

НЯКОЛКО БЕЛЕЖКИ ВЪРХУ НАЗОВАВАНИЯТА НА ДЯВОЛА В БЪЛГАРСКИЯ СЛОВЕСЕН ФОЛКЛОР

Борислава Петкова
Пловдивски университет „Паисий Хилендарски“

Борислава Петкова. Несколько замечаний об именах дьявола в болгарском словесном фольклоре

В тексте основное внимание уделяется одному из элементов личности дьявола в болгарском повествовательном фольклоре. На материале 31 текстов – фольклорных легенд и сказок, – опубликованных на страницах *Сборника народных умотворений* в период, охватывающий около 100 лет (том I, 1889 г. – том LVI, 1980 г.), прослеживаются личные имена дьявола, сгруппированные в три категории в зависимости от их происхождения, структуры и специфики: имена библейского происхождения, имена народного происхождения, эвфемистические имена. Имена дьяволов, принадлежащие к каждой группе, анализируются с точки зрения их происхождения и функций. Прослеживается влияние канонического испытания, дуалистического учения богомилов, апокрифической литературы.

Ключевые слова: народные предания, сказки, черт, именование

Borislava Petkova. A Few Notes on the Names of the Devil in Bulgarian Verbal Folklore

The text focuses on one of the elements of the Devil's identity in Bulgarian narrative folklore. The research focuses on 31 folklore legends and tales published in the *Collection of Folk Thoughts* in a period of about 100 years (from vol. I (1889) to vol. LVI (1980)). The text traces the Devil's personal names, grouped into three categories, depending on their origin, structure, and specifics: names of biblical origin, names of folk origin, and euphemistic names. The Devil's names belonging to each group are analyzed in terms of their origin and their functions. The influences of the canonical test, the dualistic teaching of the Bogomils, and the apocryphal literature are traced as well.

Key words: folk legends, folk tales, devil, naming

В този текст се опитваме да извършим една своеобразна реконструкция на същността на злото, извеждайки отделни елементи по отношение на назоваването му. Фокусът е върху основната реализация на образа на демоничното в българския фолклор – дявола, и по-специално – върху неговите имена и назовавания. Материалът, с който работим, принадлежи

към дела на словесния фолклор – общо 31 легенди и приказки¹, публикувани в Сборника за народни умотворения² в период от около 100 години (от том I (1889) до том LVI (1980)).

Още в началото е необходимо да подчертаем, че словесният фолклор, като част от т.нар. фолклорен тезаурус³, е онзи елемент от наследената култура, който е особено важен, но и към който все по-малко изследователи обръщат поглед. Словесният фолклор удържа в себе си последните реликти на един отминал (а може би и съзнателно пренебрегван днес) свят, подчинен на наследената (а не на изобретената) традиция, на думането⁴, на описването със слова на вселената и съществата в нея. Тази традиционна култура, плод на колективистичното мислене, е все по-трудно да бъде осмислена поради специфичните центробежни сили на съвременния свят. Днес ние живеем в индивидуалистична култура, в която не цялата общност, а отделният индивид е положен в центъра на света. Днес сме поставени в условията на яростна визуализация на рационалния свят, подчинен на науката, на оперативната логика и на задъхващите се (и задъхващите ни) в своето бурно развитие технологии. И тъкмо тази нагласа ни отдалечава и затруднява разбирането на традиционната култура, характеризираща се със своите представи за отделните елементи на света. Затова се заемаме с тази нелека задача – да се опитаме да разплатим и да анализираме един от концептите, характерни за традиционната фолклорна култура: този за злото и неговото присъствие в човешкия живот.

¹ В този текст под *легенда* ще имаме предвид фолклорен сюжет, в който главни действащи лица са библейски персонажи. Във фолклорните легенди винаги се разказва за някакъв произход, т.е. те „обясняват света, неговото създаване или край, възникването на обекти и явления или тяхната промяна, съществуващия природен и социален ред, нравствените норми и необходимостта от спазването им и т. н.“ (Георгиева <https://>).

В контекста на класическата фолклорна култура *приказките* са специфичен фолклорен повествователен жанр с отличителни форма и съдържание. Те съхраняват възгледите на предците ни за връзката между човека и природата, отразяват моралните принципи за съществуването на общност от хора в постоянна борба за оцеляване, определят ясна граница между добро и зло. Понякога в тях са вплетени и някои характерни елементи от архаични вярвания, от древни всекидневни и обредни практики, но специфичната особеност на приказката е нейната „извънисторичност“ или по-скоро надисторичност – вж. Живков 1994: 18.

² По-нататък в текста – СБНУ.

³ Под *фолклорен тезаурус* имаме предвид „цялата позната до този момент информация от фолклорния по тип социум, заедно с културологични кодове за нейното разчитане“ – вж. Малчев 2017: 24.

⁴ За концепцията на думането като елемент на структуриране на традиционната култура вж. у Живков 1994: 18.

За компилациите в словесния фолклор – няколко кратки бележки

Налага се да направим още една предварителна уговорка по отношение на словесния фолклор. Достигналите до нас и публикувани на страниците на СБНУ легенди и приказки трябва да бъдат осмислени като резултат от няколко изключително сложни и дълговременни процеси на преплитания, напластявания, утаявания и преосмисляне, случили се в полето на словесния фолклор в продължения на столетия. Наративите удържат разнообразни представи, елементи от различни култури, наследени, съхранени и предадени традиции, вече забравени устни първоизточници, трансформирани езически и религиозни представи. Не на последно място трябва да отбележим и изключително силното влияние на вариативността⁵, характерна за словесната фолклорна култура. Тъкмо колективната обработка на словото е онова, чрез което се омесват представите, за да се появят нови словесни амалгами, чиито корени откриваме в различни културни източници. Те удържат в себе си мащабни концепти, характерни както за епохата, в която са възникнали, така и за създателите и носителите на конкретната култура. В контекста на българския словесен фолклор бихме могли да изведем няколко основни източника, които отдават своята образност, мотиви и сюжети.

На първо място, това е плътният пласт на езическата култура, оформян в продължение на столетия. В него откриваме както разнородните митологични представи на трите етнически групи, споили темелите на българския народ⁶, така и паганистична образност, „привнесена“ от чужди култури в резултат на културния, най-вече междусъседски, обмен. Този ясно оформен и здраво укрепен в основите на традиционната словесност езически пласт е една от отправните точки при анализ на фолклорния материал. Изобщо огромна част от представите, от сюжетите и от образите са пряко наследени от митологията и това твърдение отдавна е доказано в хуманитарните науки⁷.

От друга страна, християнството с теософското и философското си учение оказва изключително силно влияние върху фолклора. Високата култура на писменото слово и на новата религиозна образност се преплита с културата на думането, на устното слово, на изградените и унаследените традиционни (езически) представи. Двете култури започват своеобразен и продължителен диалог, в резултат на който наблюдаваме две линии на

⁵ За спецификите на вариативността във фолклора вж. Бочков 2002: 46 – 51.

⁶ Вж. напр. изследванията на Теодоров 1999; Панчовски 1993; Добрев 1982.

⁷ Вж. връзката между мит и легенда у Левинтон 1988; за връзката между мит и приказка вж. Георгиева 1990; Мелетински 1995: 364 – 374; Мелетински 1988; Георгиева 2018 и др.

развитие. От една страна, откриваме категоричните сложни и динамични процеси на християнизирание на фолклора. От друга страна, устойчивата паганистична основа на словесния фолклор не може да бъде заличена въпреки усърдните опити на църквата. В резултат на всичко това се появява нова специфична културна форма – тази на фолклорното християнство⁸. В неговия контекст словесният фолклор продължава да удържа един внушителен по своя обхват свод от предхристиянски представи, умело преплитайки ги с каноничната концепция за света. Схващането за злото не прави изключение – в нашия фолклор християнската представата за дявола често влиза в своеобразен културен диалог с паганистичния ѝ вариант. Словесният фолклор се превръща в удобно място за „помиряване“ на двете представи⁹.

