

„БИБЛЕЙСКИЯТ“ МОТИВ ЗА СЪТВОРЕНИЕТО НА ЖЕНАТА В ЕДНА БЪЛГАРСКА ФОЛКЛОРНА ЛЕГЕНДА

Борислава Петкова
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Борислава Петкова. „Библейският“ мотив сотворения женщины в одной болгарской фольклорной легенде

Статья посвящена одному из ключевых библейских повествований о творческих усилиях Бога при сотворении человека, прослеживаются отголоски канонического повествования в фольклорном контексте. В центре анализа – болгарская фольклорная легенда, записанная в Штипе в XIX веке, в которой центральный мотив связан с созданием женщины из хвоста дьявола. В анализе делается попытка проследить и вывести корни мотива, отсылающего к сильно развитой и прочно укоренившейся в фольклорном контексте дуалистической модели мира. Она была унаследована от архаических дуалистических представлений, которые, претерпевая процессы трансформации различной интенсивности, оседали и существовали в богомильской среде. Оттуда они проникают в фольклорную среду и закрепляются в ней, порождая различные фольклорные легенды, решительно отходящие от канонического текста и создающие новые объяснения мира, в котором живет человек.

Ключевые слова: дуализм, богомилство, фольклор, легенды, сотворение

Borislava Petkova. The “Biblical” Motif of the Creation of Woman in the Bulgarian Folk Legend

This article focuses on one of the Bible’s key narratives of God’s efforts in the creation of man, tracing the reverberations of the canonical narrative in a folklore context. The focus of the analysis is based on a Bulgarian folk legend recorded in Shtip in the nineteenth century, in which the central motif concerns the creation of woman from the devil’s tail. The analysis attempts to trace and derive the roots of the motif, referring to a strongly developed and persistently anchored in folklore context dualistic model of the world. This model has been inherited from archaic dualistic notions, which, undergoing transformation processes of varying intensity, settled down and existed in a Bogomilist environment. They have permeated and anchored themselves in a folkloric environment ever since, producing various folk legends that move decidedly away from the canonical text, creating new explanations of the world where man lives.

Key words: dualism, Bogomilism, folklore, legends, creation

Библейският разказ за сътворението на мъжа и жената е един от централните за каноничния текст и се превръща в предпоставка за появата на ключовия мотив за човешкото неподчинение, довело до съдбовни трансформации

в живота на първите хора – от дарени с Божия любов обитатели на райската градина те се превръщат в прокудени земни жители, принудени да обработват земята, за да се изхранват. Непокорството на Адам и Ева е положено в основата на теологичната доктрина за първородния грях, с който се ражда всеки смъртен. Християнската църквата прави възможно отхвърлянето на греха само чрез включването на индивида в ритуалния комплекс на едно от седемте тайнства – Светото кръщение в Христа.

Но да се върнем към началото – към онзи библейски разказ, който ни въвежда в божествения акт на сътворението. Ще проследим неговото интерпретиране в словесния фолклор, като се насочим към една конкретна българска фолклорна легенда, записана в края на XIX в.

Преди това обаче трябва да въведем някои пояснения, за да маркираме основните специфики на взаимни прониквания между три големи корпуса на културата – библейския текст, богомилската апокрифна литература, формирана под силното въздействие на дуалистичните еретични учения, и словесния фолклор. Още в началото ще подчертаем, че библейският разказ за сътворението, макар и в качеството му на изходен образец, всъщност претърпява сериозни трансформации, породени тъкмо от дуалистичните (най-вече богомилски) представи за света. Нещо повече, богомилската антропология е толкова устойчиво закрепена в съзнанието на носителите на фолклорната култура, че започват да се появяват все повече елементи на словесния фолклор, които така категорично се отдалечават от каноничния антропогоничен мотив, че той е напълно изместен, а често и неразпознаваем. Появяват се нови разкази за сътворението на човека, които препращат по-скоро към дуалистични представи, нежели към библейския разказ. Затова и кавичките в заглавието на настоящия текст са наложителни – те поставят под въпрос християнско-теологичната представа за сътворението и препращат към една устойчиво закрепена във фолклорна среда дуалистична антропология, създаваща нови обяснения за света, в който живеем.

Дуализмът – съвсем кратко, но необходимо уточнение

Дуалистичните учения¹ възникват още в периода на Ранната античност и продължават своето активно съществуване през Късната античност и Средните векове. Впоследствие те оказват доста силно влияние

¹ Терминът *дуализъм* е въведен през 1700 г. от английския ориенталист Томас Хайд. С него се описва религиозната система на манихейството, но впоследствие той се употребява за всички еретични учения в лоното на християнството, изповядващи вярата в две равнопоставени, противоположни, но вечно съществуващи начала – Бог и дявола.

върху монотеистичните религиозни доктрини – и в ранния юдаизъм, и в ранното християнство откриваме някои съвсем очевидни дуалистични тенденции (Стоянов 2006: 8).

