Did Dante know the Vision of St Paul? // *Harvard Studies and Notes in Philology and Literature*, 1937, p. 231 – 237.
- Спасов 2013:** Спасов, Р. Софроний Врачански и Филип Станиславов – две големи фигури на Новото време в българската история. [Spasov, R. Sofroniy Vrachanski i Filip Stanislavov – dve golemi figuri na Novoto vreme v balgarskata istoriya.] // *Софроний Врачански – книжовник и политик от Новото време: сборник с материали от Международна научна конференция, София, 24 ноември 2011 г.* София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2013, с. 181 – 190.
- Стамлер 2019:** Stammer, L. *One compilation from the Life of Andrew the Fool in South Slavonic translation*. MA Thesis in Late Antique, Medieval and Early Modern Studies. Central European University, Budapest. May 2019, <<https://www.etd.ceu.edu/2019/m05stl01.htm>> (14.04.2025).
- Станиславов 2020:** Станиславов, Ф. *Абагар на Филип Станиславов. Рим 1651*. [Stanislavov, F. Abagar na Filip Stanislavov. Rim 1651.] Велико Търново: Абагар, 2020.
- Тодорова-Пиргова 2019:** Тодорова-Пиргова, И. *Баяния и магии*. [Todorova-Pirgova, I. Bayaniya i magii.] София: БАН, 2019.
- Трендафилов 2016:** Трендафилов, Хр. *Българският апокрифен летопис и Мавро Орбини*. [Trendafilov, Hr. Balgarskiyat apokrifen letopis i Mavro Orbini.] Шумен: Регионална библиотека „Стилиян Чилингиров“, 2016.
- Трюйен 1970:** Truijen, V. Vangelo di Nicodemo. // *Enciclopedia Dantesca*. Roma: Istituto della Enciclopedia italiana, 1970, <<http://156.54.191.164/enciclopedia/ricerca/giustino/6/>> (14.04.2025).
- Уолис Бъдж 2011:** Wallis Budge, E. A. *An Ethiopic Book of the Dead. With sixty-seven plates. Ethiopic text and translation*. London, 1929. *Another Ethiopic Text edited or translated by SIR E.A. WALLIS BUDGE, KT. LITT.D.* New Printing By the Lion of Judah Society based upon a unique manuscript from the Ras Iadonis Tafari Archive, privately printed for the Rastafari and Ethiopian-Hebrews, at home & abroad. New York: Lion of Judah Society, 2011.
- Усай 1954:** Houssay, E. *Il libro segreto dei grandi esorcismi con estratti dall'opera dell'abate Julio*. Napoli: G. Rocco, 1954.
- Цибранска-Костова 2013:** Цибранска-Костова, М. *Сборникът „Различни потребности“ на Яков Крайков между Венеция и Балканите през XVI век*. [Tsibranska-Kostova, M. Sbornikat „Razlichni potrebi“ na

Yakov Kraykov mezhdu Venetsia i Balkanite prez XVI vek.] София: Валентин Траянов, 2013.

Цибранска-Костова 2023: Цибранска-Костова, М. *Абагар на Филип Станиславов от 1651 година: наборен текст, превод, речник.* [Tsibranska-Kostova, M. Abagar na Filip Stanislavov ot 1651 godina: naboren tekst, prevod, rechnik.] София: БАН, 2023.

Цонев 1923: Цонев, Б. Опис на ръкописите и старопечатните книги на Народната библиотека в София. [Tsonev, B. Opis na rakopisite i staropечатnitate knigi na Narodnata biblioteka v Sofia.] Т. 2. София: Библиотека, 1923.

Чернецов 2009: Chernetsov, S. Ethiopian Magic Literature. // Louri, Basil, A. Mouraviev. *Universum hagiographicum: memorial R. P. Michel van Esbroeck, s. j. (1934 – 2003).* Piscataway: Gorgias Press, 2009, p. 92 – 113.

Чернецов 2018: Chernetsov, S. Ethiopian Magic Texts. // *Forum for Anthropology and Culture* 200, No.2, 2018, p. 188 – 200.