

A photograph of a wooden ladder leaning against a rocky cliff. At the top of the cliff, there is a bright opening, likely a cave entrance. The scene is surrounded by green foliage and trees. The title text is overlaid on the image.

САКРАЛНО ПРОСТРАНСТВО В ДРЕВНА ТРАКИЯ

ВАСИЛ МАРКОВ

АЛЕКСЕЙ ГОЦЕВ

АНГЕЛ ЯНКОВ



ВАСИЛ МАРКОВ
АЛЕКСЕЙ ГОЦЕВ
АНГЕЛ ЯНКОВ

**САКРАЛНО
ПРОСТРАНСТВО
В ДРЕВНА
ТРАКИЯ**



**Университетско издателство
“Неофит Рилски”
БЛАГОЕВГРАД 2003**

**САКРАЛНО ПРОСТРАНСТВО
В ДРЕВНА ТРАКИЯ**

© Васил Марков, Алексей Гоцев, Ангел Янков

**ISBN 954 - 680 - 290 - 5
БЛАГОЕВГРАД 2003**

СЪДЪРЖАНИЕ

Въведение /5/

I. Проучване на тракийски култови центрове от I – во хилядолетие пр.н.е. в Западните Родопи /по археологически данни / – Алексей Гоцев /7/

1. История на проучванията на тракийските светилища /8/

2. Състояние на изворовата база /16/

3. Географски обхват и характеристика на разглежданата територия /18/

4. Критерии за разпознаване на светилището /22/

5. Системата от тракийски светилища в Западните Родопи /25/

6. Пътища през Западните Родопи и тракийските светилища /28/

7. Археологически контексти, съоръжения и следи от ритуални практики на светилищата /31/

8. Елементи на свещеното пространство. Подход към светилището /37/

II. Старинни елементи от културното наследство на населението в Западните Родопи – Ангел Янков /47/

1. Черковища /47/

2. Молитва за дъжд /51/

3. Демонологични същества /53/

4. Болести и традиционни народни лечебни практики /55/

5. Традиционен календар /58/

**III. Сакрално пространство от Западните Родопи и
Пирин – Васил Марков /64/**

1. Сакрална територия и културно-историческа
приемственост /64/

2. Скалните арки /66/

3. “Следите” върху мегалитните жертвеници /70/

4. Сакрална територия на върха на Пирин /77/

Послеслов /106/

Резюме /108/

ВЪВЕДЕНИЕ

Това изследване е резултат от реализирането на терен на проекта “Тракийски светилища от Западните Родопи и Пирин”. Експедицията беше осъществена от национален екип от учени, университетски преподаватели и студенти от катедрата по културология на Факултета по изкуствата при ЮЗУ “Неофит Рилски” – Благоевград, секция Тракийска археология в Археологическия институт с музей при БАН, департамент Археология при Нов български университет – София и Етнографски музей – Пловдив през 2001 и 2002 г.

Към изследвания обект – артефактите от древнотракийската религия и духовност като цяло беше подходено комплексно, чрез включването в проучванията на специалисти от близки научни области като история на културата, археология, етнология и други. Това позволи те да си сътрудничат успешно още тук, на терен и в голяма степен допринесе за добрите научни резултати.

В този ред на мисли трябва да отбележим и включването на студенти по културология и археология в експедициите. Това даде възможност, те още тук, на студентската скамейка, да започнат изграждането си като млади изследователи и учени. Факт, който ние намираме за успешен опит при съчетаването на преподавателската с научно-изследователската дейност при обучението на студентите. В такъв аспект предлаганото изследване може да служи като учебно помагало, а

реализираният проект като възможен не само изследователски, но и педагогически модел.

В географски и културно-исторически аспект усилията на теренната експедиция бяха съсредоточени в Западните Родопи – рида Дъбраш, и по източните склонове на Пирин. Вероятната исконна територия на тракийските беси – притежателите на централното светилище на Дионис Сабазий и най-ревностни пазители на древнотракийската религия.

Освен от писмените източници, интересът ни към този регион бе засилен и от няколко значими топонима, каквито са Беслет – най – високият връх на Дъбраш, Без/с/бог – един от най – високите върхове на Пирин и Беслен / Бесляни / – име на село от Средна Места. Топоними, за които е възможно да се предположи, че са съхранили артефакти от етнотопонима на бесите.

В структурно отношение изследването е разделено на три части. Първа глава “Проучване на тракийски култови центрове от I-во хилядолетие пр.н.е. в Западни Родопи (по археологически данни)” е написана от н.с. д-р Алексей Гоцев. Втора глава – “Старинни елементи от културното наследство на населението в Западните Родопи” е с автор н.с. д-р Ангел Янков. Трета глава – “Сакрално пространство от Западните Родопи и Пирин” е написана от доц. д-р Васил Марков.

Сред тях особено внимание заслужават общите пресечени точки, които надяваме се и в бъдеще ще разширяват възможностите ни да навлезем по-дълбоко в древнотракийската духовност.

**I. ПРОУЧВАНЕ НА ТРАКИЙСКИ КУЛТОВИ
ЦЕНТРОВЕ ОТ I ХИЛ. ПР. Н. Е.
В ЗАПАДНИ РОДОПИ
(ПО АРХЕОЛОГИЧЕСКИ ДАННИ)**

В развитието на тракийската археология през последните години се наблюдава повишен интерес от страна на проучвателите към проблемите на тракийските култови паметници. Причините за тази тенденция в развитието на археологията в България могат да се търсят в няколко посоки. От една страна, нарасна в значителна степен наличната изворова база – разкрити и частично бяха проучени много и различни по своя характер паметници на култа в различни райони на Древна Тракия. Натрупаните данни поставят редица въпроси и тяхното обобщаване и систематизиране е следващата обективна стъпка пред проучвателите на тракийската култова археология. Изглежда съвсем естествено, че след увлечението по проблемите на тракийските погребални практики и проблемите на различните видове поселения в Древна Тракия и култовите паметници да намерят полагащото им се място в диренията на археолозите. Още повече ако ситуацията се разглежда в контекста на взаимната зависимост и обусловеност между селища, некрополи и култови паметници в един отделен регион.

От друга страна сме свидетели на повишен /и в много случаи не само професионален/ интерес към тракийските култови центрове от I хил. пр. н. е. в поредната кампания по издирване на прочутото светилище на Дионис, в която освен археолози и историци, се включват и други личности и организации, които преследват твърде различни интереси, за съжаление често пъти далеч от изискванията на научното изследване.

Основната цел на настоящата работа е да се очертаят в общи линии постигнатите резултати и да се поставят и разгледат някои от проблемите, които тракийските култови паметници поставят пред проучвателите. При това този опит за обобщение се базира изключително на данните от теренните археологически проучвания в определен географски регион. Направените изводи имат своята стойност при изясняване културното развитие на населението от споменатия ареал, но някои от направените наблюдения могат да бъдат проверени и при анализ на археологическата ситуация и в други територии на Древна Тракия.

Определените хронологически граници на проучването - I хил. пр. н. е. е периодът на окончателното консолидиране на тракийския етнос и времето на неговото самостоятелно развитие в културно и социално-икономическо отношение, връхна точка в развитието на тракийските племена. Съгласно археологическата периодизация това са в общи линии ранножелязната и късножелязната епоха. В развитието на "светите места" – дотолкова, доколкото те отразяват аспекти на религиозното мислене на техните посетители обаче се забелязват особености. Темповете на еволюция при култовите центрове носят своята специфика и са до известна степен автономни и отдалечени от водещите тенденции в развитието на обществото, базирани на икономическа, социална или политическа определеност.

1. История на проучванията на тракийските светилища

Проучването на тракийски култови центрове преминава през 3 основни етапа. Първият е до началото на 70-те години. Тогава е събрана информация за различни по своя характер

свети места, но без тяхната проблематика да е изведена на преден план. Интересът към култовите центрове е периферен, не се поставят въпроси от по-общ характер. Няма системни археологически проучвания на този тип обекти. Вторият етап се свързва с няколко характерни особености. Това е началото на системната работа в българската археология по събиране на информация за такива обекти и още по-важното – изработване на система от критерии, които да ги разграничават от останалите археологически паметници. Това е периодът, когато се проучват някои важни култови центрове, предимно в Югозападна България. В научната книжнина се появяват работи, които аргументирано поставят въпроси за археологическото проучване и систематизация на свещените места на траките¹.

Краят на този втори етап се определя от появата на една обстойната студия, посветена на проблемите на тракийските култови паметници². В малко по-разширен вид основните тези на същия автор са представени и в неговата последна работа³.

В нея е направен критичен преглед на съществуващите в литературата до настоящия момент подходи към тази проблематика, характеристика на отделните видове “свети места” – планински светилища, култови обекти върху възвишения в равнината, светилища до скали, в близост до извор или река, ямните светилища, връзките между некрополите и разположените в близост до тях култови обекти и пр. Разглеждат се последователно характерните особености на тракийските олтари, депатата за съхранение на дарове, скалните изсичания, появата на постройки с различни функции на култовите центрове и пр.

Тук следва да се отбележи несъмненият принос на М. Домарадски практически във всички важни аспекти от развитието на археологията на култа при тракийските племена

през последните години. Още с провеждането на българо-полската експедиция по Струма и Места в края на 70-те години, чийто ръководител от българска страна бе той, като самостоятелно научно направление бяха формулирани проблемите на “светите места” в Древна Тракия⁴. М. Домарадски взе участие в проучването на практически всички важни и ключови за тракийската култова археология обекти в този регион. Такива са обектите при Црънча, Бабяк, Осина⁵, Острец /Велинградско/⁶, без чието изследване и обобщаване на постигнатите резултати, знанията ни за тракийските култови центрове биха били твърде различни и при всички случаи много по-бедни.