Дуалистичните учения оформят първите обобщени концепции и опити за преформулиране, понякога доста радикално, на връзките между божествения, човешкия и природния свят, проповядвани от християнската църква. Дуализмът предлага алтернатива на каноничното обяснение за произхода и устройството на света, за ролята на Бога, за съществата от необозримия свят, за мястото на човека във вселената, за смисъла и целите на човешкия живот, за основните категории добро – зло, истина – лъжа, праведно – греховно, за селенията на човешката душа след тленната смърт и др. Една от централните задачи на дуалистичните учения обаче се концентрира върху предоставяне на пространни обяснения за произхода на злото и неговите измерения във видимия и невидимия свят. Свръхестественото същество, концентрирало в себе си неограничената сила на злото, до такава степен е изравнено в своите сили с „добрия“ бог, че постепенно се превръща в антибог, в „другия“ бог. Нему последователите на дуалистичните учения отдават дължимото, обявявайки го за главен противник на Бога творец (Стоянов 2006: 9).

В различни исторически епохи и с различен интензитет в Средиземноморска Европа, в Северна Африка, в Близкия и дори в Далечния изток проповядват зороастрийци², гностици³, манихеи⁴, павликяни⁵, масалиани⁶ (Хамилтън, Хамилтън, Стоянов 1998: 1 – 30). С незначителни нюанси на общата картина те извеждат представа за изначалното съществуване на две равнопоставени върховни сили, две начала, които влизат в непресекащо противоборство. Дуалистите убедено внушават на своите последователи, че видимият материален свят е несъвършено творение на злото, персонифицирано като дявол (Сатана), и е изначално противопоставен на далечния небесен свят – съвършено творение на Бога.

Още през IV в. дуалистичните учения на манихеите, а по-късно и на масалианите намират своето място сред религиозния светоглед на насе-

За еволюцията в съдържанието на термина *дуализъм* и употребата му във философския и религиозния дискурс вж. Стоянов 2006: 12 – 17. Вж. и посочената там библиография.

² Повече за учението на зороастрийците вж. Иванов 1970: 1 – 2, Стоянов 2006: 35 – 43.

³ Повече за учението на гностиците вж. Стоянов 2006: 117, Шват-Гълъбова 2010: 22.

⁴ Повече за учението на манихеите вж. Стоянов 2006: 12, Иванов 1970: 2 – 10.

⁵ Повече за учението на павликяните вж. Ангелов 1993: 83 – 90.

⁶ Повече за учението на масалианите вж. Оболенски 1998: 47 – 49, Ангелов 1993: 90 – 92, Шват-Гълъбова 2010: 39 – 40.

лението на Балканите. На тази основа по-късно се появява едно ново еретично учение, известно като *богомилство*⁷. То оказва изключително силно влияние върху българската религиозна, светска и всекидневна култура. Неговите последователи адаптират масалианската дуалистична концепция за Светата Троица⁸ и проповядват, че невидимият свят и ангелските чинове са творение на Бога, той е техен владетел и разпоредител. Сатанаил е старшият Божи син или паднал ангел, единствен творец и владетел на видимия свят, в който доброто и злото си съперничат.

Всички хора са под властта на дявола, учат богомилите, тъй като тъкмо той е техен създател. Човекът, бидейки същество от плът, е изложен на зловредното влияние на дявола и е изкушен да върши злини. С подобни дуалистични представи се обяснява и човешката греховност, тленността и блудствата на тялото, уязвимостта на разума, крехкостта на помислите и несъвършенствата на земното съществуване⁹.

Богомилското учение захранва своите идеи от няколко основни източника – най-вече от апокрифните писания, запазени в източния християнски свят, от текстовете на различни средновековни дуалистични книжовници и от легенди с по-ранен сектантски контекст (Стоянов 2006: 347), които по-късно се закрепват устойчиво и продължават своето битие във фолклорна среда.

Триадата библейски текст – дуалистични (богомилски) представи – фолклорни легенди

От проучванията на наши и чужди изследователи става ясно, че библейският текст е основата, върху която се полагат дуалистичните представи за сътворението и устройството на света, в който живеем. Свещеният текст въпреки своята каноничност се превръща в основа за нови интерп-

⁷ Хронологията на адаптирането на масалианското учение към богомилското Гражина Шват-Гълъбова описва така: „Елементи от [масалианското] учение са оказвали все по-голямо влияние върху богомилството, вследствие на което през XII век се стига до осезаемо смесване на двете ереси, а през XIV век – до пълното поглъщане на масалианството от богомилството“ (Шват-Гълъбова 2010: 39). Вж. също и Оболенски 1998: 47 – 49; Шват-Гълъбова 2010: 39 – 40.

⁸ Теологичната концепция определя трите ипостаса на Светата Троица: Бог Отец, Бог Син и Светия Дух. В учението на масалианите, а по-късно и на богомилите Светата Троица се състои от Бог Отец – владетел на невидимия свят, неговия старши син Сатанаил – господар на земния свят, и младшия син Иисус Христос, властващ над небесните селения. Вж. Ангелов 1993: 90 – 92.

⁹ Оставям настрана въпроса за отрицателното отношение на богомилите към църквата като институция, към църковните ритуали и църковната йерархия. Всичко това те също отдават на намесата и властта на дявола над земния живот.