Успоредно с развитието и утвърждаването на християнството още през III – IV в. на територията на Мала Азия възникват и последователно се развиват няколко дуалистични учения за двете начала във вселената¹⁰. Експанзията на дуализма сред населението на различни държави и империи от тогавашния свят може да бъде определена като яростна. Новото учение залива все повече територии, а лесното припознаване на дуалистичните представи в приемащите култури води до това, че все повече християни обръщат поглед и приемат ученията на късния зороастризм, маздеизма, манихейството, павликянството, масалианството¹¹. Дуалистичната вълна бързо достига Балканите, където намира благоприятна среда за развитие сред местното население. През IX в. в новопокръстената България се появява богомилството. Неговите основни религиозни концепции са положени върху дуализма, привнесен от Изтока. Новото учение е категорично заклеймено от християнската църква и църковният клир започва тежка и неравна битка с еретичната доктрина.

Богомилите поясняват в съзвучие с манихейската ерес, че светът е резултат от космогоничните усилия на две вечни и равностойни същества, първоначално сътрудници, а след това – съперници при създаването

⁸ Повече за фолклорното християнство вж. в обзорната статия на Михайлова 2000: 3 – 15; вж. и Малчев 2017: 24.

⁹ Напр. легендата, в която по заръка на Господ детето Исус оформя топки от кал, подхвърля ги в небето и по заповед на Бога те се превръщат в небесните светила. – Вж. Как са сътворени слънцето и звездите. // *СбНУ*. Т. VIII, 1892: 181 – 182; препечатано в Петкова 2017: 237 – 238.

¹⁰ Тази представа води началото си от широко разпространения близначен мит, характерен за всички аграрни народи на древността. Повече за близначния мит вж. у Золотарьов 1964.

¹¹ Повече за същността на тези дуалистични учения вж. у Стоянов 2006, Иванов 2007: 1 – 13.

на света и хората. Според богомилската космогония Господ твори невидимия свят, небесните нива и ангелското войнство. Той има не един, а двама синове, учат ранните богомили¹² – старшият син е самият Сатанаил, създател и владетел на видимия, земния, материалния свят, както и на смъртния човек. Макар да е определян като „тираничен създател на този свят“ (Стоянов 2006: 9), този творец е равностоен в космогоничните действия на Бога. След вероломното опълчване на Сатаната и неговото низвергване Бог Отец възплъщава Словото в човешки облик и изпраща своя втори Син – Иисус Христос, Бога Слово¹³. В смъртно тяло, приел кръстната смърт, Иисус изкупва всички човешки грехове.

Богомилското учение успява да повлияе силно не само върху религиозните възприятия на населението по нашите земи, но съвсем закономерно, лесно се влива в традиционната култура. Тя, вече подчертахме няколко пъти, описва света с думи, а те са все по-силно повлияни от богомилската образност. Словесният фолклор започва да се трансформира под мощното въздействие на дуалистичните представи; тях откриваме в голяма част от фолклорните легенди (Иванов 2007: 361 – 382).

На този фон, в който християнството води безпощадна полемика и ожесточена битка за потушаване на богомилската ерес, се появява и един дял от средновековната българска литература, който прави крачка встрани от канона и отваря път на представи, които по-скоро кореспондират с дуализма. Апокрифната литература, първоначално преводна от гръцки език, а по-късно и собствено авторска, дава възможност за нарождане на множество неканонични представи, в по-голямата си част богомилско-дуалистични.

Широко разпространеното (и предимно учебникарско) определение за *апокриф* влага смисъла на „таен, скрит“, подсказвайки, че става дума за специално познание, достъпно на малцина посветени. Всъщност реалността е тъкмо обратната – апокрифната литература е всичко друго, но не и тайна. Много бързо тя се превръща в любим източник на сюжети и мотиви, преписвана е и е разпространявана не само сред миряните, но дори сред клира: „селските свещеници, монасите, богомилските водачи и проповедници са онези, които особено много допринасят за умножаването на апокрифите в България и за тяхното разпространение сред

¹² Това е причината изследователи като Юри Стоянов да определят новото учение като умерено монархическо – вж. Стоянов 2006.

¹³ Богомилската „троица“ – Бог Отец и неговите двама синове – Сатанаил и Иисус Христос, силно наподобява зороастрийската „троица“ на Зурван, Ариман и Ормазд, поради което Мирча Елиаде, един от изключителните познавачи на ранните религиозни форми, твърди, че представата за богомилската триада произхожда от иранските традиции. Вж. Елиаде 1979: 83 – 84. Вж. същото твърдение и при Зенер 1955: 70, 450.

народа“ (Петканова 1978: 28)¹⁴. Тъкмо защото е достъпна, нейната пищна сетивност оказва изключително влияние и моделира своеобразна еkleктична фолклорна образност, дооформяйки представите за света, за тук и отвъд, за добро и зло, за правилно и грешно, за хора, ангели и дяволи, които винаги влизат в някакви, равноправни или зависими, отношения помежду си.

И още един шрих, макар и само маркиран, но с изключително важно значение. Като най-близък съсед, а и за цели два века като част от самата империя България е силно повлияна в политическо, религиозно, икономическо, социално отношение от Византия. Традиционната култура не прави изключение и в нашия словесен фолклор откриваме утаени и трансформирани (понякога са трудно разпознаваеми) цели сводове от представи, особено в частта за демоните, чиито корени можем да проследим във византийската култура (Петрински 2018).

И така, ако поставим българската традиционна култура в центъра на тази сложна плетеница от връзки, зависимости, влияния и добавки, ще се убедим, че онова, което наричаме словесен фолклор, всъщност получава своята „закваска“ от всички посочени и успоредно съществуващи източници: паганистичните представи, каноничното християнство, богомилския дуализъм, апокрифната литература и византийската култура. Към тази сложна смесица трябва да добавим и автентичните фолклорни представи и да оставим всички съставки да „набухнат“ в продължение на няколко столетия, докато най-сетне днес пристъпим към изследването на българските фолклорни легенди и приказки, за да „издърпаме“ онези нишки, които ни помагат да проследим традиционните представи за имената на дявола.

Екскерпиран материал

В това изследване работим с няколко разнообразни по форма и съдържание източника. Тук отделяме внимание на основните раздели екскерпиран материал.

На първо място, това са общо 31 легенди и приказки, публикувани в СБНУ. Необходими са няколко уговорки. Първо, за улеснение на читателя всеки текст е кодиран, като буквата обозначава вида на фолклорния текст (Л – легенда, П – приказка), а цифрата – поредния номер на хронологично отпечатаните в СБНУ текстове:

¹⁴ По-подробно вж. у Петканова 1978: 19 – 28; Петканова 1982: 11; Шнитер 1992: 92.