Това обобщение на постигнатите резултати даде възможност да се поставят на нова основа проучванията на тракийските светилища. На първо място стана ясно, че се налага дифиринциран подход към отделните райони на Древна Тракия, свързан с природо-географските, културно-историческите и етнически особености на отделните ареали. Този подход определи и следващото стъпало при проучването на култовите паметници – разглеждането им като система от свързани помежду си сакрални центрове. Най-ясно тази тенденция се проследява в Западните Родопи. Причините за това са няколко. На първо място тук има регистрирани значително количество паметници на култа, които се отнасят към I хил. пр. н. е. В района са провеждани системни теренни обхождания с цел пълното и точно описание на различни археологически паметници, между които и култови центрове⁷.

В Западните Родопи се намират и някои от най-дълго проучваните тракийски култови центрове – факт, който ни позволява да поставяме и разглеждаме проблеми и от по-общ характер. Такива важни елементи като организацията на священото пространство, отделните територии и тяхната

функция намират своето обяснение именно при разглеждането на светилищата при Бабяк, Црънча, Кози камък, Каракая, Д. Веселица и пр. В този район на Древна Тракия съществува възможност да се потърсят и проследят връзките, които са се осъществявали между населението от долината на Средна Места /респективно Егейското крайбрежие в южна посока/ и долината на Горна Марица на север.

Въпреки че следва основните тенденции при проучването на тракийските култови центрове от I хил. пр. н. е. /и дори до голяма степен ги определя и доминира/, в историята на проучванията в разглеждания район има някои особености. В предадения за печат през 80-те години том, посветен на проучванията на тракийските паметници по горното течение на р. Места е даден подробен преглед на дотогавашните изследвания в тази част на Древна Тракия⁸. В него са обхванати по-важните направления в проучванията на периода от къснобронзовата до късножелязната епоха. Комплексната експедиция за теренни проучвания в края на 70-те години регистрира общо 186 археологически обекти по западните и южните склонове на рида Дъбраш. Особено важно, е че освен регистрация и описание на обекти от тракийската епоха, в рамките на експедицията се извършват сондажни проучвания на ключови обекти, между които и на няколко светилища.

Още тук са поставени редица проблеми, които и досега са водещи по отношение проблемите на тракийските култови центрове. Такива са например опитите да се свържат култовите центрове с отделни гео-морфоложки форми в терена, да се проследи визуалната връзка между отделни обекти и съответно да се разграничат групи от тях, в рамките на съответен микрорайон. По отношение на обектите, на които са извършени археологически сондажи, е обърнато внимание върху различните конструкции, които се откриват при разкопките.

Такива са различните по форма и големина ровове, каменните струпвания, разнообразните съоръжения, изпълнявали по всяка вероятност ролята на олтари при осъществяването на култовите практики и пр. Несъмнен принос на работата е и търсенето на взаимовръзките между конструкциите и съоръженията от различни обекти, както и опитите хронологически да се детерминират отделните структури.

Голяма част от наблюденията, които са базирани на вижданията на М. Домарадски, почерпени от неговия опит при провеждане на археологически разкопки, до известна степен остават на нивото на научни хипотези, които биха се потвърдили /отхвърлили или конкретизирали/ само след сравнения, извършени между обекти, които също са проучени на такова високо научно ниво⁹.

През 80-те и началото на 90-те години изследванията на тракийската древност в Западните Родопи и естествено свързаните с тях ареали продължават в няколко направления. На първо място тук следва да се поставят проучванията на тракийското светилище при с. Бабяк. В продължения на 8 археологически сезона колектив под ръководството на М. Домарадски /а след 1988 г. включващ само М. Тонкова и А. Гоцев/ извършваше разкопки на светилището, с цел да се изяснят отделни аспекти от неговата дейност, облик и значение. В рамките на настоящата работа не е възможно цялостно и пълно характеризиране на археологическите материали и ситуации. Те са разгледани само дотолкова, доколкото допринасят за изграждането на един своеобразен модел за анализиране и интерпретация на тракийските "свети места" в тази част на Древна Тракия. Основанията да се подбере именно обектът при Бабяк като база на този модел са няколко. Това е най-дълго проучваното чрез археологически разкопки светилище от района. Археологическите материали от обекта

са от един изключително широк хронологически диапазон – приблизително 15 века, а това е основание да се мисли, че светилището е важен култов център и, че на неговата територия са се практикували значима част от тракийските ритуални практики. Регистрирани бяха многобройни съоръжения и конструкции, свързани с тракийските култови практики.

В средата на 80-те години само няколко подобни обекта бяха проучени и то предимно чрез сондажни археологически разкопки /Црънча, Левуново/. Специфичните проблеми, които поставят култовите центрове, все още не бяха ясно дефинирани пред археолога. Пред същите трудности бе изправен и екипът, който проучваше обекта при Бабяк. Всяка година археологическите разкопки на светилището бяха провеждани на участъци от неговата територия, които по предварителна оценка са изпълнявали една или друга функция в рамките на общото функциониране на култовия център.

Постепенно в процеса на работата се изясняваха една или друга страна от характеристиките на тракийските ритуални практики, сменяха се някои предварителни хипотези, уточняваха се отделни особености в планировката и в усвояването на свещеното пространство и пр.

Друг един комплексен обект, който се свързва /макар и не директно/ със Западните Родопи е емпорион Пистирос и неговите околности. Редовните археологически разкопки в продължение над 10 години поставиха в съвсем нова светлина проблема за взаимовръзките между гърци и траки и по-точно – за контактите между населението от долината на Марица и Егейското крайбрежие¹⁰. С оглед проблемите, които се разглеждат в настоящата работа, твърде интересни са постигнатите резултати от теренното проучване на околностите на емпориона. Тези проучвания се осъществяват от комплексна българо-френска експедиция. От 1998 г. насам бяха проведени

археологически обхождания на териториите южно от Пистирос. Регистрирани бяха нови обекти, които могат да се идентифицират като култови, а също така беше обогатена и прецизирана наличната информация за вече известни култови паметници от северозападната част на Родопите. Сред по-важните обекти са полетата от ями в местностите Милчовец и Извора /на изток от кв. Малко Белово/, култовите центрове в м. Долна Веселица в землището на с. Семчиново и в чашата на новостроящия се язовир Яденица и пр. От съществено значение е уточняване на системата от "свети места" в този регион, защото по този начин се съчетават и съпоставят данните, с които разполагаме за другите зони - най-вече ситуацията в югозападната част на Дъбраш.

Особено интересни и като твърде ползотворни могат да се разгледат постигнатите резултати при проучванията в Гоцеделчевската котловина и по-точно – проучените обекти при с. Копривлен. Използвайки по един отличен начин предоставилата се възможност за цялостно изследване на застрашените археологически структури, екипът от проучватели демонстрира перфектна полева работа, своевременна обработка на археологическите материали и цялостна публикация. С оглед на поставената цел пред настоящата работа е нужно да се подчертае следното: обектът при Копривлен се очертава като крупен селищен център, който е осъществявал продължителни и в определени периоди – интензивни контакти със Северноегейските центрове още от къснобронзовата и през голяма част от I хил. пр.н.е.¹¹.

Друго важно обстоятелство е онзи аспект от характеристиките на обекта, който се свързва от проучвателите с металодобив и металопреработване¹². Този факт, както и разположението на селището в Гоцеделчевската котловина, поставя въпроса за ориентацията и характера на

взаимодъствията на обекта с ареали на Севсрозапад /Пирин/ и особено на североизток и изток /Западни Родопи/. С други думи, тук отново се поставя въпросът за пътищата, по които са се осъществявали контактите между населението от долината на Места и Горна Марица, където е другият античен център синхронен с Копривлен и наситен с подобни на него характеристики – Пистирос. Такива са документираният импорт на гръцка керамика, каменната архитектура, металодобива и обработката на метали и пр.

В анализа на пътната мрежа за района на Средна Места е подчертано значението на региона при осъществяване на контакти с долината на Марица и са предложени различни варианти за точните пътища, по които са се осъществявали тези контакти¹³. При опита да се възстанови пътната мрежа е използвана комплексна методика с включването на археологически, епиграфски, нумизматични данни, а също така и сведения на автори от 19 и началото на 20 век. На този етап от проучванията на тези проблеми предложените от авторите изводи не будят основателни възражения. Може би си струва само да се напомни още веднъж за възможността природогеографските условия през последните 1-2 века да се различават съществено от тези през I хил. пр. н. е., а също така, че връзката между изградените по един или друг начин пътища от предримската епоха и използваните през по-късни етапи, не е пряка и не е безспорно доказана.

През 2001 г. стартира съвместна научна програма “Тракийски светилища от Западните Родопи”, с участието на АИМ при БАН, ЮЗУ “Неофит Рилски” и Етнографския музей – Пловдив. Основните цели на този комплексен научен проект бяха да се посетят култови центрове от I хил. пр. н. е. в тази част на планината, да се съберат нови данни, относно тяхната хронология, да се обобщят и класифицират основните

елементи, които съпътстват усвояването на околната среда при извършването на ритуални дейности на тракийските племена. При работата на екипите освен чисто археологическите аспекти на проучванията широко беше използвана и информацията, която може да се извлече от проучването на съвременната културологична среда на населението от региона – обичаи, вярвания, легенди и пр.