ретации на сюжети и мотиви, претърпява редица трансформации вследствие на мощното нахлуване на дуалистичните учения и последвалите от това апокрифни и фолклорни интерпретации на старо- и новозаветните разкази. От свещения текст се извличат отделни основни разкази, подлагат се на алтернативно тълкуване, което е толкова отдалечено от каноничното, че християнската църква обявява новопоявилите се разкази за еретични и ги заклеява. В контекста на българската средновековна култура каноничният текст постепенно губи своето сакрално надмощие в качеството му на боговдъхновено слово, предадено чрез посредници на човечеството. Постепенно библейските текстове са редопоставени – от една страна – с апокрифните (богомилски, т.е. дуалистични) съчинения¹⁰, а от друга – с фолклорните легенди, разкриващи в живи и пълнокръвни краски профанизираното знание за света, предадено чрез всекидневното слово.

Зависимостите и взаимовръзките между големите текстови корпуси на културата са добре проучени и плътно описани от редица изследователи. Още в началото на ХХ в. Йордан Иванов (Иванов 1970¹¹) представя първия задълбочен анализ на връзката между дуалистичните еретични учения (в т. ч. и богомилството) и елементите на словесния фолклор (т. нар. дуалистични легенди). Ясно очертаване на спецификите на дуалистичното учение и религиозния праксис на богомилите, контрастиращо на фона на християнския канон и установената църковна ритуалност, откриваме във фундаменталните изследвания на Дмитрий Оболенски (Оболенски 1998) и Димитър Ангелов (Ангелов 1961, Ангелов 1980, Ангелов 1993). Анализите на Донка Петканова (Петканова 1978, Петканова 1982, Петканова 1992, Петканова 2005, Петканова 2006) акцентират върху дуалистичните представи, положени в основата на преводни и български апокрифни съчинения. Фундаментални са изводите в изследването на дуалистичните ереси, предложено от Юри Стоянов (Стоянов 2006), в проучването на Гражина Шват-Гълъбова (Шват-Гълъбова 2010), както и в публикациите на редица други български и чуждестранни изследователи, потопили се в безбрежното море на богомилството като дуалистично еретическо учение, проповядващо вярата в Христос, но и в дявола¹².

¹⁰ За апокрифните текстове, за техния произход, жанр, форма, съдържание, разпространение и функции в културна среда вж. Петканова 1978: 29 – 66, Петканова 1982: 5 – 17, Генчев 1988: 48 – 50.

¹¹ Изданието е фототипно от 1925 г.

¹² В началото на ХХI в. библиографията по темата за богомилството наброява повече от 2500 заглавия на български и чужди изследователи – вж. Гечева 2007.

Изследователите на подобни процеси извеждат и важното наблюдение за взаимовръзката и взаимовлиянието между каноничната и апокрифната литература. Спецификите на този своеобразен „затворен кръг“ на двупосочен културен обмен Юри Стоянов описва така:

При подходящи условия тези гностически или дуалистични остатъци в апокрифните текстове могат да стимулират възраждане на съответното отношение посредством директно използване на техните теми или чрез творческа интерпретация, която преминава в каноничната литература, с всички произтичащи от това възможности за формулиране на нови хетеродоксии и ереси.

(Стоянов 2007: 165)

С други думи, гностико-дуалистичните учения предлагат мотиви, които преминават в апокрифната литература, оттам по различни канали (писмени или устни) се пренасят и закрепват в каноничната литература. Тя от своя страна се превръща в своеобразен инкубатор за нови еретични постулати. Така апокрифната и каноничната литература „пресяват“ дуалистичните мотиви, преработват ги и ги трансформират в основа за нови религиозни учения, които християнската църква по-късно ще обяви за поредните ереси.

Апокрифната книжнина е изключително важен текстови корпус, защото в нея откриваме не само дуалистични възгледи; тя удържа един специфичен и особено интересен субкорпус от богомилска литература. Още тук трябва да подчертаем, че през различни канали на предаване на информация апокрифната литература оказва изключително силно влияние при изграждането на средновековните представи за вселената, на които се подчинява мисленето на хората по нашите земи. Апокрифната средновековна литература се превръща в мащабно платно, върху което се проектира вечното съперничество между доброто и злото, непресекващата борба за надмощие между човеколюбивия Бог и злонамерения дявол.

В своите анализи на средновековните апокрифни текстове Донка Петканова подчертава, че богомилският дуализъм оказва изключително силно влияние върху развитието на апокрифните сюжети, а чрез превеждането им от гръцки и други източни езици те са адаптирани за внедряването им в българска среда.

В българската култура съществува още един плодотворен източник, но едновременно с това и своеобразен приемник на мотиви – *словесният фолклор*. В своята същина той представлява сложна, дълговременно образува се компилация от многопластови утаявания и преплитания на сюжети и мотиви с различен произход: оригинални фолклорни, апокрифни, дуалистични и канонични (последните, макар и твърде малобройни, все пак също са налични).

В следващите страници ще се фокусираме върху един от примерите на дуалистично влияние в българския словесен фолклор, формиран от богомилските представи за устройството на видимия свят и човека. Мотивът за сътворението на жената е следствие не от интерпретиране на библейския антропогоничен разказ, а по-скоро от отдалечаването и дори игнорирането на каноничния сюжет, като предлага алтернативна версия за появата на жената, но едновременно с това извежда и обяснение за нейната изначална греховност.