Код	Заглавие
Л1	Зерзевул, когато Господ го изпъди от рая (Зезрзевулот, коа го истерал Господ от рајот). СбНУ. Т. I. 1889, с. 97 – 98.
Л2	Без заглавие. СбНУ. Т. IV. 1891, с. 129.
Л3	Защо дяволът е с един крак? (Зашто е гъвола с един крак?). СбНУ. Т. IX. 1893, с. 148.
Л4	Свети Атанас. СбНУ. Т. IX. 1893, с. 168.
Л5	За вълка. СбНУ. Т. XII. 1895, с. 132.
П1	Преписня между дявола и едно момче. СбНУ. Т. I. 1889, с. 99 – 100.
П2	Трима братя овчари и Жуглан (Труица братя уфчарье и Жуглан). СбНУ. Т. I. 1889, с. 101 – 102.
П3	Дявол, майка и син (Гъвол, макъа и син). СбНУ. Т. I. 1889, с. 103 – 104.
П4	Човекът, който хвана дяволите в чувал (Чоекот што и вати гъаолите во врекъата). СбНУ. Т. II. 1890, с. 178 – 179.
П5	Дяволът даскал (Гъаолот даскал). СбНУ. Т. II. 1890, с. 186.
П6	Влахът и дяволът (Влахот и врагот (гъаолот). СбНУ. Т. II. 1890, с. 186 – 187.
П7	Дяволът и Ветер-вълк (Гъавуло и Ветер-волк). СбНУ. Т. III. 1890, с. 153 – 155.
П8	Дяволът и старата баба (Гяолот и старата баба). СбНУ. Т. IV. 1891, с. 120 – 121.
П9	Без заглавие. СбНУ. Т. IV. 1891, с. 126 – 128.
П10	Дяволът и царската дъщеря (Гъавуло и царовата керка). СбНУ. Т. V. 1891, с. 145 – 147.
П11	Детето, което беше калфа при дявола три години (Детето що беше при гяолот калфа три години). СбНУ. Т. VI. 1891, с. 105 – 107.
П12	Дядо Господ, дяволът и един гурбетчия (Дедо Госпо, гъавуло и еден курбетчия). СбНУ. Т. VIII. 1892, с. 161 – 164.
П13	Дяволът, който щеше да ожени четиридесет калугери (Гъаолот, што кье оженеше четириесет калугери). СбНУ. Т. VIII. 1892, с. 164 – 167.
П14	Дявол в джамия. СбНУ. Т. IX. 1893, с. 146 – 147.
П15	Момчето, обещано на дявола (Момче, дявол, св. Богородица и три кучета). СбНУ. Т. X. 1894, с. 137 – 141.
П16	Сватбата на един владика и потеклото на паяците. СбНУ. Т. XI. 1894, с. 91 – 94.
П17	Господ и дяволите с жената и детето (Госпо и дъаволите со жената и детето). СбНУ. Т. XV. 1898, с. 81 – 83.

П18	Дяволът и съдружникът му (Гъавол и содружникот му). СБНУ. Т. XV. 1898, с. 85 – 87.
П19	Дяволът и бабата (Гъаоло и бабата). СБНУ. Т. XV. 1898, с. 89 – 90.
П20	Селският човек, който пътувал с дявола (Селцкыйо чоек, што патул со гъаолот). СБНУ. Т. XVI. и XVII. 1900, с. 282 – 284.
П21	Дяволът и златарят (Гъаолот и куменджията). СБНУ. Т. XVI и XVII. 1900, с. 284 – 285.
П22	За момчето и за дявола, що го направил щастлив. СБНУ. Т. XIX. 1903, с. 9 – 14.
П23	Дявол и чирак (Г’авол и чирак). СБНУ. Т. XXXII. 1918, с. 609 – 610.
П24	Иванчо научава дяволски занаят. СБНУ. Т. XXXVIII. 1930, с. 155 – 158.
П25	Майката с помощта на дявола успява да направи мързеливите си дъщери работни. СБНУ. Т. LVI. 1980, с. 130.
П26	Мързеливият момък, който започва да работи, и с помощта на дявола става царски зет. СБНУ. Т. LVI. 1980, с. 126 – 129.

Второто уточнение е свързано с архаичността на езика и диалектните особености. Всички цитати от легендите и приказките в основния текст са предадени на съвременен български език, а правописът и пунктуацията са коригирани. Оригиналните цитати са добавени в бележки под линия. Всичко това е необходимо за по-оперативната работа с фолклорните текстове.

Следващият източник на образност е средновековната апокрифна литература. За нуждите на настоящия текст използваме апокрифите, преведени на новобългарски и публикувани в том I на *Стара българска литература в седем тома* (1982)¹⁵.

Не по-малко важен източник на информация е каноничният текст, към който препращаме в анализа. Всички библейски цитати са по синодалния превод на Библията (1993).

Тези основни корпуси от текстове са положени в основата на опита ни да извлечем онези късчета информация, от които да се опитаме да „слепим“ някои специфики в идентичността на дявола по отношение на неговите назовавания. Постарахме се да изведем и етимологията на названията, с които той се е появява в българския словесен фолклор.

¹⁵ По-нататък в текста – СБЛ. Т. I. 1982.

Назоваванията на дявола

Фолклорните текстове разкриват изключително разнообразие от назовавания на дявола. Поделяме ги в три групи, обособени според произхода, структурата и спецификите.

Имена с библейски произход

Обратно на очакваното, дяволът е наречен *Сатана* само в един текст (П11: 120), по веднъж е назован *Юда* (*iуда*) (Л15: 167) и *Антихрист* (П1: 99). Най-често фолклорните текстове използват името *Зерзевул* (Л1: 97; Л2: 114; П11: 106; П17: 82) и *Веезэ(а)вул* (П13: 164), производни от библейското име Веелзевул.

Препратките към първата група от имена трябва да търсим както в библейския текст, така и в богомилските представи за устройството и подредбата на света.

Дяволът според каноничния текст изпитва изначална омраза и дълбока горчивина към Бога, ангелското войнство и смъртните хора, сее завист и враждебност, разпространява лъжи и заблуди, клевети човека пред Бога, донася смърт. Той се превръща в предводител на свита от зли/нечисти духове или демони. Евангелистите го наричат *Веелзевул* (*Велзевул*) (Мат. 12: 22 – 32, Марко 3: 20 – 30, Лука 11: 14 – 21), макар че в Библията се среща и с множество имена: *Сатана* (Йов 2: 6; 2 Кор. 11: 14)¹⁶, *Левиатан* (Йов 40: 20), *Денница* (Исаия 14: 12 – 20), *Син на зората* (Исаия 14: 12), *Печат на съвършенството* (Езек. 28: 12), *Осентяващ Херувим* (Езек. 28: 16), *Изкусител* (Мат. 4: 3, 1 Сол. 3: 5), *Бяс* (Мат. 9: 32), *Бесовски княз* (Мат. 9: 34, Мат. 12: 24, Марко 3: 22, Лука 11: 15), *Сеяч* (Мат. 13: 39), *Легион* (Мат. 26: 53, Марко 5: 9, Лука 8: 30, Марко 5: 9), *Нечестив дух* (Лука 8: 29), *Баща дявол* (Йоан 8: 44), *Баща на лъжата* (Йоан 8: 44), *Князът на тоя свят* (Йоан 12: 31), *Рикаещ лъв* (1 Петър 5: 8), *Антихрист* (1 Йоан 4: 3, Дан. 7 – 8 гл.), *Богът на тоя век* (2 Кор. 4: 4), *Велиар* (2 Кор. 6: 15), *Ангел на светлината* (2 Кор. 11: 14), *Княз на въздушната власт* (Еф. 2: 2), *Светоуправник на тъмнината* (Еф. 6: 12), *Смърт* (Евр. 2: 14), *Ангелът на бездната* (Откр. 9: 11), *Губител* (Откр. 9: 11), *Големият змей* (Откр. 12: 9), *Древен змей* (Откр. 12: 9), *Клеветник* (Откр. 12: 10), *Лъстител* (Откр. 20: 10), *Звяр* (Откр. 11: 7; 20: 10), *Лъжепророк* (Откр. 20: 10).

С названието *дявол* в Библията се означават всички паднали духове, наречени *зли духове* или *духове на злобата* (Лука 8: 2, Еф. 6: 12, Деян. 19: 13 – 15), *нечисти* (Мат. 12: 43 – 45), *бесове* (Мат. 12: 24 – 28, Марко

¹⁶ По-подробно за произхода на името Сатана вж. у Лангтън 1945: 27 – 28, цитиран от Петрински 2018: 155; Ван дер Торн, Бекинг, Ван дер Хорст 1999: 726 – 732, както и посочената там библиография.

16: 17), *бесовски духове* (Откр. 16: 13 – 14), *съгрешили ангели* (2Пет. 2: 4). В Стария завет злите духове са изпращани от Бога, за да донесат наказание на прегрешилите. Дяволът започва своята злонамерена дейност още при появата на Адам в райската градина (ср. Прем. Сол. 2: 23 – 24).

Новият завет променя тази представа и дяволът се превръща във висша еманация на безмерното зло. Неговата свита обаче според Евангелията се състои не от безстрашни войни демони, а от страхливи същества. Те се разбягват при споменаването на Иисус Христос, ужасени от неограничената власт, която Той притежава над слугите на дявола (Мат. 8: 28 – 34, Марко 5: 1 – 20, Лука 8: 26 – 39).