По време на полевата работа бяха посетени някои нови обекти, а също така и вече локализирани обекти в землищата на селата Ковачевица, Долен, Горно и Долно Дряново, Осиково и Осеново. През време на двете кампании през 2001 и 2002 г. работата бе съсредоточена между реките Бистрица и Канина /леви прийоци на р. Места/ през първата година и по десния бряг на р. Канина и по поречието на р. Вищерица – през втората година.

Поради перманентно ограничените ресурси на експедицията и спецификата на високопланинския терен беше приложена различна методика. Предварително събраните данни /от по-ранните теренни проучвания, информация от местни жители и пр./ определиха посоките на нашите теренни дирения. Придвижването ставаше с помощта на джип, а локализирането на обектите – посредством GPS.

2. Състояние на изворовата база

От разглеждания район са известни повече от 20 археологически обекта, които могат да се определят като култови и да се отнесат към I хил. пр. н. е. С оглед целите на настоящата работа и в зависимост от качеството на информацията, която ни дават отделните паметници те се разделят на 3 основни групи. На първо място са тези обекти, които са били подложени на археологически проучвания –

сондажно или цялостно. Събраната по този начин информация е достоверна, регистрираните ситуации и конструкции са датирани относително прецизно и могат да бъдат използвани при сравнителен анализ и съпоставка с подобни контексти и от други обекти в или извън региона.

Такива култови центрове от Западни Родопи са обектите при с. Бабяк/, при с. Црънча, на връх Острец и в м. Св. пророк Илия до Велинград¹⁴, в м. Долна Веселица в землището на с. Семчиново¹⁵, при с. Дебращица в м. Голям Косоман¹⁶.

Към втората група паметници спадат тези обекти, които са били обект на теренно проучване от археолози, без да се осъществяват разкопки. Разкритият при подобно проучване подемен археологически материал, въпреки че не е от затворени контексти, е добра отправна точка при опитите да се поставят във времето извършването на определени ритуални действия. В тези случаи остават без по-точна датировка регистрираните на обекта съоръжения – каменни зидове, каменни струпвания, изсичания в скалите и пр. и тяхното отнасяне към определен период /в случая I хил. пр.н.е./ е хипотетично. Това е и най-голямата група от култови паметници от разглеждания регион и към нея спадат такива обекти като Кози камък, Каракая, Караташ, Цареви порти и пр. Като правило този тип паметници са силно пострадали от иманярска дейност, която е нарушила културните пластове и различните съоръжения. Най-често на обекта се откриват керамични фрагменти, късове от глинени замазки, кости и въглени, в редки случаи /обектът в м. Пальов кол/ – железни предмети, без стойност в очите на иманярите.

Третата група включва паметници, за които имаме основание да приемем условно, че са били култови центрове, но тази информация не е потвърдена от специалист-археолог или при посещението на обекта не са намерени археологически материали. Пример за подобен обект са т.н. Каялийски скали.

По своята физико-географска характеристика, местоположение, естествени природни дадености и изкуствено оформени конструкции, врязвания и изсичания в скалата те отговарят на критериите за определянето им като култов обект. Възможното обяснение е, че проучването не е било достатъчно прецизно и не е събрана съществена информация. От друга страна, не трябва да се изключва априори и възможността определени ритуални действия да са протичали без да оставят следи, доловими с методите на археологическата наука на този етап от нейното развитие. Значението на този последен тип паметници е да се уплътни картата на регистрираните паметници, да се систематизират различните съоръжения, които са регистрирани на тях. Само по-интензивните бъдещи проучвания ще покажат дали с основание тези обекти се причисляват към групата на тракийските култови паметници.

3. Географски обхват и характеристика на разглежданата територия

Географският обхват на настоящата работа включва следните територии от Западните Родопи: на първо място това са най-северните части на Велишко-Виденийския дял на планината и най-западният рид на Родопите - Дъбраш. На север са включени естествени продължения на планината, които достигат до равнината на р. Марица – Алабак /или Боженец/ и Къркария /или Снежанка/. Към тази планинска територия се включват прилежащите равнинни територии – долината на р. Места с Гоцеделчевското и Разложкото поле, Чепинската котловина с двете реки, които протичат там - Чепинска река на север и р. Доспат на юг¹⁷.

Причините за да се подбере конкретно този ареал за настоящото проучване са няколко и са с различен характер. На

север и запад планинският терен е естествено детерминиран от долините на двете големи реки - Марица и Места. В южна посока като неестествена, но наложена от политическата реалност е държавната граница на страната. Ситуацията в източна посока е по-особена. В района на Централни Родопи има регистрирани около 20 култови обекта, за които знаем само времето, през което са функционирали¹⁸. Това обстоятелство би затруднило провеждането на един коректен, сравнителен анализ. Между тях две зони на разпространение на култови обекти ситуацията е твърде неясна, поради липсата на теренни проучвания.

От всички физико-географски характеристики на тази територия и с оглед конкретните цели на настоящото проучване, следва да се обърне внимание на въпроса за полезните изкопаеми и комуникативните възможности на района.

Макар и оскъдни, все пак има данни за находища на различни метални руди в тази част на Родопите и прилежащите ѝ територии¹⁹. В общи линии въпросът при тези находища се свежда до това да се установи дали те са били експлоатирани в древността и при възможност да се уточни времето на тази експлоатация. Дотолкова, доколкото такива изследвания не са правени, информацията, с която боравим ще си остане косвена. Сред природните богатства на района, които са привличали вниманието на древните народи са и минералните извори. Такива са известни както от долината на Места /Огняново, Добринище, Баня, Елешница/, така и от долината на Горна Марица /Белово – м. Топлата вода и Извора, Варвара и пр./. Разположени са в две зони, за които от средата на I хил. пр. н. е. имаме сигурни данни, че са осъществявали контакти от различно естество помежду си, а при някои от минералните извори има и археологически доказателства – най-вероятно за практикуване на различни ритуали²⁰

По въпроса за комуникациите, осъществявани през тази планинска по своя характер територия, също сме изправени пред обективни и субективни пречки при опитите да възстановим, макар и приблизително, трасетата на пътните артерии. На първо място стои проблемът дали и доколко имаме основания да използваме данните за по-късната /спрямо I хил. пр. н. е./ пътна мрежа, за да се изяснят комуникациите в един предходен период, с категорично различаваща се социално-икономическа характеристика и възможности. При липсата на ясни и директни археологически следи, които да ни улеснят в тази посока, всякакви възстановки “до голяма степен са обречена на хипотетичност”²¹.

При преминаването на планински масиви с характеристики, подобни на тези в Родопите, в древността са били избягвани и без това много ниските комуникативни възможности на речните долини, както е случая с Места²². Също така силно затруднено би било напускането на Гоцеделчевската котловина на север и североизток по долината на р. Канина, поради изключително стръмните ѝ брегове по долното течение на реката, над участъка при Огняново – Марчево. Много вероятно е да са се търсели удобните, постепенно издигащи се подстъпи към централното било на рида Дъбраш. В същото време не са били пренебрегвани и възможностите, които са предлагали районите, в които речните долини се разширяват, а теренът става равнинен и удобен. Подобни условия предлага например Чепинската котловина.

Твърде малко информация има за възможностите, които е осигурявала тази част от планината, за осъществяване на стопанска дейност. Първите проучвания в тази насока вече са факт²³. От светилището при с. Бабяк също са взети проби за палеоботаничен и палеопочвен анализ. Спецификата на тези обекти, при които се осъществява ритуална, а не всекидневна

дейност, налага обаче известна доза предпазливост по отношение възможностите за възстановяване на палеоклимата /в по-общ план/ или палеоботаниката на региона например.

Повечето проучватели на религиозни вярвания в Източното Средиземноморие в края на праисторията са склонни да приемат, че при прехода между бронзовата и желязната епоха и в Средиземноморието и в Централна Европа се осъществяват мащабни религиозни реформи²⁴. Проявите на тази промяна в такъв огромен ареал са многообразни, свързани с процесите на нейното възприемане, утвърждаване и практикуване. В още по-голяма степен това мнение се потвърждава при анализ на археологическата ситуация, свързана с култа. Обективната ограниченост, която неизбежно носи само по себе си всяко археологическо проучване, по-скоро отдалечава проучвателя от оформената, на базата на писмени сведения и други исторически извори, глобална картина на религиозното мислене от този период. С други думи, съчетаването на историческата картина с достиженията на археологическата наука е най-трудно и дискуссионно именно в областта на религиозните представи.

Важно е да се отбележи, че водещите направления в тази религиозна реформа се свързват с появата и утвърждаването на двете начала, които изглеждат противоположни, но в много случаи се съчетават. Те се олицетворяват в гръцката митология от Дионис и Аполон – едни определено нови богове, които управляват не само природните явления, но и нещо, което е в човека²⁵. В по-общ план тази двойственост, която се долавя и в други ареали на древния свят, е утвърждаване на хтоничното и соларното начало в религиозното мислене на древните хора.

Именно те се съчетават и техни проявления се разкривяват при проучването на планинските и скални

светилища в Древна Тракия. Изразяват се както в съчетанието на природни дадености, така и в символични за тяхната същност предмети, изображения или заместители²⁶.