Антропогонията в библейския текст. Сътворението на жената

Разказа за сътворението на мъжа и жената откриваме на две места в библейския текст: в Бит. 1:27 и в Бит. 2:7, 21-22. Според някои изследователи (Фрейзър 1989: 20; Марковски 1992: 214 – 216, 221 – 224) двата разказа са независими един от друг и съвсем очевидно си противоречат: в единия сюжет мъжът и жената са създадени по идентичен начин, а във втория откриваме различни интенции и подходи при разгръщане на творческите действия на Бога.

Нашата теза е по-скоро помирителна, защото тя съвместява двете наглед противоположни гледни точки за сътворението на първите хора.

Първият текст казва: „И сътвори Бог човека по Свой образ, по Божий образ го сътвори; *мъж и жена ги сътвори*“ (Бит. 1:27)¹³. Разказът, поместен в Битие, гл. 1, задава общата хронологична рамка на космогонията и антропогонията – в пет последователни дни са обозначени и детайлно описани етапите на сътворението и подредбата (sic!) на отделните компоненти на вселената: времето, елементите на видимия и невидимия свят, живите същества. Шестия ден от сътворението, следвайки предзададения план, Господ посвещава на венеца на своето творение, създавайки мъжа и жената „по свой образ“, като ясно е указано, че „мъж и жена ги сътвори“, т.е. вложени са еднакви умения и вещина в създаването както на мъжа, така и на жената. Този цитат всъщност развенчава изградената и утвърдена представа, че Господ влага творчески сили за извайването на мъжа, докато жената е създадена прибързано и с почти изчерпан съзидателен заряд.

Втората версия за сътворението на мъжа и жената откриваме в следващата глава на Битие: „И създаде Господ Бог човека от земна пръст и вдъхна в лицето му дихание за живот; и стана човекът жива душа“ (Бит. 2:7); „И даде Господ Бог на човека дълбок сън; и когато заспа той, взе едно от ребрата му и запълни това място с плът;/ И създаде Господ Бог

¹³ Тук и надолу библейските цитати са по синодалното издание на Библията от 1993 г. Курсивът в цитата е мой – Б.П.

от реброто, взето от човека, жена, и я заведе при човека“ (Бит. 2:21-22). Класическото тълкуване на Библията пояснява, че жената е създадена от реброто Адамово. Поради непокорството, което ще прояви, тя по-късно е обречена на смирение и безмълвие пред мъжа си (ср. Еф. 5:22-24; 1 Тим. 2:11-13).

Във втора глава на Битие вниманието е фокусирано само и единствено върху последния ден от сътворението. Това е времето, в която Господ създава Адам и Ева и ги поселва в райската градина. Каноничният текст тук разкрива детайлите, етапите и хронологията на самия антропогоничен процес, разяснявайки защо човекът е венецът на Божието творение. Мъжът и жената са създадени вследствие на творческа потенция, планиране на действията и предпоставяне на функциите на хората. Маркар жената да е „взета от мъжа (си)/ ... ще бъдат (двамата) една плът“ (Бит. 2:23-24). С този стих се указва равнопоставеността на мъжа и жената както в условията на всекидневния живот, така и при взимането на ключови решения за едно или друго (общо) действие.

Рамкирането на космогоничната хронология и приближаването на фокуса към антропогонията в шестия ден „помирява“ двата наглед разнородни библейски мотива за сътворението на жената. Господ създава Ева със същата вещина, с която извайва Адам. Нещо повече – нейната роля в човешката история не се изчерпва само с престъпването на Божията заповед, грехопадението и последвалото пропъждане от Едемската градина. На Ева е отредена ключовата роля да бъде прамайката на Спасителя. Човеколюбие на Бога и неговият план за спасението на човечеството са заложили в епизода с прогонването на хората от райската градина и проклятието над змията (= дявол), според което от „семеето на жената“ ще се роди Онзи, който ще пребори дявола¹⁴ (Бит. 17:4, 7, 19; Гал. 4:4, 3:16; 1 Иоан 3:8; 2 Сол. 2:8-9). Но тук няма да навлизаме в анализа на мотива за обещания Спасител¹⁵, защото той ще ни отведе в друга посока.

Дуалистични фолклорни представи. Сътворението на жената

Значителна част от българските легенди за сътворението на света и човека се отдалечават от каноничния разказ. Анализите на фолклорните текстове показват, че те притежават дуалистичен характер (Петкова 2017: 89 – 211). В тях са уталожени богомилски възгледи, проникнали във фолклорна среда най-вече от апокрифната литература. Легендите

¹⁴ Вж. „И рече Господ Бог на змията.../ ще вся вражда между тебе и жената, и между твоето семе и нейното семе; то ще те поразява в главата, а ти ще го жилиш в петата“ (Бит. 3:14-15; к.м. – Б.П.); вж. и Покровски 1904: 165, Лопухин 1904 – 1913: 28, Димитров 1990: 76.

¹⁵ Повече за този мотив вж. при Петкова 2017: 116 – 119.