Отношението на богомилите към дявола е различно. Те го наричат Самаил, Сатанаил, Сатана, Мамон. Определят го като неограничен владетел до идването на Христос, затова го назовават и *миродържец*, *владетел*, *княз*, *властелин* и др. (Ангелов 1993: 133, 169, бел. 31).

Йордан Иванов разяснява, че името Самаил (от Сама-ел със значение „отрова божия“¹⁷) се среща в талмудската литература и еврейските апокрифи (Иванов 2007: 25). Там той е описан като първия от ангелите от чина на престолите¹⁸, а името му носи значението „отрова божия“. Самаил е предводителят на демоните и ангел на смъртта (Конради 1924: 38 – 41).

Сатанаил е другото име на дявола, с което го срещаме в богомилското учение. Името означава „враг божий“, оттам Сатана – *враг*. Сливането, смесването на имената Самаил и Сатанаил се среща още в предбогомилските и раннобогомилските легенди¹⁹. Християнската литература обединява името Сатана с гръцката дума *дявол* (със значение „измамвам“, „клеветя“) и името добива смисъла на „противник“, „клеветник“, „лъжец“. Дяволът, подобно на Сатаната, е възприеман като главен демон (дух, бяс). Ислямът трансформира името Сатана в *шейтан* със значение „дявол“ (Иванов 2007: 25, бел. 1).

В дуалистичната космология и космогония на богомилите Сатанаил е представен като отпаднал ангел и създател на небето, земята и човека; той прилича на Бога по външен вид и облекло (Ангелов 1993: 127). Обявен е за „повелител на небето, слънцето, въздуха и звездите“ и поради това в образа на „княза на този свят“ от Евангелието от Йоан богомилите привиждат самия дявол (Йоан 12: 31).

¹⁷ Samael. // Еврейска Енциклопедия 1901 – 1906: 665 – 666.

¹⁸ Повече за небесната йерархия и за трите триади ангели вж. у Ареопagit 2001.

¹⁹ Димитър Ангелов твърди, че образът на Самаил (Сатанаил) не е оригинална богомилска представа, „а е в стари апокрифни съчинения..., които са под влияние на юдаизма. „Самаил“ в еврейската религия се явява ангел на смъртта и враг на Адам“ (Ангелов 1993: 162 – 163, бел. 11; вж. и посочената там библиография).

Представата, че Сатанаил е първородният син на Бога, е широко разпространена сред учението на ранните богомили и вероятно е заимствана от апокрифния текст „Въпросите на Вартоломей“ (Стоянов 2006: 494, бел. 105). Наричат Сатанаил още „неправеден уредник“, защото покъсните богомили го идентифицират с малкия син от притчата за блудния син, а Христос – с големия син (Лука 15: 11 – 32)²⁰.

В апокрифната книжнина два текста се фокусират върху произхода на името Сатана. В „За Тивериадското море“ е описан космогоничният процес, резултат от съдружието на Господ и дявола. Сатанаил, приел облика на водоплаваща патица, се гмурка до дъното на океана и донася пръст и кремък, с които Бог създава земята и ангелите (СБЛ. Т. I. 1982: 31). В резултат на вероломното опълчване на Сатанаил и след загубата в битката с Архангел Михаил Господ отнема частицата *-ил* от името му (СБЛ. Т. I. 1982: 32).

В „Разумник“-а се разказва за творческата същност на Бог. В космогоничното начало на времето и пространството той вижда сянката си и ѝ заповядва: „Излез, брате, и бъди с мене!“. Сянката излиза от водите в облика на човек и застава редом до Бога (СБЛ. Т. I. 1982: 336). Спътникът получава името Самаил, но поради проявеното вероломство и притворство тялото му почернява, името му е променено на *дявол* и е прогонен от рая.

Юда и *Антихрист(m)*²¹ са две от множеството имена на дявола, които откриваме във фолклорните текстове. Те препращат към общата концепция за предателството и за опълчването срещу Иисус Христос и изобщо към представата за дявола като антагонист на Сина Божи.

Най-висшият в християнската демонология е наречен *Веелзевул*. С това име най-често е назоваван дяволът във фолклорните легенди.

Името произлиза от древнофиникийската митология (Довженко 1999), в която откриваме демоничното божество Baal (Баал/Ваал), представяно обикновено в облика на човек или в тяло на бик (Милер 2000: 32). В стремежа си да дискредитира езическия пантеон, християнството натоварва древнофиникийското божество с отрицателни характеристики, добавяйки названието на друго семитско божество –

²⁰ Както уместно отбелязва Юрий Стоянов, „[о]бъркващото в „Беседа против богомилите“ е, че в текста богомилският дуализъм третира Христос като по-големия син на Бога, а Дявола като неговия по-млад брат, докато в по-ранните предупреждения срещу езическо-„манихейските“ учения за Дявола той е представен като по-големия син на Бога“ (Стоянов 2006: 211).

²¹ В името Антихрист представката *анти-* трябва да бъде разбрана в смисъла на „вместо“, а не „срещу“, т.е. Антихристът е лъжливият месия; онзи, който се представя за Божия помазаник и разпространява неверни учения за него. Вж. Ринекер, Майер, Вендел, Шик 1998: 95. Вж. Войнов, Георгиев, Геров, Дечев, Милев, Тонев 1992: 68.

Zebub, в което семитските езици влагат значението „муха“ (Ван дер Торн, Бекинг, Ван дер Хорст 1999: 154). Baal Zebub се превръща в „господар/повелител на мухите“²² и се отъждествява с нечистото, развалено, гнилото, зловонното и най-общо – злото. Християнството провъзгласява Baal Zebub = Ве(е)лзевул за принц на демоните (4Цар. 1: 2; Мат. 12: 24, 27; Марко 3: 22; Лука 11: 15, 18) и постепенно го отъждествява със Сатаната (Мат. 12: 26; Марко 3: 23, 26; Лука 11: 18), който е в състояние да променя външния си вид ту на човек, ту на животно²³. В Откровението св. Йоан посочва, че под негова власт са безчет войнства, които се изправят в апокалиптичната битка срещу Бога (Откр. 19: 19. Ср. Марко 5: 9; Лука 8: 30; Откр. 3: 9).

Името Веелзевул преминава от библейските текстове в дуалистичните представи, а оттам – в апокрифната литература²⁴ и в легендите. Фолклорните текстове разказват, че като върховен пълководец на пълчищата дяволи Зерзевул (фолклорният вариант на Веелзевул) се опълчва на Бога и сам се превръща в демон демиург, създавайки свой „рай“: „Направиха го, съградиха го както беше раят на Господ“²⁵. Там дяволските орди се крият, за да се отдалечат от ангелските песнопения в Божия светъл рай. По-късно „раят, който бяха насадили [дяволите] с всякакви дървета и цветя, всички се превърнали на тръни и глогини и безплодни камъни“²⁶.

В една приказка с мотив *момчето – чирак при дявола*²⁷ е направено уточнението, че предводителят на дяволите успява да се сдобие с ученик, измамвайки майстора грънчар: „Какъв дявол беше, нали беше големият [дявол] Зерзевул, беше го излъгал [майстора] и му беше взел детето“²⁸.

Личните имена в първата група принадлежат към библейските названия на дявола, които в апокрифната и във фолклорната среда претърпяват някои промени. Връзката с каноничния текст обаче е налице и това е ясен знак, че носителите на фолклорната култура притежават и достатъчно добри познания за библейския текст.

²² За връзката Веелзевул – дявол – муха вж. Христова-Шомова 2005: 227 – 234.

²³ Съгласно с библейския текст всички зли духове са в състояние да се вселят в човешко тяло, защото нямат свои плът и кости. Вж. Лука 24: 39. Вж. и Петрински 2018: 161.

²⁴ Ср. „дяволския княз Велзевул“ – „Евангелие на Никодим“, СБЛ. Т. I. 1982: 148.

²⁵ „Го направиха го, съградиха го, се како што беше райот отъ Господ“ – ЛП: 98.