Състоялата се в Източното Средиземноморие религиозна реформа е дала своето отражение в един тип археологически паметници, каквито са планинските светилища. Много е рано да се твърди с увереност, но засега може да се приеме, че повечето такива обекти започват своята дейност именно през първото хилядолетие пр.н.е. Това твърдение е в сила само за разглежданата територия и тук и не се визират скалните светилища, с доказан континюитет между двете епохи, каквито са например Левуново, Небет тепе; култови обекти в Източните Родопи и Сакар. Разположени в долините на големи реки, с добри възможности за взаимодействия с центрове на Микенската цивилизация, при тях е възможно да се мисли за един по-ранен период на възприемане на споменатите религиозни иновации.

В района на Западни Родопи, който се разглежда в настоящата работа, само на светилището при с. Црънча със сигурност има разкрити материали от къснобронзовата епоха. В светлината на откритията през последните години при проучванията в Копривлен, където има съчетание на местни къснобронзови традиции с потвърдено микенско влияние, тази изключителност на Црънча би могла да бъде обяснена.

4. Критерии за разпознаване на светилището

Тази част на изложението се занимава с някои по-общи въпроси, които поставят пред проучвателя култовите центрове в Древна Тракия, а в частност – от разглежданата територия. Веднага следва да се уточни, че в основата на тези изводи са практически наблюдения и обобщения, получени при

археологическото проучване на паметници от този тип. Подбраните данни не са и не би трябвало да се разглеждат като затворена система от правила и постулати, с помощта на които да се идентифицират безпогрешно различни видове сакрални паметници. Споменатите изводи се свързват изключително със скалните и планински светилища в Западните Родопи.

Преди всичко следва да се разделят двете съвсем различни ситуации, при които решаването на проблема за даден обект дали е или не е култово място, стои на различни нива. Единият случай е, когато даден обект се проучва без провеждане на археологически разкопки, а в другия – когато такива са осъществени, дори и под формата на сондажи. Наборът от критерии, получен при провеждане на археологически разкопки е по-подробен, комплексен и при всички случаи по-точен.

Едно обстоятелство прави силно впечатление и всеки, който се е занимавал с тези проблеми се е сблъсквал с него. Това е фактът, че всеки един от предложените тук критерии /и не само от тях/ взет сам за себе си допуска и друго обяснение, което води до хипотетичност на идентификацията на обекта. Няма абсолютен обектив /поне не и на този етап от проучванията/, чието присъствие или липса да е от решаващо значение за идентификацията на вида археологически обект.

Много важно обстоятелство, което се свързва с култовите центрове, е тяхното географско положение. По въпроса за локализацията на тракийските планински и скални светилища в Родопите има не малко данни в литературата²⁷. Неблагоприятните природогеографски условия, затрудненият достъп към тези геоморфоложки форми, голямата надморска височина и пр. би следвало да са убедителен аргумент в полза на това, че конкретният паметник е имал различна от всекидневно-утилитарна функция.

Изтъкването на такива особености като възможността за добър обзор, подчертаването на известни фортификационни дадености /особено ако на обекта има оградна стена, за която ще стане дума по-долу/ в полза на друга трактовка на паметника са без основание. Възгледите, че се касае за наблюдателници, крепости, крепости-убежища или дори тюрзиси, са неоправдано прехвърляне на социално-политическа, или дори чисто икономическа структура от по-късни периоди към I хил. пр. н. е., когато не са съществували условия и не е имало необходимост от осъществяване и подържане на такива съоръжения в този високопланински район. Аргументи в посока разграничаване едните обекти от другите вече са приведени в археологическата книжнина²⁸.

В литературата е застъпено становището, че един точен критерий за идентификация на култов център е тристепенната организация на свещеното пространство – общодостъпно място, място за извършване на ритуални действия и централно място, достъпно само за жреца²⁹. Проблемът е, че тези пространства в рамките на култовото място, не винаги могат да се идентифицират с достатъчна категоричност, понякога дори и след провеждане на археологически разкопки на обекта. Пример в това отношение е обектът при Бабяк, където по въпроса за подхода и организацията на свещеното пространство има възможност за изграждане на различни хипотези.

Възможно указание в полза на твърдението, че даден обект е култов, би могло да бъде структурата и цветът на културния пласт. За съжаление, следствие нерегламентирана дейност на археологически обекти от иманяри, информация за тези характеристики могат да се придобият за почти всички известни обекти и без провеждане на археологически разкопки поради наличието на множество изкопи. Както показаха проучванията в Бабяк, пръстта от светилището е тъмно-сива,

мазна и ясно се различава от изветрелите и излужени почви високо в планината. Образувала се е следствие на ритуални практики, чийто характер и интензитет е различен от културния пласт в селищни обекти например.

5. Системата от тракийски светилища в Западни Родопи

При глобалния поглед върху характеристиката на тракийските култови центрове за по-обширни територии е изказано мнение, че култовите места са няколко вида по обхвата на тяхната дейност – племенни, междуплеменни и общотракийски³⁰. Без да се отхвърля подобно становище, при анализ на ситуацията в по-малък по обхват район, който освен това има свои специфични особености, могат да се направят и други изводи.

Преди всичко е наложително да се групират известните култови паметници в района по определени критерии и да се извърши по-подробно вътрешно разделение на светилищата. В основата на подобно разделение биха могли да залежат местоположението на светилището, характеристиката на геоморфоложката форма, с която то се свързва, началото на човешка дейност на даден обект и нейната продължителност, присъствието /или отсъствието/ на различни конструкции и съоръжения и пр.

На този етап от проучванията на светилищата в Западни Родопи най-удачно изглежда групирането на обектите по географското им местоположение и свързаните със светилищата геоморфоложки форми. Въз основа на този критерий може да разделим култовите центрове от разглежданата територия на 3 групи. На първо място това са светилищата, разположени в най-северните хълмове, които

граничат с долината на р. Марица. От тази група трябва да се обърне внимание на онези култови центрове, разположени по северните склонове на Родопите – над равнинната част на север, но и под централното било на планинския масив в южна посока. От запад на изток обектите с такива характеристики са Раковица, комплексът от ритуални ями на изток от М. Белово в м. Извора, Долна Веселица, Хайдушко кладенче, обектът при с. Дебращица. Освен сходното им разположение по средата на склона, при всички тях има отлична панорама към равнината на север. По своето местоположение и характеристики към тази група следва да се отнесе и обектът в м. Попминчин камък, който е по склона на рид и има отлична визуална връзка с равнината, където текат р. Бистрица и Места.

Характерно за обектите от втората група е тяхното разположение на самото било на хълма или в непосредствена близост под най-високата точка. От северната група култови паметници такива са светилището при Милеви скали и до известна степен обектът в чашата на язовир Яденица. Последният обект поставя някои по-специфични проблеми, които обаче не могат да получат задоволително обяснение, без задълбочаване на проучванията както на обекта, така и неговите околности.

Към тази група от сакрални центрове се включват почти всички обекти по рида Дъбраш. Основната им характеристика е тяхното разположение на билото на рида, в участък, където има скалисто възвишение, визуалната връзка между тях. При тези обекти може да се постави проблемът дали те не маркират и посоката или дори трасето на пътна артерия през тази част на планината? Естествените дадености на терена подкрепят подобно предположение. От друга страна, незавършеното проучване в централната и северната част на Дъбраш и около Велийца, крият опасност от свръхинтерпретация на все още

оскъдната изворова база в региона. Не са правени теренни проучвания и на връх Беслет /1938 м. н.в./, чиято околност засега се определя като съсредоточие на култови обекти и позволява да се мисли за оформена сакрална зона в тази част на планината. Това предположение намира косвено потвърждение в топонимията на района.

Третата група култови обекти включва паметниците, разположени в равнинната част на разглежданата територия - Чепинската котловина. Такова е светилището на връх Острец, То е разположено на изолиран хълм и по своите характеристики се доближава до типа светилища известни от съседни ареали като такива разположени на скалисти възвишения. Най-добрите паралели са Небет тепе в Пловдив и светилището в м. Скалето при с. Левуново³¹.

Освен особеностите на свързаната с тях геоморфологична форма, за тяхното обособяване играе роля и очевидната им връзка с равнинната територия и протичащата през нея река. Това безспорно си остава един хипотетичен аспект при опитите да се възстановят ритуалните практики на тракийските племена, докато не се публикуват резултатите от проучванията на достатъчно паметници от този тип.

Данните, с които разполагаме за останалите култови центрове, не позволяват категоричност при опитите те да се групират по даден признак. Може да се мисли за евентуална връзка между обектите Алков камък и Цепина, разположени в южните подножия на Къркария и обектът при Хайдушко кладенче и Дебращица, които са на север от билото на хълма. В този случай тази връзка би било логично да се разглежда в аспект на още една възможността за преминаване от Чепинската котловина в долината на Марица.

6. Пътища през Западните Родопи и тракийските светилища

Едно от важните направления при реализирането на съвместния българо-френски проект за теренни проучвания по Горна Марица и Западни Родопи, е да се проучат взаимодействията и взаимовръзките между земите около емпорион Пистирос и егейското крайбрежие. Изучаването на пътната система в Западните Родопи и факторите, които я доминират през отделните периоди, са съществен момент при проучването на селищната археология в тази част на Древна Тракия. Поради тези причини теренните обхождания през изминалите години бяха съсредоточени не само в близките околности на Пистирос, но и на възлови, стратегически зони, предимно в южна и западна посока. Регистрираните обекти обогатиха нашите представи за селищната система в района през цялото I хил. пр.н.е.