съхраняват богомилските представи, че дяволът притежава творчески потенцици и е в състояние да създава реалии и живи същества, макар и с отрицателен знак¹⁶. Нещо повече – в легендите се появява и се закрепва представа за неспособността на Господ да се справи с предизвикателствата на сътворението. Често той е представян като старец, уморен от действията си и изпитващ нужда от храна, от дрехи, от почивка, от сън. В противовес на него във фолклорните представи дяволът е енергичен и хитър, понякога другар, друг път противник на Бога¹⁷. В легендите дяволът е този, който не само владее тайните на сътворението¹⁸, но успява да се намеси в кулминационните епизоди, за да доизмайстори видимия свят, оформяйки го като несъвършено място за земния живот на човека.

Важно е да се отбележи, че словесният фолклор съхранява няколко варианта на мотива за създаването на жената: идентично извайване на мъжа и жената от кал, сътворението на жената според каноничния разказ (Петкова 2017: 107-109) и създаването ѝ според дуалистичните (= богомилски) представи. Тъкмо на последния мотив ще спрем вниманието си в следващите страници, като анализираме една фолклорна легенда от Щип, публикувана в *Сборника за народни умотворения* (СБНУ, т. IX, 1893: 155). Тя е записана от фолклориста А. Костенцев и е разказана от неговия баща. Тук ще представим пълното ѝ съдържание с уговорката, че нейният словоред и диалектни особености са запазени, но текстът е предаден с ортографичната система, утвърдена с правописната реформа от 1945 г. Пунктуацията е коригирана. Остарелите думи, диалектните думи и турцизмите са обяснени в бележки под линия.

Жената е от дяволска опашка

Жената била направена от дяволска опашка, затова била много дявол и затова приказват човеците оваква приказна за нея.

Дедо Госпот, откако направил от земя първнио човек, шчо се кажува Адам, и како дуунал на него, и он оживел и станал како нас жив човек. После рекъл си Госпот: „На овай човек сака да му дам един другар, за да си приказува со него, за да не му се саклетисува душата“. Викнал Госпот еден ангел и му кажал овака: „Слушай овамо, ангеле,

¹⁶ За дявола като създател на животни (змия, вълк, куче, козел/пръч, коза) и на растения (лоза, тръстика, къпина) – вж. Петкова 2017: 144 – 179.

¹⁷ Мотивът за дявола съдружник, а по-късно противник на Бога води началото си от близначния мит, разпространен сред почти всички народи по света – вж. Залатаръов 1964, Гамкрелидзе, Иванов 1998: 777 – 779.

¹⁸ Вж. например как Господ изпраща пчелата да подслуша дявола как да спре растежа на земята – легенда без заглавие (от Етрополе), СБНУ, т. IV. 1891: 129.

шчо ке ти кажем. Ти сега от овдека ке отидеш при Адам у башчата¹⁹ и ке го најдеш дека спие, та ке земеш полеецка и ке му извадиш едно ребро от левата страна и ке ми го донесеш овдека. Ама слушай овамо – гледай арно, да не го разбудеш!“.

Ангело се поклонил на Госпот и търчейки, отишел при Адама у башчата, дека спал, и му извадил полецка едно ребро, без да го усете Адам, и го донесе на Госпот. Но и Госпот бил заспал, та ангело не смеял да го собуде и застанал на вратата да го чека да се собуде.

Куга гледа ангело свети гъаволо, дека се качуе по мердивено²⁰ и доогъа при него, и му вика: „Шчо седеш тува на вратата и заошчо не улезни унатре?“.

Ангело му рекъл: „Боям се да не собудам Госпот“.

„Ами шчо е овоа, шчо държиш у рѝката?“ – попрашал го гъаволо. Ангело му рекал: „Овоа е реброто на Адам“.

Гъаволо му рекъл: „Молѝам ти се, ангеле, кам²¹ да го видам какво е“.

Ангело се излѝжал и му го дал, и гъаволо той саат пѝрснал²² да бега, и ангело се пушчил²³ по него. Бре тука, бре там, гъаволо напреи²⁴ со реброто бега, ангело по него търче да му го отме²⁵ и гъаволо се шукнал²⁶ у една дупка, и ангело го фанал за опашката. Гъаволо се бута надоле, ангело го тегле нагоре за опашката – теглил, теглил и му искубал опашката на гъаволо, и гъаволо се скрил в дупката.

„Ами сега, какоф джувап²⁷ ке дадам на Госпот?“ – викал си по пато²⁸ ангело. Како отишел при Госпот, наогъа го дека спие ошче²⁹.

„Ке го собудам – си рекъл ангело, – та какво сака³⁰, нека ми праве; да не би да ми рече: заошчо ме не скорна отпрееска?³¹“.

И тогай фанал да вика: „Господи, Господи!“,

и Госпот му речел, мижсейки: „Айде, ѝди си, това шчо ти е у рѝците, да стане това, шчо сум рекъл!“.

И така гъаволската опашка станала на жена и ставиле името Ева.

И така, какви представи удържа фолклорната легенда? На първо място става съвсем ясно, че сюжетната линия се отдалечава от тази на

¹⁹ Бахча (тур.) – градина.

²⁰ Мердивен (тур.) – стълбище.