²⁶ „...райо, што го беа насадили [дяволите] со секакви дърва и цвекинья, сите се претвориле на тръње и глогье и бесплодни камење“ – ЛП: 98.

²⁷ Повече за този мотив вж. във фундаменталното проучване на Поливка 1898.

²⁸ „Како гоаол што беше, асли големио гоаол зерзевулот, беше го надлагал и беше му зел детето“ – ПП1: 106.

Имена с фолклорен произход

Втората група названия обхваща лични имена, които дяволът получава от човека вследствие на срещите си с хората. Дяволът всячески се опитва да вземе надмощие, но обикновено резултатът е сведен до надхитрянето му и пълното разгромяване на демоничните планове.

Известни от фолклорните приказки имена на дявола са *Жуглан* (П2: 101), *Само* (П10: 146), *Джоддже* (*Джоджѐ*) (П23: 611) и *Алилѝмбуш* (П26).

Жуглан/ище е названието на ужасяващ демон циклоп, подмамил трима овчари да пренощуват в пещерата, която обитава: „*Когато дошли до огъня, тогава овчарите видели Жугланището голо-голеничко, с едно око, страшна страхотия, и тогава чак се сетили на какво място са дошли, та много се изплашили*“²⁹.

За личното име на дявола Жуглан е добавено уточнението, че така наричат чудовище, което живее в пещерите по стръмните канари и броди нощем. С това име назовават и много грозните хора (П2: 101, бел. 4).

Вероятно е името *Само* да представлява съкратена форма на Самил/Самаел – ангела на смъртта, демон обвинител, съблазнител и разрушител. За библейско-дуалистичния произход на това име вече говорихме по-горе.

Името *Джоддже* дяволът получава, когато един воденичар го пленява за свой слуга. В опита си да го очовечи, той го облича в човешки дрехи и му дарява мъжкото име *Джоддже* – производно от Георги, диалектна форма на кюстендилските говори, откъдето произхожда и фолклорната приказка. Дяволът приема нарежданията на воденичаря, но винаги върши обратното на заповяданото: „*Ако му каже воденичарят: „Иди докарай дърва“, дяволът цял ден ще седи и няма да докара дърва. Ако му каже: „Джоддже (такова име му дал), ти днес не карай дърва!“, той веднага отивал и докарявал дърва!*“³⁰. След три години в плен, навръх Великден, дяволът успява да избяга, захвърляйки мъжките си дрехи и изоставяйки личното си човешко име.

Подобно „очовечаване“ на дявола е специфично за българския словесен фолклор, в който той притежава характеристики и качества, доближаващи го повече до човека, но с обратен знак. Дяволът и в легендите, и в приказките е нашият огледален образ, затова и често го намираме в

²⁹ „Ага душли ду оганеат, тугава уфчарьете видеали Жуглаништету голу гольничичку, с адно оку, страшна страхута, и тугава чеак са сеаили на какво меасту са душли, та са іеаце исплашили“ – П2: 102.

³⁰ „Ако му каже воденичаро – „иди докарай дръва“, г'аволо цел ден че седи и нече докара дръва. Ако му каже: „Джоддже (така му турил име) ти не моі днеска да докараш дръва!“ он веднага отивал и докарявал дръва“ – П23: 611.

човешка среда – той живее в свое село, има семейство и деца, дом и стада, за които да се грижи, включва се във военна структура, подчинява се на йерархии и изпълнява заповедите на главатаря.

Алилѡмбуш е едно от най-загадъчните лични имена на дявола. За неговата етимология трябва да имаме предвид няколко изходни представи.

Първо, произхода на името трябва да потърсим в турската митология, където откриваме Албъз – демона на злото и лъжата³¹. Постепенно името се трансформира в Иблис. Описват го като висок и много силен, грозен, с рошава коса, кървясали очи. Той е отговорен за всички видове зло, като болести, суша, глад, смърт на животни (Ерсавчъ 2022). За да не бъде повикан в този свят и за да се предпази от срещата с него, човек почуква два пъти по(д) дърво (Тархъ 2021)³².

Второ, според традиционните турски представи Албъз – Иблис обитава безлюдни местности близо до реки или се крие във водните пространства. Ако човек се опита да убие демона, той се превръща във вода. Като вземем предвид, че фолклорната приказка е от Пазарджишко, и към това добавим факта, че едно от най-старите имена на река Марица е Ромбус (по-късно римляните я назовават Хеброс), бихме могли да търсим аналогии и в посока връзката между водния демон Албъз и местообитанието му в/около Ромбус. Още повече че в приказката се разказва за момък, който се опитва да намери късмета си при нощна среща с дяволите. Майка му заръчва: *„Иди, сине, нощеска на Маришкия мост, и кога почнат да минават дяволете, дай тва писмо на нийния главатар, оти така заръча баща ти!“* (П26: 126). Синът следва насоките на майка си и получава от главатаря на дяволите своя личен помощник, наречен Алилѡмбуш.

И така, макар и с известна доза предпазливост, бихме могли да предположим, че загадъчното име на дявола Алилѡмбуш вероятно е резултат от фолклоризираното трансформиране на названието Албъз – Иблис, демона, владеещ Ромбус.

Два текста подчертават несъразмерния телесен облик на дявола, използвайки аугментатива *дяволище*: *„На тая планина имало едно дяволище – Жуглан, много голямо и страшно и с едно око на челото“*³³.

Древната представа, че дяволът е способен лесно да променя формата си, е предадена чрез названието *жин (джин)*: *„В едно ахрянско“*³⁴

³¹ Повече за етимологията на Albiz вж. у Абдулкадир 1933.

³² Благодаря на етнологата Радосвета Раколиева за съдържателните насоки и за превода от турски на български език на материалите, свързани с турската митология.

³³ *„На таа планина ималу адно деавулище – Жуглан, еаце гулеаму и страину и с адно оку на челуту“* – П2: 101. Вж. също и П14: 146.

³⁴ Помашко.

село имало един месджит³⁵, където нощем излизало едно дяволище – джин...³⁶.

Друго описателно наименование е дух. Момче пита дявола: „*Ти ли си дяволът? Аз него споменах. – Не ми викай така, аз съм дух и отсега ще ти бъда побратим; хайде, ела с мене!*“³⁷.

Особено интересни са имената възкличания, с които дяволът се представя пред хората. Текстовете поясняват, че той се нарича Ох, леле или Ух, леле: „*В кладенеца имало един дявол, името му било Ох леле*“³⁸. В друга приказка дяволът взима внучето на бедна старица за чирак и ѝ заръчва: „*Догодина, когато дойде това време, ще дойдеш при тоя кладенец (?) и ще кажеш „Ух леле“ и ще ти дам детето научено*“³⁹.

В приказките за дявола помощник се срещат и съкратените форми на имена възкличания: „*Като вървели, вървели и се уморил дядото и седнал до една чешма да си почине и рекъл „Ох“ и изведнъж от чешмата изскочил един дявол*“⁴⁰. В друг текст дяволът заплашва стара баба: „*Ти ме извика, бабо, защото моето име е Ох и щом си се подиграла с мене, сега ще те отвлека!*“⁴¹.

Пак в приказка с мотив дяволът помощник жена предава сина си за чирак на дявола: „*Добре, рекла жената, как ти е името и кога да дойда да си го взема [момчето]? – Името ми е Оф, рекъл той; да дойдеш да си го вземеш след година, на днешния ден. Викни „Оф“ и аз ще ти се явя!*“⁴².

Имената възкличания, с които дяволът се представя пред хората, се срещат само във фолклорните приказки, в които дяволът влиза в ролята на благодетел за сина/внука на бедна вдовица/старец. В подобни приказки е запазено вярването, че дяволът лесно може да бъде повикан. Неволна въздишка или възглас биха могли да заличат границите между световите във вертикален план и дяволът да проникне в човешкото пространство.

³⁵ Малка джамия.

³⁶ „*Ф аедно ахреанцу селу ималу еадин меачитъ, та наштеа излизалу еадно деавулиштеа – жин...*“ – П14: 146.