По време на първоначалната кампания през 1998 г. се прилагаше методиката на тоталното теренно обхождане, с цел регистрация на всички археологически обекти³². През по-късните кампании бяха посетени и проучени предимно обекти от I хил., за които имахме първоначална информация и които евентуално биха имали отношение с Пистирос. По този начин се обогатява археологическата представа за съответния обект и се допълват данните за селищната система в региона на Горна Марица и Западните Родопи преди и по време на съществуване на емпориона.

Следващият етап от нашата работа включваше провеждането на сондажни археологически проучвания на ключови обекти, с цел установяване на техния характер, хронологическата им позиция и евентуалните връзки между тях и емпорион Пистирос.

Тези проучвания, както и резултатите при работата в южната част на Дъбраш, поставиха пред нас и въпроса за трасето на Трансродопския път в най-западната част на планината. Основанията, които караха повечето проучватели да търсят основната пътна артерия между Егейското крайбрежие и долината на Марица на изток, до голяма степен се налага да се преразгледат. Археологическите разкопки в емпорион Пистирос и на обекта при Копривлен доказват без съмнение контакти между тези два ареала поне от средата на 5 век пр.н.е. и по-късно. Досегашните резултати позволяват да се приеме като работна хипотеза, че именно от югозападните покрайнини на Дъбраш, по рида на юг от Лещен и Г. Дряново, е бил един от подходите на пътя, който води от античния център при с. Копривлен през Западните Родопи до долината на Марица.

Локализираните и вече известните обекти от I хил. пр.н.е. очертават една линия в посока север-юг, която твърде добре се вписва и в природните дадености на региона по отношение на неговата комуникативна определеност. Става въпрос за възможностите да се използва централното било на рида Дъбраш като пътна артерия/?!/ и/или като съсредоточие на тракийски култови обекти. Последното предположение се подкрепя от известните вече и ново регистрирани паметници /с вероятно сакрално предназначение/, които от юг на север са обектите в м. Попминчин камък – обект Палъов кол – Кози камък – Кара-таш: – Кара кая – Бабяк. Всички те са разположени върху изолирани, обособени възвишения, с възможност за осигуряване на визуална връзка помежду си. На по-голямата част от тях, които бяха посетени от експедицията, или по предварителни данни, бяха открити материали от I хил. пр.н.е.

В северна посока трасето на този хипотетично възстановен път би следвало да преминава през Аврамова

седловина и да продължава по левия бряг на р. Яденица, където е разположен новорегистрираният култов обект в чашата на новостроящия се язовир “Яденица”. По-нататък, следвайки едно от постепенно снишаващите се към равнината била от централния планински масив, пътят би достигнал долината на Марица, в района около крепостта Раковица или още на изток.

Като втори алтернативен маршрут може да се очертае и направлението, което от Гоцеделчевската котловина поема по десния бряг на р. Канина и достига до ново регистрирания обект в м. Цареви порти. От тук естественият – и ако се съди по стръмните и трудно проходими брегова на реката в този участък – единствен път, води на север по билото на водоразделния рид. По-нататък маршрута следва десния бряг на р. Вищерица, за да се свърже и с другото вероятно трасе около обекта Кара кая.

В същото време като контрааргумент за наличието на директна връзка между светилище и път е ситуацията с обекта Милеви скали. На едно разстояние от няколко километра на юг и югозапад от него масивът Алабак е недостъпен от Чепинската котловина поради наличието на венец от отвесни скали със значителна височина. Практически тук няма природни дадености, които да способстват поддържането на едно трасе, което директно да достига до култовия център при Милеви скали.

Този пример ясно подсказва сложността на проблема. Както е трудно да се приеме, че всеки култов център в Западните Родопи е бил сакрално средище на отделна група хора, племена или друга структура, така и все още е неясна ролята на пътищата при оформяне системата от “свети места”. Още повече, че връзката “светилище-пътна артерия” може да е била реализирана и в двете посоки и е трудно да се определи дали

светилищата са определяли трасето на пътя, или обратното – култови места са се появявали в близост до него.

Може и да се мисли за ролята на различните професионални дейности в планинската територия – трансхуманно скотовъдство, металодобивни и металургични центрове при оформянето на системата от светилища и комуникациите между тях. Все пак при разглеждането на тази хипотеза, която не се базира на конкретни проучвания, а по-скоро на косвени данни или писмени сведения, следва да сме максимално предпазливи.

7. Археологически контексти, съоръжения и следи от ритуални практики на светилищата

Контекстите и съоръженията, които се откриват при проучване на тракийските култови центрове заемат все по-трайно място сред интересите на учените.

В своите, за съжаление, последни работи М. Домарадски задълбочено разглежда специфичните проблеми на тракийските култови центрове на съвременния етап от тяхното изучаване. Докато в публикуването на материалите от сондажните проучвания на светилищата от района на Горна Места акцентът е поставен върху конкретните археологически ситуации и материали, то в обобщителната статия за тракийските култови места са засегнати по-обща проблеми на този вид археологически обекти.³³ С оглед конкретните цели на настоящата работа, твърде интересен е анализът на култовите практики, който Домарадски предлага. Разглеждат се последователно характерните особености на тракийските олтари, депата за съхранение на дарове, скалните изсичания, появата на постройки с различни функции на “светите места” и пр. Маркираната в тези трудове тенденция кара

проучвателите основно да се насочват към детайлите, към специфичните особености на култовите центрове в отделни региони и по този начин – да се допълва и доизгражда цялостната картина на общотракийските религиозни представи – вече дава своите резултати.

В едно сравнително ново проучване, се разглеждат някои елементи от култовата дейност на тракийските племена в Западните и Средни Родопи³⁴. Авторът на статията е участвал в много археологически проучвания - предимно на некрополи и по-малко на светилища и направените от него изводи имат несъмнено значение за правилното разбиране на религиозното мислене на племената обитавали този планински район в края на бронзовата и през желязната епоха. Разгледани са следните аспекти на култовата дейност – чупенето и разхвърлянето на съдове, полагаането на дарове, наличието на глинени площадки - олтари, ограждането на свещената площ с пръстен от камъни, присъствието на ями. Прокараната обаче от автора идея за общност между култови обекти и некрополи, отразена в анализирания археологически материали и ситуации, предизвиква някои възражения. Несъмнено погребалните практики са част от култовата дейност на всички древни народи, но в случая не тази връзка е съществена. Формалните сходства между археологическите ситуации, които анализира К. Кисъов, са с второстепенна роля при опитите за изясняване на конкретните практики, които са се осъществявали при погребенията и тези при функционирането на светите места. Така например причините за чупенето на съдове са съвсем различни при некрополите и култовите обекти. По отношение на първите отличен пример за анализ и обяснение е ситуацията от разкопания могилен некропол в археологическия резерват Сборяново³⁵. Подобно обяснение не е възможно при керамичните фрагменти, които се откриват на светилища³⁶. По-

удачният подход е да се разгледат подробно съоръженията и остатъците от култови практики по отделно на култови обекти /и при възможност от един регион и от един и същи период/, да се установи тяхното предназначение и функции и чак след това да се потърсят някои сходства на по-високо интерпретационно ниво, с подобни ситуации при погребалните практики.

От всички опитите да се систематизират най-важните съоръжения, които са регистрирани при археологически проучвания на светилища, най-удачен е да се потърси тяхната функционална характеристика т.е. ролята, която те са изпълнявали при култовите практики.³⁷ Възможно е да се обърне внимание и на други аспекти на остатъците от култова дейност, които се разкриват при светилищата – например хронологическата позиция на отделни съоръжения или конструкции, с оглед проследяване на еволюцията им. Или пък да се акцентира върху конструктивните особености на съоръженията и материалът, от който са изградени. Интересни резултати този начин на работа би дал при проучване на тракийските олтари например.

Статията на Р. Георгиева за ролята на ямите в култовите практики на тракийските племена промени много от представите за функциите на това съоръжение³⁸. Натрупана е и значителна по количество литература, посветена на тези въпроси³⁹. Ако погледнем на проблема от гледна точка на конкретните задачи на настоящата работа обаче се появяват някои сериозни затруднения. Пак е необходимо да се подчертае, че тук не става въпрос за полетата от ями, които повечето проучватели приемат за ямни светилища и чийто брой непрекъснато нараства. Сега ни интересуват подобни съоръжения, които се откриват на друг тип култови места. Така например може ли със сигурност да се приеме, че всички ями, които се откриват на скалните и планински светилища са били

използвани за съхранение на остатъците от жертвоприношенията? Отговор на въпроса може да се получи при анализиране на съдържанието им, а също и местоположението им на съответното "свято място"⁴⁰.

Повечето от проучвателите използват този термин за съоръжения с различни размери, които варират от няколко десетки сантиметра диаметър до такива с диаметър повече от 2 м.⁴¹ Дори и само поради тази причина, без да се анализира съдържанието на проучените ями, е ясно, че това название не е прецизно.

По удачно на този етап от проучванията е да се използва терминът "негативен контекст", с който по-пластично се обозначават всички вкопавания в терена, независимо от форма, размери и съдържание. В този случай анализът обхваща не само конкретният археологически материал, открит в съоръжението, но се обръща внимание и на динамиката на неговото разполагане там, а също така и на възможните комплекси /или контексти/, които евентуално се съдържат в него. При проучването на светилището до с. Бабяк от М. Тонкова е регистрирана ситуация, която също подсказва, че към негативните контексти не трябва да се подхожда едностранчиво, без да се отчитат възможностите за взаимовръзка и дори йерархия между различните съоръжения. Докато в сравнително голямата проучена площ в западната част на обекта не бяха регистрирани подобни контексти, на изток бяха проучени няколко съоръжения в твърде сложна конфигурация помежду си. Допълните анализи на откритите в тях материали ще позволи да се установи по-прецизно не само хронологията им, но и предполагаемото им предназначение на култовото място.