²¹ Дай.

²² Тозчас хукнал; веднага хукнал.

²³ Спуснал се.

²⁴ Напред.

²⁵ Да го вземе, да му го отнеме.

²⁶ Мушнал се, шмугнал се.

²⁷ Джувап (араб.) – отговор; обяснение, оправдание.

²⁸ По пътя.

²⁹ Намира го да спи все още.

³⁰ Каквото иска.

³¹ Защо не ме събуди по-рано?

каноничния текст. В него съвсем лаконично се съобщава, че жената е сътворена от реброто Адамово (Бит. 2: 21-22). Ева, подмамена от змията (= дявол), престъпва Божията забрана, откъсва плода от дървото на познанието, примамва Адам и двамата съгрешават. Старият завет разработва мотива за предопределеността на жената в посока на нарушаване на заповедта, а тази стигма се превръща в изконен елемент от изначалната женска идентичност.

Фолклорната легенда, публикувана в СБНУ, отчасти се опитва да следва библейския модел, пояснявайки, че началните творчески интенции на Господ са жената да бъде създадена от лявото³² ребро на мъжа. Планираните действия на Бога са осуетени от срещата между глупавия страхлив ангел и лукавия дявол. В последна сметка Ева е създадена не от Адамовото ребро, а от част от тялото на дявола. Опашката е онзи телесен елемент, чрез който животното се различава от човека, тя е категоричен зооморфен код и винаги препраща към животинското, към нечовешкото, към хтоничното, към демоничното³³.

От друга страна, опашката е и фалически символ, с който би могло да бъде обяснена и женската сексуалност. В продължение на столетия християнската църква формира и целенасочено налага стереотипа за ясно изразения сексуален апетит на жената (Бештел 2016: 69 – 120), който препраща без съмнение към мотива за съблазнения от Ева мъж и за първородния грях, наследен от цялото човечество. Към тази обща рамка трябва да добавим и дуалистичната представа на манихеите за ролята на дявола в създаването на хората. Според учението им Ева народила потомство най-напред от сношенията си с главния демон, след това с Каин и най-сетне с Адам³⁴. Богомилите предлагат алтернативна версия,

³² В митологията на индоевропейските народи *лявото* е негативно натоварен член на бинарната опозиция *дясно – ляво*; асоциира се с нечистото, със злото, с демоничното и винаги препраща към хтноса и хаоса – вж. Гамкрелидзе, Иванов 1998: 784 – 786.

³³ Във фолклорните представи дяволът винаги е обрисуван с животински телесни елементи: рога, копита, опашка, т.е. не-човешките характеристики категорично препращат към сферата на животинското, на демоничното, на хтоничното. Тези характеристики дяволът дължи на християнската църква, която в първите векове от създаването си, в непрестанните опити да изкорени езическите представи и практики, натоварва описанията на демоничните същества с различни животински характеристики. Постепенно езическите демони се трансформират в зоантропоморфни козлоноги, козлороги и опашати същества, опасни за човека и човешкия свят. Вж. Маринов 1994: 252, Петкова 2017: 126 – 133. Във фолклорен контекст се появява представата, че опашката на дявола „израсла по-после, когато отпаднал от Бога“ (Маринов 1891: 18). Този мотив също има дуалистичен произход.

³⁴ Подробно представяне на манихейската космогония и антропогония вж. у Иванов 1970: 5 – 7. Кратка версия вж. у Ангелов 1993: 81 – 82.

според която след сношението със Самаил (= Сатанаил) Ева родила близнаци – Каин и сестра му Каломена, а от връзката ѝ с Адам се появил Авел (Ангелов 1993: 133, Стоянов 2006: 119)³⁵. Но тук ще се ограничим само с маркирането на дуалистичния мотив за женската сексуалност и породените от това Евини съвкупления.

Още един любопитен факт – етиологичната дуалистична легенда не само обяснява произхода на жената, но и пояснява някои физиологични различия между мъжа и жената:

Гъвало бил теглил жените за косите, за да виде дали ке си познае неговата опашка, шчо му я искубал ангело, та и затова и [на] *жените пораснувале по-скору* от мъжете.

(СБНУ, т. IX, 1893: 155, бел. под линия; к. а. А. Костенцев)

Изобщо фолклорните легенди имат за цел не само да разкрият тайните на сътворението, но и да дообяснят елементите от всекидневния живот на човека от времето на Средновековието и предмодерната епоха. Тази легенда всъщност обяснява защо жените не вдигат косите си в опашка високо на тила. Подобна прическа днес е широко разпространена сред жените (известна е като „конска опашка“). Тя обаче е напълно немислима за жените от предмодерната епоха тъкмо защото това е „опашката на дявола“. С нейната демонстрация се визуализира принадлежността към не-човешкия свят. Този детайл днес би ни изглеждал, ако не странен, то поне маловажен. Но ако се опитаме да вникнем във всекидневието на човека, и особено на жената, принадлежаща към традиционната фолклорна култура, неминуемо ще се убедим, че унаследените и предадените през поколенията норми и правила, формирани от архаичните представи, са тъкмо тези, на които жената е подчинена.