³⁷ Момче пита дявола: „*– Ти си гъаолот? – іа него го споменив. – Не викаі ме така; іа су дух и отсега кѐе ти бида побратим; аіде, ела по мене!*“ – П22: 10.

³⁸ „*В бунаро имало един гъавол, коіто му било името „ох леле“*“ – П3: 103.

³⁹ „*Догодина, кога доіде това време, че доідеши при тоіа дап, че речеши „У-х леле“ и че ти дадем детето научено*“ – П23: 609.

⁴⁰ „*Кѐт върели, върели і сѝ умурилу д’атту і седнѝл ду інѝ чушмѝ дѝ си пучини і рекѝл ох и туку іскочил ут чушмѝтѝ ідин д’аул*“ – П24: 156.

⁴¹ „*Ти ма извика, бабо, оти моето име е Ох и щом си се подиграла с мене, сега ще те отвлека!*“ – П25: 130.

⁴² „*Арно, рекла жената; како ти іе името и кога да доіда, да си го зема? – „Името ми іет: оф, рекол той; да доіш, да си го земиш в година, на денешен ден; – викни: оф, и іа кѐе се іава!*“ – П5: 186.

В приказките ПЗ, П5, П23, П24, П25 момчето е отведено в отвъдния свят, чиракува при дявола и е дарено с чудодейни способности. Обикновено сюжетът продължава с неколкостепенните превъплъщавания на момчето в различни животни или предмети, които майката/дядото продават срещу голяма сума и се замогват. Приказките завършват с надпревара между момчето и дявола по преобразяване, от която обикновено победител излиза момчето.

Мотивът за дявола – помощник на човека, ясно кореспондира с представата за т.нар. демон *пàредър*⁴³, познат от епохата на Късната античност и Ранното средновековие. Неговия произход изследователите извеждат от представата на елините за могъщ въздушен дух, повикан в средния свят чрез разнообразни магически практики, за да помогне и покорно да изпълни заповедите на своя господар, дарявайки го с несметни съкровища или красива съпруга, а често – и с двете (Петрински 2018: 136). По-късно в източната ислямска традиция античният *пàредър* се трансформира в образа на джина от приказките (Петрински 2018: 139), запазвайки всички функции на първообраза. Изобщо оказва се, древната представата за демона помощник е широко разпространена и изключително устойчива, нейно отражение намираме и в нашия словесен фолклор в образа на дявола – помощник на човека, търсещ или не отплата за своята помощ. Подобни унаследени и утаени в нашия фолклор представи са доказателство за случилите се преди столетия сложни процеси на миграции на образи в полето на устната култура.

Евфемистични названия

В третата категория откриваме разнообразни заместващи названия на дявола.

Срещаме го като *Нечестив* в легендата за св. Атанасий: „*Свети Атанас бил постник в гората. Дошъл нечестивият (дяволът) и му рекъл: „Отче, хайде да ти стана чирак“*“⁴⁴.

Дяволът веднъж е назован *Проклетия*. В приказка П16 той е уловен от царя и му слугува дълги години. Дяволът с хитрост измамва господаря си да му върне калпака, „*а пък той, проклетията, излетял през комина и изчезнал*“⁴⁵.

Срещаме го два пъти с названието *враг*.

⁴³ Повече за демона *пàредър* вж. у Петрински 2018: 136 – 140.

⁴⁴ „Свети Атанас бил посник у гората. Дошел нечестиф (гъвал), на му рекал: „отче, айде да ти станем чираче“ – Л4: 168.

⁴⁵ „а на он, проклетията, излитнал низ комино и утекал“ – П16: 94.

В приказка П6 дяволът и човекът стават ортаци, обработват нивата и разпределят реколтата: *„Най-сетне се спогодили: врагът да вземе плодовете, а на влаха да останат корените – синият кромид. Така влахът взел кромида, а врагът – перата“*⁴⁶.

В дуалистичната легенда ЛЗ дяволът се опитва да вдъхне душа на създадения от него вълк, но не успява. Моли Господ за помощ, *„а той му рекъл: Иди, та му кажи: „Стани, вълчо! Хвани врага за крака“, и той ще оживее“*⁴⁷.

Евфемистичните имена са част от архетипното фолклорно наследство, в което откриваме ясната и категорична представа за табуиране на имената на злите сили, болестите и пр. Табуирането на името на дявола притежава апотропейни и отгонващи функции, а с евфемистичните названия се избягва прякото му назоваване. Целта е да се предотвратят по-явата и злонамерените му действия в човешкия свят⁴⁸.

В три фолклорни текста дяволът е наречен *Едноног*.

След поражението на Зерзевул в космогоничната небесна битка с Господ в знак на съпричастност всички дяволи от свитата окуцаят: *„На всички [дяволи] им станало жал и взели, че всички си счутили по един крак и оттогава така останало да казват хората: едноногият“*⁴⁹.

Една приказка разказва за опита на два дявола да измамат един търговец, а той им връща продаденото муле с думите: *„Ня ви парите, бре, ня ви и оглавникът, дано пукне едноногият“*⁵⁰.

В друга приказка стара баба примолва деца да ѝ откъснат череша от дървото, защото не може да се покатери, а те я задяват: *„Хайде де, нека те качи едноногият, пък да те видим паднала на гръб“*⁵¹.

Името *Едноног* е следствие от фолклорното описание на тялото на дявола. То е представено като несиметрично, следователно различно, принадлежащо не към човешкия, а към отвъдния свят. В световните ми-

⁴⁶ „Наиседне се погодили: – врагот да земит родот (плодът), а на Влаот да останеет корнишката, – синиот кромид. И така Влаот зел кромидот, а Врагот – перята“ – П6: 187.

⁴⁷ „а той му рекъл: „иди, та му кажи: „стани, вълчо! Фани врага за крак“ и той ще оживее“ – ЛЗ: 148.

⁴⁸ Ср. библейския сюжет с прогонването на демоните (легион) от тялото на гадаринския бесноват (Марко 5: 2 – 13; Лука 8: 27 – 33). Исус среща един обезумял мъж и извършва поредното чудо – разпознава нечистия дух и настоява да чуе името му (Марко 5: 9, Лука 8: 30). С узнаването на името на Сатаната Христос придобива власт над бесовете, заповядвайки им да напуснат човешкото тяло и да се вселят в стадо пасящи наблизно свине (Марко 5: 13; Лука 8: 33).

⁴⁹ „На сите му паднало жал, и ватиле та сите си скъришиле по една нога и от тогаи останало да се вели у лугето: едноногио“ – Л1: 97.

⁵⁰ „Ня ви парите, бре, ня ви и оглавникот, да нека пукни едноногиот“ – П4: 175.

⁵¹ „Ха де, нека те натера едноногио, да кье те видиме на плекъи падната“ – П19: 89.

тологии, а оттам и във фолклора хтоничните персонажи обикновено притежават несъразмерни, непропорционални тела – освен че са черни и грозни, те винаги са куци или недъгави⁵². Несиметричното тромаво тяло на дявола винаги е противопоставено на симетричното здраво и пъргаво човешко тяло.

В контекста на вредоносните действия на дявола в една приказка той е назован и *Сечй-фърлай*, и *Кърый-фърлай*. Момче се представя с имената на дявола пред двама занаятчии, при които отива да чиракува: „*Сечи-фърляй си беше казал името, дявола така го наричат*“ и „*Кърши-фърляй дявола го наричали*“⁵³.

В приказките предводителят на дяволите е назован *Големио*: „*Овчарят, щом излязъл пред големия, се насъбрали там всичките дяволи...*“⁵⁴, или *Големец*: „*Като се покачили всички на крушата, най-големецът им, който освен опашка, както другите дяволи, имал и рога, седнал в средата, а пък другите дяволи седнали около него*“⁵⁵.

С тези названия на дявола се откроява ясната представа за наличието на йерархия при демоничните сили на отвъдното.