В обобщаваща студия за култовите центрове се обръща внимание върху местата за депониране на дарове. Начините,

по които са се осъществявали тези ритуални действия, са твърде разнообразни и съответно археологическите ситуации са твърде различни⁴². В случая обаче ще разгледаме само една от тези конструкции, както и някои проблеми, свързани с възможните ѝ интерпретации.

Става въпрос за каменното струпване по протежение на ръба на склона, регистрирано при проучванията на светилището при с. Бабяк. В литературата са поставени някои въпроси за неговите характеристики – начин на изграждане, за археологическите материали, които се откриват в него и пр.⁴³. Това каменно струпване бе проследено и през последните години по протежение на западния, северния и източния ръб на склона на Малкото възвишение на светилището /северната кулминация на обекта/. Съоръжението се отнася към късножелязната епоха. В близост до него, в някои случаи и конструктивно свързана, бе проследена каменна стена, която е обграждала теменоса в периода около средата на I хил. пр.н.е. Нейните технологични характеристики между другото, категорично отхвърлят възможността тя да се приеме като елемент от фортификационна система на този обект.

При последните проучвания на обекта беше открито съвсем друг тип каменно струпване. Върху глинена площадка бяха разкрити положени различни предмети, които са били затрупани с няколко реда камъни, с хомогенни пластове пръст между тях. Най-горният ред, който е завършвал конструкцията, се състои от по-едри камъни⁴⁴. И тук, както при използването на термина “ями”, универсалното название добило популярност - “каменно струпване” не е точно, защото очевидно под едно название се включват съоръжения с различна форма, начин на изграждане, а вероятно и функция. При това те са разположени твърде близко едно до друго и са синхронни във времето. Ето защо тези структури могат да се обобщят под работното засега

наименование “позитивни контексти”. И едва след като комплексният анализ на съдържанието им позволи да бъдат прецизирани техните функции и предназначение на култовото място би следвало този факт естествено да бъде отразен и чрез съответното название.

Следва да се отбележи, че в предварителното съобщение за резултатите от проучването на култовото място в м. “Св. пророк Илия”, се споменава за съоръжение със сходни характеристики но липсата на графична и фотоилюстрация не позволява категоричност, при прокарване на твърде възможния паралел⁴⁵.

С този по-общ термин биха могли да се обозначат естествено и глинени замазки или глинени олтари⁴⁶. На светилището при с. Бабяк са открити глинени замазки с няколко последователни пласта от ранножелязната епоха⁴⁷. Проучена беше и една есхара от късно желязната епоха, разположена в западния сектор на светилището⁴⁸. При нейното почистване бяха установени отделни етапи в изграждането ѝ и съответно различни конструктивни особености.

Друго подобно съоръжение, но силно пострадало поради наклона на терена, бе разкрито и при проучването на т.н. Южен сектор от светилището. Последната есхара е част от комплекс, който включва каменна конструкция и вкопан в земята питос. Хронологията на съоръжението и функцията на този ансамбъл предстои да бъдат разгледани при цялостното публикуване на резултатите от разкопките.

Тези особености на различните видове глинени съоръжения, които се откриват при проучването на тракийските светилища, показват, че е необходимо те да се разглеждат като комплексни конструкции, често преустройвани и то през различни периоди от време, а не като просто еднократно оформяне на глинения обект.

Твърде интересен в много аспекти е въпросът за ограждането на свещената територия на светилището, което следва да се отграничи от профанното пространство. Тази обща индоевропейска традиция безспорно се следва и от тракийските племена, но не винаги в археологически план може да сме сигурни, относно конкретната форма, чрез която се е осъществявало това разграничение. Приема се, че около средата на I хил. пр.н.е. се наблюдават значителни промени в култовите практики, и в частност появата на оградни стени. Такива със сигурност са регистрирани на светилищата при с. Левуново и при с. Бабяк⁴⁹. Последните проучвания на светилището при Бабяк обаче позволяват да се приеме, че ограждането на свещеното място се е осъществило по-рано, през ранножелязната епоха. Ако това предположение се окаже вярно и функцията на разкритата каменна стена от едри камъни в западното подножие на Голямата кулминация, не е да предотвратява свличането на пръстта по склона, а именно да разделя пространството, то този факт би бил в потвърждение на хипотезата за една по-ранна промяна в тракийските култови и погребални практики⁵⁰.

8. Елементи на свещеното пространство. Подход към светилището

Значението на тези аспекти от организацията на свещеното пространство като белег, който отделя светилищата от останалите елементи в селищната система, вече е отбелязано в научната литература⁵¹. Базирайки се на един добре проучен и сравнително компактен обект, М. Домарадски предложи една семпла и следователно приложима схема за функционалната характеристика на всеки елемент от свещеното пространство. Относно универсалността и възможността подобна схема да

бъде документирана по археологически път сам авторът споделя определени резерви. На настоящия етап изглежда твърде примамлива перспективата да се анализират конкретните проявления на вече разграничените елементи на свещеното пространство, да се проследи тяхната еволюция и да се определят основните типове, които са били част от тракийските култови практики. Опасностите в тази посока на мислене са поне две. Първата е дали сме в състояние да определим функцията на всеки отделен елемент от свещеното пространство с достатъчна категоричност. Втората опасност следва директно от разглеждането на ситуацията при светилището до Бабяк. Ако се опитаме да локализираме откритите на обекта олтари и да ги поставим в хронологически рамки ще стане ясно, че с течение на времето отделните зони на светилището сменят своята функция. Така например използвайки една твърде хипотетична възстановка следва да приемем, че пространството в подножието на Голямата кулминация през ранножелязната епоха е било своеобразно съсредоточие на олтари, а по-късно, след VI в. пр. н. е. се превръща в депо за съхранение на дарове и предмети, свързани с ритуалните практики. Може да се мисли, че през този период жертвоприношенията се извършват на други места, за което свидетелстват и двете разкрити съответно в Южния и Западния сектор глинени огнища – есхари и съответно свързаните с тях структури. Поради безвъзвратно унищожената при строителството на кулата археологическа ситуация значението и функцията на тази най-висока точка на обекта ще останат предмет на повече или по-малко вероятни възстановки.

Ако се върнем към кръга от проблеми, който поставя функционалната характеристика, на всеки един елемент от светилището, то добър пример в това отношение отново е култовият център при Бабяк. Става въпрос за подхода към

светилището, участъкът през който участниците в церемониите са достигали свещеното пространство за осъществяване на съответните ритуали. При първоначалните проучвания в района на светилището като естествен подход се определяха посоките от юг-югоизток. От там е естествената връзка с долината на р. Места. Още повече, че конфигурацията на самото светилище дава основания за подобно предположение. В тази посока склоновете са по-полегати и в подножието на големия връх има оформен подход – един издължен участък, който води от подножието към върха, фланкиран от двете страни от скалисти, малко по-високи участъци⁵².

Разгледаната по-горе ситуация с проблема за пътищата и комуникациите в Западните Родопи позволява и друго отношение по въпроса за подхода към светилището. Хипотетично възстановеното трасе на пътя по билото на Дъбраш води до основата, до началото на водоразделния рид, в чийто южен край е разположено светилището. В този случай връзката между пътя по централното било и “отбивката” по билото за да се достигне до светилището изглежда съвсем коректна. В подкрепа на тази хипотеза има още едно указание. При теренните проучвания на култови центрове в региона се установи, че на мястото, където от централния масив се тръгва към свещената територия има изградено съоръжение подобно на могила. Данни за такава ситуация имаме за обектите при Цареви порти, Яденица, Раковица. Че се касае за изкуствено оформени възвишения съдим по археологическите материали от иманярски изкоп от I хилядолетие пр.н.е., които се откриха на част от тези обекти. В случая със светилището при с. Бабяк имаме подобна картина. Ако подходът е бил от северната страна, отклонявайки се от главния път по билото, то могилата /или по-точно могилите регистрирани в този участък/ проучена през 1988 г. би се вписала в общите принципи на виждания за

разделение и оформяне на сакралните пространства. След подминаването на тази, очевидно не директно свързана с погребалните практики конструкция, чиято функция си остава проблематична, достигането до върха се е осъществявало по двата естествено *!?!* оформени пътя, които вървят от запад и изток по посока на най-високата кулминация. Откритата при проучването на могилката керамика от ранножелязната епоха поставя въпроса за времето, когато тази организация на свещеното пространство е функционирала и не изключва възможността през други периоди тя да се е променяла и усложнявала.

При представянето на такъв сложен проблем, какъвто е характеристиката на тракийските култови центрове от един регион през I хил. пр. н. е., естествено не могат да се обхванат всичките му аспекти. Обемът на настоящата работа не позволява да се обърне внимание на такива важни въпроси като вида, характеристиката и начина на депониране на даровете на светилището, особености на културните напластявания, остеологичния и палеоботаническият материал от светилищата и пр. Не са представени и в достатъчно конкретен вид разкритите при проучванията археологически ситуации, защото целта не е да се публикуват отделни аспекти на култовите практики, а да се направи опит за разглеждането им в по-общ план. Представените аспекти на тракийското религиозно мислене, отразени в конкретни археологически ситуации нито са единствените, за които имаме данни, нито са разгледани в завършен вид. Целта на автора бе да очертае част от проблемите, които стоят пред проучвателите на тракийските светилища, да се посочат различни варианти за интерпретация, която конкретната археологическа информация на този етап от проучванията ни предоставя. Бъдещите проучвания на

територията на Западни Родопи, а и в други региони на Древна Тракия, ще покажат основателни ли са изказаните предположения и ще определят тяхната валидност и за други региони.