Фолклорната легенда *Жената е от дяволска опашка* се опитва не само да обясни, но и сякаш да оправдае до известна степен действията на жената в последващия епизод с грехопадението. Произходът ѝ от опашката на дявола всъщност мотивира и нейните действия, чиито последиствия ще паднат върху цялото човечество. Това, което се опитва да направи фолклорната легенда, е не да укори, не да заклеми, не да изобличи жената, а да поясни, че пред нея всъщност не стои избор – дяволската ѝ природа е тази, поради която Ева ще престъпи Божията заповед. Тъкмо високомерието и надменността, присъщи на дявола, са втъкани в женската природа с акта на сътворението. Фолклорната легенда всъщ-

³⁵ Този мотив всъщност иде да обясни и старозаветния мотив за братоубийството на Авел – Каин е от „смето на дявола“ и така се поставя началото на смъртта и убийствата в света.

ност, макар и индиректно, казва, че в последващите епизоди от човешката история жената ще се съюзи със своя създател – дявола, за да се опълчат срещу Божията подредба на света³⁶.

И така, в резултат на дълбоко вкоренените богомилски дуалистични представи, резонирани в нашия словесен фолклор и в частност – в легендите, виждаме ясно изградените стереотипи на образите: дяволът е хитър, ангелът е глупав и страхлив, Господ е податлив, лековерен и доверчив, грехът и злото са вложени в жената още с акта на сътворението. Анализираният тук фолклорна легенда за произхода на жената е пример за това доколко богомилското учение повлиява върху представите на нашия народ за произхода на хората.

В заключение ще обобщим, че легендата *Жената е от дяволска опашка* е един от чудесните примери от българския словесен фолклор за специфичната симбиоза, за наслявяване на няколко пласта културни влияния: от една страна – библейския текст с основната концепция за сътворението на жената от Бога, от друга – дуалистичното богомилско учение, че дяволът участва активно в сътворението на видимия свят и на първите хора, от трета – фолклорната представа за мястото на жената в контекста на традиционната общност, функционираща през културната норма. Фолклорната легенда удържа в себе си тези разнопосочни нишки, изтегля ги и ги напластява, докато се оформи един своеобразен културен модел от предмодерната епоха, чрез който се обяснява структурата и функционирането на света, в който живее човекът.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1980:** Ангелов, Д. *Богомилството в България*. [Angelov, D. Bogomilstvoto v Balgaria.] София: Наука и изкуство, 1980.
- Ангелов 1961:** Ангелов, Д. *Богомили*. [Angelov, D. Bogomili.] София: Отечествен фронт, 1961.
- Ангелов 1993:** Ангелов, Д. *Богомилството*. [Angelov, D. Bogomilstvoto.] София: Булвест 2000, 1993.

³⁶ Сходен мотив откриваме в приказката *Чоекот што ја изведе керка му од гъаолот како јаблоко* (*Човекът, който изведе черката на дявола като ябълка*), в която дяволът превърнал дъщеря си в ябълка и я дал на един мъж. Човекът изял плода, дъщерята на дявола се настанила в сърцето му, а дяволът ѝ заръчал: „Седи, керко, внатре, и ас тоа сакаф: ти однатре работи и ас од надвор, како да ет по-бърго ке го донесиме кај нас“ („Седи, черко, вътре, и аз това исках: ти отвътре работи и аз отвън, и така по-бързо ще го доведем при нас“) – „Чоекот што ја изведе керка му од гъаолот како јаблоко“, СБНУ, т. I, 1889: 98 – 99.

- Бештел 2016:** Бештел, Г. *Четирите жени на Бог – блудницата, вецницата, светицата и наивницата*. [Beshtel, G. Chetirite zheni na Bog – bludnitsata, veshnitsata, svetitsata i naivnitsata.] София: Изток-Запад, 2016.
- Библия 1993:** Библия, сиреч книгите на Свещеното писание на Вехтия и Новия завет. [Bibliya, sirech knigite na Sveshtenoto pisanie na Vehtiya i Noviya zavet.] София: Св. Синод на Българската православна църква, 1993.
- Гамкрелидзе, Иванов 1998:** Гамкрелидзе, В., В. Иванов. *Индоевропейският език и индоевропейци. Реконструкция и историко-типологически анализ праязыка и протокультуры*. [Gamkrelidze, V., V. Ivanov. Indoevropeskij yazik i indoevropeyski. Rekonstruktsiya i istoriko-tipologicheskij analiz prayazyka i protokul'tury.] Том I – II. Тбилиси: Издателство Тбилисского университета, 1998.
- Генчев 1988:** Генчев, Н. *Българската култура XV – XIX в.* [Genchev. Balgarskata kultura XV – XIX v.] София: УИ „Климент Охридски“, 1988.
- Гечева 2007:** Гечева, Кр. *Богомилството и неговото отражение в средновековна християнска Европа. Библиография*. [Gecheva, Kr. Bogomilstvoto i negovoto otrazhenie v srednovekovna hristiyanska Evropa. Bibliografiya.] София: Гутенберг, 2007.
- Димитров 1990:** Димитров, Ат. *Ръководство за изучаване на Вехтозаветните законоположителни книги на Св. писание*. (Фототипно издание от 1935). [Dimitrov, At. Rakovodstvo za izuchavane na Vehtozavetnite zakonopolozhitelni knigi na Sv. pisanie (Fototipno izdanie ot 1935).] София: Синодално издателство, 1990.
- Залатаръв 1964:** Золотарёв, А. *Родовой строй и первобытная мифология*. [Zolotarev, A. Rodovoj stroj i pervobitnaya mifologiya.] Москва: Наука, 1964.
- Иванов 1970:** Иванов, Й. *Богомилски книги и легенди*. (Фототипно издание от 1925). [Ivanov, Y. Bogomilski knigi i legendi. (Fototipno izdanie ot 1925).] София: Наука и изкуство, 1970.
- Лопухин 1904 – 1913:** Лопухин, Ал. *Толковая Библия*. [Lopuhin, Al. Tolkovaya Bibliya.] Петербург: б. изд., 1904 – 1913.
- Маринов 1891:** Маринов, Д. *Жива старина*. [Marinov, D. Zhiva starina.] Русе: Печатница Св. Св. Кирил и Методий, 1891.
- Маринов 1994:** Маринов, Д. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. (Второ фототипно издание от 1914). [Marinov, D. Narodna vyara i religiozni narodni obichai. (Vtoro fototipno izdanie ot 1914).] София: БАН, 1994.