Натѐма е името проклятие, което е най-употребяваното във фолклорните приказки (П5, П8, П11, П12, П15, П18, П20). Към него винаги са добавени лично или притежателно местоимение (във винителен или в дателен падеж), за да се конкретизира реципиентът на проклятието: *Натѐмаго/натѐма го* (П5: 186; П8: 102; П12: 163; П18: 89; П20: 283) и *натѐма му* (П15: 138). Една от приказките дори пояснява произхода на евфемизма: „*тази фраза се употребява от омраза към дявола, когато [хората] искат да кажат нещо за него, а не рачат да го споменат по име*“ (П5: 186).

В приказка със сюжет *чирак при дявола* момчето пояснява на майка си къде е попаднал: „*даскалът, при когото ме заведе, беше Натемаго (дяволът)*“⁵⁶.

В друга приказка сиромас се опитва с молитви да стане богат и собствен човек в селото: „*Тия мисли и думи, които имал лошият сиромас, ги*

⁵² Сергей Неклюдов пояснява, че териоморфните белези на демона като негови опознавателни характеристики се откриват „преди всичко в крайниците на тялото му“ (Неклюдов 2007: 142).

⁵³ „*Сечи-фърляй беше си го казал името, гъоа така го викале*“ и „*Кърши-фърляй гъоа го викале*“ – П11: 105, 106.

⁵⁴ „*Овчаро щом излезъл пред големия се насубрале тамо сжти гъавули...*“ – П7: 153.

⁵⁵ „*Кжту са пукачили сичкити на крушата, на гъльжмецът им – коіту усвъжн упашка, какту другити дъавули имал и рога, седнжл на среджтж, пжк другите дъавули седнжли укул негу*“ – П9: 126.

⁵⁶ „... *даскалот, тоі што ме зеде, беше Натемаго (гъаволот)*“ – П5: 186.

чул натема го, едноногият, и се изправил зад него, та [после] му се появил като някой много богат човек пред него“⁵⁷.

Името проклятие е производно от християнската анатема – ритуален символичен акт на формално посочване и последвалото от това маргинализиране и отлъчване на духовно лице или мирянин от църковното паство и от лоното на (Православната) църква(та). Анатемосаният се възприема като покорил съзнателно собствената си воля на дявола и изгубил завинаги Божията благодат⁵⁸.

Използването на думата *анатема* (в диалектната ѝ форма) в качеството ѝ на личното име на дявола бихме могли да проследим още в дуалистичните представи, а оттам – и в апокрифната литература, където отделянето на Сатаната от Божието войнство е описано като съзнателен акт на самоотлъчване и отдалечаване от Бога⁵⁹. В първоначалните си опити Сатаната се стреми да изравни силата си с тази на Бога и дори да го надмogne. Разбира се, притворството му е наказано и той е низвергнат от небесата.

Като се има предвид честотата на употреба на името проклятие в приказките (общо седем пъти), можем да предположим, че дуалистично-апокрифният мотив устойчиво се е закрепил във фолклорна среда и се е трансформирал в едно от най-разпространените евфемистични имена на дявола.

* * *

Опитите за именуване на върховната зла сила е един от централните въпроси в християнството, където Иисус най-напред пита за името, а едва след това придобива силите за прогонване на бесовете от тялото на обсебения (Марко 5: 13, Лука 8: 33). Не по-малко важно е именуването в контекста

⁵⁷ „На тие мисли и разгоори, што и праел поганіо сиромаш, го чул – натема го! – едноногию и туку му се испраїл осад него, та му се представил, како некої много богат чоек предъ него“ – П18: 85.

⁵⁸ Ср. алтернативната форма Kat(an)athema в Откр. 22:3. Вж. Хамилтън, Хамилтън, Стоянов 1998.

⁵⁹ Ср. „Сатанаил видя, че те [ангелските ченове] от бога произлязоха и че е славен от всички ангели, и науми да стане равен на бога. Той помисли в своята гордост: „Ще поставя престол на облаците и ще бъда подобен на вишния“ („За Тивериадското море“ – СБЛ. Т. I. 1982: 32) и още: „Станаил видя тогози човек, падна ничком на земята, обладан от зла мисъл и си рече: „Господ създаде от земна пръст човека и го постави над всички, всевишният отец го прослави, а ангелските сили му се покланят. Аз не мога да го гледам, нито да му се поклоня. Но да събера своите сили, славата си и всички ангелски чинове – 40 хиляди, и да взема боготканата одежда, всечестния богоплетен венец и скиптъра на архангелските чинове. Наистина всичко ще взема и ще изляза от небесата; ще поставя своя престол на небесните облаци и ще бъда подобен на вишния.“ („Слово за лъжливия Антихрист, безбожния Сатанаил, как го плени Архангел Михаил, восвода на всички ангели“, СБЛ. Т. I. 1982: 41–42). А също и: „И като наблюдаваше [Сатаната] славата на оня, що движи небесата, намисли да постави своето седалище над облаците и пожела да стане подобен на всевишния“ (Тайна книга на богомилите, СБЛ. Т. I. 1982: 289).

на фолклорната култура; това не е случаен, а обмислен ритуален акт, с който се легитимира принадлежността на индивида към християнската общност.

Във фолклорните сюжети именуването на свръхестествената зла сила също е ключов момент. Опитите за назоваване на злото и множеството варианти на личните имена на дявола са пример за това, че фолклорният човек проявява нескрит интерес не само към своя свят, но и към света на отвъдното, макар това отвъдно да е опасно. Опитите да се даде име на злото, в някакъв смисъл и в някаква степен са равностойни на приближаване до злото, на скъсяване на дистанцията, на своеобразно приобщаване, на опознаване на демоничното. Във фолклорните легенди и приказки дяволът придобива лично/и име/на, превръщайки се в част от обкръжението на човека, още повече че често успява да се промъкне в света на хората, опитвайки се да общува с тях по един или друг начин.

Важно е да отбележим и наблюдението, че в текстовете, с които работихме в това изследване, дяволът е наречен Сатана само веднъж. Предимство имат разнообразните имена и назовавания, които обаче са табуирани, звукоподражателни, описателни, заклеяващи, митологични или евфемистични. Те притежават апотропейни функции – чрез тях човекът говори за дявола, но се предпазва от неволното му повикване и зловредните му действия. Очевидно „вливането“ на разнообразните имена на дявола в словесния фолклор става и през апотропейното слово, и през сюжетното визуализиране на православните представи за отвъдното. А подобни примери са поредното доказателство за взаимното проникване на високата и фолклорната култура, на визуалното и словесното, на изобразеното и въобразеното.

ЛИТЕРАТУРА

- Абдулкадир 1933:** Abdulkadir, I. “Al” ruhu hakkında. Türk mitolojisiinde kötü bir ruh (Al, Albastı, Albız, Almış, Albis, Abası). // Türk tarih, agkeologya ve etnografya dergisi. Sayı: I, 1933, с. 160-167 <https://isamveri.org/pdfs/bv/D01148/1933_1/1933_1_ABDULKADIR.pdf> (27.12.2023).
- Ангелов 1993:** Ангелов, Д. *Богомилството*. [Angelov, D. Bogomilstvoto.] София: Булвест 2000, 1993.
- Ареопagit 2001:** Ареопagit, Псевдо-Дионисий. *За небесната йерархия. За църковната йерархия*. [Areopagit. Psevdo-Dionisiy. Za nebesnata yerarhiya. Za tsarkovnata yerarhiya.] София: Лик, 2001.
- Библия 1993:** Библия, сиреч книгите на Свещеното Писание на Ветхия и Новия Завет. [Bibliya, sirech knigite na Sveshtenoto Pisanie na Vethiya i Noviya Zavet.] София: Св. Синод на Българската православна църква, 1993.