БЕЛЕЖКИ

1. Найденова, В. Скалните светилища в Тракия. В: Поселищен живот в Тракия. Втори национален симпозиум. Ямбол. 1986, 15 – 29, Domaradzki M. Sanctuaires Thraces du IIe – le milenaire av.n.e. in Acta archaeologica Carpathica, XXV, 1986, 92 – 100; Кисьов, К. Скални светилища в Родопите и Горнотракийската низина, представени с археологически материали и обекти от Смолянско и Пловдивско. – В: Тракийската култура в Родопите и горните поречия на Марица, Места и Струма. Смолян., 1990, 64 – 69

2. Domaradzki M. Les lieux de culte thraces (deuxieme moitie du Ier mil. av., J.-C.). – Helis, III, Sofia, 1994, 69 – 108

3. Домарадски М. Тракийски култови места / втората половина на II – I хил. пр. Хр. – Годишник на Софийския университет / Под печат/. Изказвам своята благодарност на Л. Домарадска, която любезно ми предостави текста на статията

4. Домарадски, М. и колектив. Паметници на тракийската култура по горното течение на река Места. Разкопки и проучвания, кн. XXVI, София., 1999, 15 – 19

5. Пак там

6. Домарадски, М. Светилище на връх Острец при Велинград. Славиеви гори. Сборник том I, Пазарджик., 1994, 126 – 136

7. Домарадски М и колектив. Паметници на тракийската..., 6-7

8. Пак там, 6-7

9. Пак там, 17 – 19

10. Pistiros, I. Excavation and studies. Eds Bouzek J. Domaradzki M., Halina Archibaldz, Praha, 1966. Pistiros, II. Excavation and studies. Eds. Bouzek. J., Domaradska L., Archibald Z. Praha 2002
11. Делев, П., Х. Попов. Античната пътна мрежа в района на Средна Струма. Копривлен, т. I. Спасителни археологически проучвания по пътя Гоце Делчев – Драма 1998 – 1999. София 2002, 55; Делев, П. Към историческата характеристика на селището Копривлен. Копривлен, т. I, Спасителни археологически проучвания по пътя Гоце Делчев – Драма 1998 – 1999. София, 2002, 296 – 298
12. Вълчева, Д. Ямно светилище. Копривлен, т. I. Спасителни археологически проучвания по пътя Гоце Делчев – Драма 1998 – 1999г., София 2002, 111
13. Делев П., Х. Попов. Пос. Съч., с. 57 – 60
14. Катинчарова, Д. Археологически разкопки на обект “Св. пророк Илия” край гр. Велинград. АОР през 2002, XLII Национална археологическа конференция. София 2003, 54 – 56
15. Gotzev A. Investigations of Thracian Cult Place in Dolna Veselitz Locality, Semchinovo village. In BCH 128, 2003, in print
16. Катинчарова, Д. Спасителни археологически разкопки на обект от късножелязната епоха в землището на с. Дебращица, община Пазарджик. АОР през 2001 XLI национална археологическа конференция. София, 2002, 69 – 71; Катинчарова, Д. Археологически проучвания на обект в м. Голям Косоман при с. Дебращица, община Пазарджик, през 2002 г. АОР през 2002 . XLII Национална археологическа конференция. София 2003, 54
17. Николов, В. и М. Йорданова. Планините в България. Академично издателство “Проф. Марин Дринов” София, 182 – 185
18. К. Кисъв. Пос. Съч., 69 – 70
19. Домарадски, М и колектив. Паметници на тракийската..., 6 и пос. лит.; Георгиев, Г. Полезни изкопаеми от времето на траките. Издателство на БАН, София 1987, 68 – 70, 99 – 100

20. Домарадски, М. Трако-гръцки търговски отношения. Емпорион Пистирос том I, ИК "Белопринт" Пазарджик, 42 – 44
21. Домарадски, М и кол. Паметници на тракийската..., 19
22. Пак там
23. Попова, Ц. Археоботанически изследвания. Копривлен том I. Спасителни археологически проучвания по пътя Гоце Делчев – Драма 1998 – 1999 София 2002, 288 – 289
24. Bouzek J. Greece, Anatolia and Europe. Cultural interrelations during the Early Iron Age. Jonsered 1997. Studies in Mediterranean Archeologi vol. CXXII, 34 – 38
25. Bouzek J. Greece, Anatolia and Europe..., 36
26. Домарадски, М. Тракийски култови места..., 53
27. Кисьов, К. Скални светилища в Родопите..., 64 – 65; Домарадски, М. Тракийски култови места..., 53 – 55
28. Домарадски, М. Светилище на връх Острец..., 133 – 135
29. Домарадски, М. Тракийски култови места, с. 55 пос. Лит.
30. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces..., 69
31. Domdradzki, M. Sanctuaires Thraces..., 97 – 103
32. Cankowski V. et A. Gotzev. Pistiros et son environnement: Les premiers resultats de la prospection Franco – Bulgare. – In Bouzek J., Domaradzka, L, Archibald Z. Pistiros II. Excavation and studies. Praha 2002, 280 – 282.
33. Домарадски, М и колектив. Паметници на тракийската...; Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces..., М. Домарадски. Тракийски култови места...
34. К. Кисьов. Археологически свидетелства, свързани с тракийски култови места и практики в Средните и Западните Родопи за периода II – I хил. пр. Хр. Rodopica 1998, год. I, кн.1, Смолян., 21 – 26
35. Стоянов, Т. Могилен некропол от ранножелязната епоха. Сборяново I, София 1997, 95 – 97

36. Gotzev A. Earli Iron Age Pottery from the Sanctuarzy near the village of Babyak Southwest Bulgaria. In *Thrans Europam . Beitrige zur Bronze - und Eisenzeit zwischen Atlantic und Altai. Festschrift fur M. Primas.* edd by E. Schmidt-Sikimic and P. Della Casa, Dr. Rudolf Habelt GMBH Bonn 1995, 242 – 243
37. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces...,79 - 86
38. Георгиева, Р. Обредни ями в Тракия /края на II – I хил. пр. Хр. , Археология, 1991,кн.1, с. 1 – 11
39. Последно виж Балабанов, П. Тракийски ритуални ями край с. Дебелт, Бургаско. Археология , 1999, 3-4, 62 – 76
40. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces...,81
41. Домарадски, М и кол. Паметници на тракийската..., 61, обр. 27
42. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces...,81 –83
43. Домарадски, М. и кол. Паметници на тракийската...,66 – 67
44. Tonkova M. Les Depots d ofrandes du deuxieme Age du fer dans le sanctuaire Thrace de Babjak, le Rodope Occidental. BAR IS in print
45. Катинчарова, Д. Археологически разкопки на обект “Св. пророк Илия” ..., 55
46. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces...,79 – 80
47. Gotzev A. New Data about thracian cult practices at the West to Rhodopa Mountain in the I Millennium B.C. in ed. P. Roman M. Alexianu. *Relations Thraco – Illyro-Heleniques. Actes du XIV e Symposium national de Thracologie a participation internationale. Baile Herculane /14-19 septembre 1992/ . Bucarest., 1994, 267 – 268*
48. Тонкова, М. А. Гоцев. Археологически проучвания на тракийското светилище при с. Бабяк, община Белица. – Археологически открития и разкопки през 1995 г. София, 1996, 31
49. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces...,76 – 78, Домарадски М. и кол. Паметници на тракийската..., 64 – 67; Гоцев,

А, М. Тонкова. Разкопки на тракийското светилище в м. Бабяшка могила, с. Бабяк, община Белица. АОР през 1988, Кърджали 1989, 41

50. Domdradzki, M. Les lieux de culte thraces..., 72 – 73; Gotcev

A., New data on the Dolmens in the Sakar Mountain Region in M. Stefanoviic, H. Todorova H. Hauptman eds. Jams Harvey Gaul - in memoriam, Sofia 1998, 250 – 254

51. Домарадски, М. Тракийски култови места..., 54

52. Домарадски М. и кол. Паметници на тракийската..., 64 -

65



Тракийски култови обекти в Западните Родопи

1. Светилище при с. Бабяк.
2. Обект в м. Тевницко при гр. Белица.
3. Кара кая.
4. Цареви порти.
5. Кози камък.

6. Кара таш.
7. Каялийски скали.
8. Пальов кол /Манастира/.
9. Попминчин камък.
10. Обект при крепостта Раковица, с. Г. Белово.
11. Обект в чашата на яз. Яденица.
12. Тракийско светилище в м. Долна Веселица при с. Семчиново.
13. Обект в м. Хайдушко кладенче при с. Ветрен дол.
14. Обект при минералните бани, с. Варвара.
15. Обект в м. Милеви скали.
16. Обект в м. Алков камък, с. Костандово.
17. Тракийски обект в крепостта Цепина при с. Дорково.
18. Обект в м. Св. пророк Илия при гр. Велинград.
19. Тракийско светилище при вр. Острец, гр. Велинград.
20. Обект в околностите на с. Осина.
21. Тракийско светилище в м. Скалето при с. Црънча.
22. Обект в м. Голям Косоман при с. Дебращица.