- Марковски 1992:** Марковски, Ив. *Въведение в Свещеното писание на Стария завет.* [Markovski, Iv. Vavedenie v Sveshtenoto pisanie na Stariya zavet.] Велико Търново: Кооперативна печатница Гутенберг, 1992.
- Оболенски 1998:** Оболенски, Дм. *Богомилите. Студия върху балканското новоманихеиство.* [Obolenski, Dm. Bogomilite. Studiya varhu balkanskoto novomaniheystvo.] София: Златорог, 1998.
- Петканова 1978:** Петканова, Д. *Апокрифна литература и фолклор.* [Petkanova, D. Apokrifna literatura i folklor.] София: Наука и изкуство, 1978.
- Петканова 1982:** Петканова, Д. *Апокрифната литература в България.* [Petkanova, D. Apokrifnata literatura v Balgaria.] // *Стара българска литература*, Т. 4. София: Български писател, 1982.
- Петканова 1992:** Петканова, Д. *Приемственост и развитие. Студии по старобългарска литература.* [Petkanova, D. Priemstvenost i razvitie. Studii po starobalgarska literatura.] София: Български писател, 1992.
- Петканова 2005:** Петканова, Д. *По книжовния друм на миналото.* [Petkanova, D. Po knizhivniya drum na minaloto.] София: Издателство Връма, 2005.
- Петканова 2006:** Петканова, Донка. *Разноликото Средновековие, отразено в литературата.* [Petkanova, D. Raznolikoto Srednovekovie, otrazeno v literaturata.] Велико Търново: Абагар, 2006.
- Петкова 2017:** Петкова, Б. *Да направим земя и хора. Разказът за сътворението и грехопадението в българската култура.* [Petkova, B. Da napravim zemya i hora. Razkazat za satvorenieto i grehopadenieto v balgarskata kultura.] Пловдив: Студио 18, 2017.
- Покровски 1904:** Покровски, А. Ева. // Лопухин, А. (ред.) *Православная библейская энциклопедия.* [Pokrovski, A. Eva.] Петроград: Приложение към духовному журналу „Странникъ“, т. V, 1904, 163 – 168.
- СБНУ 1889:** Чоекот што ја изьеде керка му од г'аолот како јаблоко. [Choeokot shto ja iz'ede kerka mu od g'aolot kako iabloko.] // *Сборник за народни умотворения*, Том I. София: Държавна печатница, 1889, 98 – 99.
- СБНУ 1891:** *Легенда без заглавие* (от Етрополе). [Legenda bez zaglavie (ot Etrropole).] // *Сборник за народни умотворения*, Том IV. София: Държавна печатница, 1891, 129.
- СБНУ 1893:** Жената е от дяволска опашка. [Zhenata e ot dyavolska opashka.] // *Сборник за народни умотворения*, Том IX, 155 – 156.
- Стоянов 2006:** Стоянов, Ю. *Другият Бог. Дуалистичните религии от Античността до катарската ерес.* [Stoyanov, Yu. Drugiyat Bog. Dualistichnite religii ot Antichnostta do katarskata eres.] София: Кралица Маб, 2006.

- Фрейзър 1989:** Фрейзър, Дж. *Фолклорът в Стария Завет*. [Frazer, J. *Folklorat v Stariya Zavet*.] София: Издателство на Отечествения фронт, 1989.
- Хамилтън, Хамилтън, Стоянов 1998:** Hamilton, J., B. Hamilton, Yu. Stoyanov. *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650 – c. 1450*. Manchester – New York: Manchester University Press, 1998.
- Шват-Гълъбова 2010:** Шват-Гълъбова, Гр. *Haeresis Bulgarica в българското културно съзнание на XIX и XX век*. [Szwat-Gylybowa, Gr. *Haeresis Bulgarica v balgarskoto kulturno saznanie na XIX i XX vek*.] София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2010.