- Бочков 2002:** Бочков, Пл. *Увод във фолклорната култура*. [Bochkov, Pl. *Uvod vav folklornata kultura*.] Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 2002.
- Войнов, Георгиев, Геров, Дечев, Милев, Тонев 1992:** Войнов, М., Вл. Георгиев, Б. Геров, Д. Дечев, Ал. Милев, Мл. Тонев. *Старогръцко-български речник*. [Voynov, M., Vl. Georgiev, B. Gerov, D. Dechev, Al. Milev, Ml. Tonev. *Starogratsko-balgarski rechnik*.] София: Отворено общество, 1992.
- Ван дер Торн, Бекинг, Ван дер Хорст 1999:** Toorn, K. van der, B. Becking, P. W. van der Horst. *Dictionary of deities and demons in the Bible* (2nd extensively rev. ed.). William B. Eerdmans Publishing Company. Leiden, Boston, Köln, 1999, 726 – 732.
<https://www.academia.edu/30069945/Dictionary_of_Deities_and_Demons_in_the_Bible> (20.12.2023).
- Георгиева 1990:** Георгиева, Алб. *Етиологичните легенди в българския фолклор*. [Georgieva, Alb. *Etiologichnite legendi v balgarskiya folklor*.] София: СУ „Св. Климент Охридски“, 1990.
- Георгиева https.:** Георгиева, Алб. Легенди. [Georgieva, Alb. *Legendi*.] // *Българска етнография*. <<https://balgarskaetnografia.com/narodnotvorchestvo/legendi/vii-legendi.html>> (20.12.2023).
- Георгиева 2018:** Георгиева, Ив. *Българска народна митология*. [Georgieva, Iv. *Balgarska narodna mitologiya*.] София: БАН, 2018.
- Еврейска енциклопедия 1901 – 1906:** *Jewish Encyclopedia*. New York: The Kopelman Foundation, 1901 – 1906, 665 – 666.
<<https://www.jewishencyclopedia.com/articles/13055-samael>> (20.12.2023).
- Добрев 1982:** Добрев, Ив. *Произход и значение на праславянското консонантно и дифтонгично склонение*. [Dobrev, Iv. *Proizhod i znachenie na praslavyanskoto konsonantno i diftongichno sklonenie*.] София: БАН, 1982.
- Довженко 1999:** Довженко, Ю. С. *Финикийская мифология*. [Dovzhenko, Yu. S. *Finikiyskaya mifologiya*.] Санкт-Петербург: Летний сад, 1999.
- Елиаде 1979:** Eliade, M. *The Two and the One*. University of Chicago Press. 1979.
- Ерсавчъ 2022:** Ersavcı, R. *Hay Albız Alsin Canını...*
<<https://tr.linkedin.com/pulse/hay-albız-alsın-canını-reha-ersavcı>> (27.12.2023).
- Живков 1994:** Живков, Т. Ив. За българската приказка, за нейните събирачи и проучватели. [Zhivkov, Todor Iv. *Za balgarskata prikazka, neynite sabirachi i prouchvateli*.] // Даскалова-Перковска, Л., Д. Добрева, Й. Коцева, Евг. Мицева. *Български фолклорни приказки. Каталог*. София: УИ „Св. Климент Охридски“, 1994.

- Зенер 1955:** Zaehner, R. C. *Zurvan: A Zoroastrian Dilemma*. Oxford. Clarendon Press, 1955.
- Золотарьов 1964:** Золотарев, Ал. М. *Родовой строй и первобытная мифология*. [Zolotarev, Al. M. Rodovoj stroj i pervobytnaya mifologiya.] Москва: Наука, 1964.
- Иванов 2007:** Иванов, Й. *Богомилските книги и легенди*. [Ivanov, Y. Bogomilskite knigi i legendi.] София: Захарий Стоянов, 2007.
- Конради 1924:** Конради, Л. Р. *Ангели и демони*. [Konradi, L. R. Angeli i demoni.] София: Адвентно книгоиздателство, 1924.
- Лангтън 1945:** Langton, Ed. *Satan. A Portrait*. London: Skeffington & Son. London: 1945.
- Левинтон 1988:** Левинтон, Г. Легенды и мифы. [Levinton, G. Legendy i mify.] // *Мифы народов мира*. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, 1988, 45 – 47.
- Малчев 2017:** Малчев, Р. *Агиология и демонология. Напрежения в структурата на фолклорната вяра*. [Malchev, R. Agiologiya i demonologiya. Naprezheniya v strukturata na folklornata vyara.] София: ROD, 2017.
- Мелетински 1988:** Мелетинский, Ел. Сказки и мифы. [Meletinskij, El. Skazki i mify.] // *Мифы народов мира*. Т. 2. Москва: Советская энциклопедия, 1988.
- Мелетински 1995:** Мелетински, Ел. *Поетика на мита*. [Meletinski, El. Poetika na mita.] София: Христо Ботев, 1995.
- Милер 2000:** Miller, P. *Israelite religion and Biblical theology: collected essays*. Sheffield: Sheffield Academic Press, 2000.
- Михайлова 2000:** Михайлова, К. За съдържанието на термина *битово/фолклорно християнство* в славянската фолклористика. [Mihaylova, K. Za sadarzhaniето na termina bitovo/folklorno hristiyanstvo v slavyanskata folkloristika.] // *Български фолклор*, 2000, № 3, 3 – 15.
- Неклюдов 2007:** Неклюдов, С. Зоодемонизъм. [Neklyudov. S. Zoodemonizam.] // *Етнология и демонология*. София: Импресарско-издателска къща ROD, 2007, 141 – 154.
- Панчовски 1993:** Панчовски, Ив. *Пантеонът на древните славяни и митологията им*. [Panchovski, Iv. Panteonat na drevnite slavyani i mitologiyata im.] София: Булвест 2000, 1993.
- Петканова 1978:** Петканова, Д. *Апокрифна литература и фолклор*. [Petkanova, D. Apokrifna literatura i folklor.] София: Наука и изкуство, 1978.
- Петканова 1982:** Петканова, Д. (съст. и ред.). *Апокрифи*. [Petkanova, Donka. Apokrifi.] // *Стара българска литература в седем тома*. Т. I. София: Български писател, 1982.

- 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.
- Петрински 2018:** Петрински, Г. *Образът на демона във византийската житиенпис (IV – X в.).* [Petrinski, G. Obrazat na demona vav vizantiyskata zhitiepis (IV – X v.)] София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2018.
- Поливка 1898:** Поливка, И. Магьосникът и неговият ученик (Сравнителна фолклорна студия). [Polivka, I. Magyosnikat i negoviyat uchenik (Srvnitelna folklorna studiya).] // *Сборник за народни умотворения.* Т. XV. София: Държавна печатница, 1898, 393 – 448.
- Ринекер, Майер, Вендел, Шик 1998:** Rienecker, Fr., G. Meier, U. Wendel, Al. Schick. *Lexikon zur Bibel.* R. Brockhaus, 1998.
- СбНУ:** *Сборник за народни умотворения.* [Sbornik za narodni umotvoreniya.] Т. I – т. XLIII. София: Държавна печатница; Т. XLIV – т. LVI. София: Българска академия на науките.
- 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.
- Таръхъ 2021:** Tarihı, G. *Sen Hiç Albız Gördün Mü? Türk Mitolojisi ve Destinlerindeki Kötücül Ruh,* <<https://www.lacivertdergi.com/dosya/2021/11/25/sen-hic-albiz-gordun-mu-turk-mitolojisi-ve-destanlarindaki-kotucul-ruh>> (27.12.2023).
- Теодоров 1999:** Теодоров, Евг. *Древнотракийско наследство в българския фолклор.* [Teodorov, Evg. Drevnotrakiyskoto nasledstvo v balgarskiya folklor.] София: БАН, 1999.
- Хамилтън, Хамилтън, Стоянов 1998:** Hamilton, J., B. Hamilton, Yu. Stoyanov, *Christian Dualist Heresies in the Byzantine World, c. 650 – c. 1450,* Manchester – New York 1998, <<https://www.kroraina.com/varia/kaluzh/cdhfins.pdf>> (03.01.2024).
- Христова-Шомова 2005:** Христова-Шомова, И. Превъплъщенията на Велзевул. [Hristova-Shomova, I. Prevaplashteniyata na Velzevul.] // *Между ангели и демони.* София: УИ „Св. Климент Охридски“, 2005, 227 – 234.
- Шнитер 1992:** Шнитер, М. *Стара българска литература.* [Shniter, M. Stara balgarska literatura.] Пловдив: Пловдивско университетско издателство, 1992.