II. СТАРИННИ ЕЛЕМЕНТИ ОТ КУЛТУРНОТО НАСЛЕДСТВО НА НАСЕЛЕНИЕТО В ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ

Работата по изследователския проект “Тракийски светилища от Западните Родопи” налага да се следва един интердисциплинарен подход, в който свой запазен периметър имат и етноложките изследвания¹. Поставената цел – търсене на архаични елементи в местния бит и култура – изисква да се направят задълбочени теренни проучвания. Изборът падна върху някои от природопските селища от Гоцеделчевския район, в които живее население от двете конфесионални групи – християни и мюсюлмани. През 2001–2002 г. нашата експедиция направи научни сондажи в някои села със запазени стародавни ценности. В първото селище – Ковачевица – живеят само християни, Долен и Сатовча са смесени, а Плетена се населява от българи, изповядващи исляма. Разбира се, за да се съберат още повече материали, в бъдеще този кръг непременно трябва да се разшири.

С оглед на целта определен интерес за нас представлява проучването на традиционната празнично-обредна система, като ударението пада преди всичко на празниците от летния цикъл; на народната демонология; на местните легенди; на старинните лечебни места и свързаните с тях практики. Събрана бе богата информация, касаеща тези области, но приоритет има онзи дял от народния календар, който е най-тясно свързан с местните култови средища.

1. Черковища

Проучването на селските черковища и практикувания в тях култ може да наведе изследователя към размисъл за

корените на редица обреди и празнични комплекси, да направи, интересни съпоставки или дори да стигне до някои изводи относно етногенезиса на народните вярвания и обичаи.

Например в село Ковачевица почитани сакрални места са Св. Георги (манастирчето), Св. Илия (старо черковище), Св. Дух (гrobiщата) и Св. Костадин; в Долен такива са манастира Св. Илия, местностите Св. Атанас, Св. Дух, Св. Кръст, Св. Костадин, Ак клиса (Бяла църква, която е посветена на Св. Неделя); а в Сатовча – Св. Неделя (селската църква, построена на един рид), Св. Марина (параклис с лечебен извор, намиращ се недалеч от селото) и Св. Илия (манастирчето). Общото за всички сакрални места е, че на съответния празник там задължително се прави жертвоприношение (курбан). Едни от тези черковища са действащи и до ден днешен, докато за останалите е съхранен само спомена и то в съзнанието на по-старите информатори. В землището на чисто мюсюлманското село Плетена също съществуват местности, носещи имената на християнски светци, като Св. Атанас, Св. Костадин и Св. Илия, но по обясними причини те отдавна са изгубили своята сакрална функция.

В Ковачевица селският събор става при параклиса на Св. Дух до гробищата. Там се прави голям курбан и помен. Преди да се заколи, на рога на жертвата палят свещ. Ако няма свещеник, някой от по-възрастните отправя молитва към Бога. Курбанът се раздава на всички и може да се занесе къщи, но от него не дават на животните, понеже е опят. Кръвта се заравя на място. Ако има свещеник, той задължително взима плешката. В старо време след тези традиционни практики следвали общоселски веселби и народни борби. Те предизвикват оправдан научен интерес, тъй като стават на Духовден в гробището на селото, което би могло да се тълкува и като отглас от древнотракийската обредност.

В Долен селският събор се прави на Илинден. Тогава всички жители на селото с тъпани и свирки се отправят към местността Св. Илия, която е разположена високо в планината, северно от селото. Специално внимание заслужава задължителното отиване с кон на празника. Ако човек няма кон, той наема кон, за да отиде с него на черковището. Традиция, която има корени далеч назад във времето и може би също е свързана с древнотракийските култово-обредни практики. Който си е обещал нещо, трябва да го даде там на манастира. Жертвата, предназначена за курбан на Св. Илия, трябва да е най-малко на 6 или 8 месеца. Според информаторите “по-малко не се коли, не се фата”². Че действително става въпрос за жертва се разбира и от факта, че занесените обредни хлябове задължително се раздават, а остатъка се изяжда там. В никакъв случай те не трябва да се връщат обратно в селото, защото “ще се разсърди Св. Илия и тогава – лошо”³.

В землището на село Сатовча най-сакралното място е свързано с лечителката Св. Марина, където има неин параклис, лечебен извор, а от средата на миналия век там се намират и селските гробища. Вечерта преди празника болните идват да спят в параклиса. Хората пият от изворчето и се измиват с вярата, че тази вода ще им помогне. Лек от Света Марина търсят и християни, и мюсюлмани. Известни са много разкази за чудодейно излекувани. Около празника Св. Марина се явява на вярващите. Описва се като необикновена жена с дълги до земята плитки, като змии. За да не хапят влечугите, на Св. Марина жените не решат косите си, не режат с ножици, не плетат и не шият. Тя се почита като *ръководка* (господарка) на змиите, на нейния празник те се прибират в земята. В основата на тези вярвания лежат старинни представи, свързани вероятно с културата на античното предславянско население⁴.

На Илинден в Сатовча става общоселски събор, ходи се горе на манастирчето. Идват хора от Кочан, Фъргово и други селища. Правят няколко казана курбан. Играят се хора, свирят тъпани и *таратайки* (зурни). “Кой каквото има, това ще заколи за курбан, ще го свари, после попа ще го опее, а стопанина ще го раздаде”⁵. Под външната християнска окраска продължава да се чества старо езическо божество, което се свързва с определена етническа среда. Неслучайно във всяко селище от региона има местност, наречена на гръмовержеца Св. Илия.

За черковището Св. Илия в местността Старата черква, недалеч от Ковачевица, се отнася легендата, че всяка година един елен идвал да стане курбан на Илинден. Но една година закъснял. Хората бързали, не го изчакали да си почине и го заклали по-рано. Оттогава той вече не идва. Същото разказват и информаторите от Долен, само че те го свързват със селската местност Ак клиса (Бяла църква). Изследователите отнасят тази широко разпространена легенда у нас към кръга на тракийското етнокултурно наследство⁶.

Когато дойде празникът на Св. Костадин доленци отиват в едноименната местност, където се чете молитва, палят се свещи, а допреди няколко десетилетия правели и курбан. Денят се нарежда между онези дни в календара, които се почитат против град. Затова на Св. Костадин има и молебен против градушка. Същото е и в Ковачевица, където вярват, че Св. Костадин и Елена помагат при град. При появата на градоносен облак жените изваждат на открито място парцала от пещта. Омъжените, които имат венчален пръстен, го вадят от пръста, и гледайки през него облака, казват: “Елено, Елено, Св. царе Костадине, разкрий криле, прикрий синоре”⁷. В конкретния случай светците се явяват наследници на онези митични същества (орли, змейове), които могат да летят в небето и бранят селското землище, сражавайки се с градоносния облак.

В село Долен от поколение на поколение се предава и легендата за 200-годишната мома, която била толкова силна, че изнесла сама огромен каменен кръст от реката до местността, която сега се нарича Сти Кръстор (Св. Кръст). Числото 200 е много популярно, защото и дъбът в местността Св. Атанас бил на 200 години, когато, разцепен от гръм, паднал на кръст. Хората са убедени, че това не е случайно.

В почти половината от посочените по-горе сакрални места днес няма нито параклиси, нито оброчни кръстове, но вярата в тяхната сила е много голяма. Затова селските стопани дори не сечат дърва оттам, а ако трябва да се отсече дърво, то се дава на някой сиромас. В Долен още се разказват патилата на онзи овчар, който скрил стадото си под дъбовете в местността Св. Дух. Когато треснал гръм, всичките овце станали на леш. Тази вяра в свърхестественото, която води началото си от дълбока древност се запазва жива и в наши дни.

2. Молитва за дъжд

Обичаят *пеперуда* има свои специфики във всяко от изследваните селища. Например в Ковачевица пеперудата не минава и не играе по къщите. Тя излиза от църквата – сакралният център на селото и обикаля всички свети места, като се започне от Св. Георги (манастирчето), Св. Илия (старата черква), Св. Костадин и накрая стига до гробищата при параклиса на Св. Дух. Навсякъде се прави молитва. Пеперудата се *разкапчва* (разваля) над гроб на убит човек, за да хване молитвата. Още по-странно в случая е обстоятелството, че пред пеперудата върви местният свещеник. Тук е налице такава контаминация на езически и християнски вярвания и обичаи, че много трудно може да се каже кое е по-старо.

Не по-малко любопитен е този обичай в Долен. Двете вероизповедни общности (българите християни и българите мюсюлмани) заедно правят пеперуда. Тук, както и при много други календарни празници и обичаи няма никакво деление между тях. Щом настане суша, насичат върба при реката и *накачулят* някакво по-бедно дете, та дано Господ го съжали и даде дъжд. Шествието обикаля цялото село, като стопанките във всяка къща поливат с вода пеперудата, а децата пеят:

“Пеперуда-руда, летна-пролетешна,
Дай Боже дъжд – да се роди ръж!”⁸

Момичетата вървят с пеперудата и събират кой каквото даде – пари, дрехи или нещо друго.

Българо-мохамеданите викат: “Ве-е-р ала дъжд, ве-е-р ала дъжд”. След обиколката всички излизат извън селото и сядат на специално приготвената трапеза. Ако дойде ходжата, ще идат пак на реката. Там събират малки камъчета, ходжата ги брои, после ги опява, а присъстващите ги пълнят в чували и “ще ги кладът въ водата”. Ако завали дъжд, ще ги махнат да не ги завлече, че “тогава цалата дюнья ще иде”⁹. Този обичай също почива на принципа на имитативната магия.

Тук съществува и друг обичай, пряко свързан с горния. При суша всяка жена гледа да открадне чужда обувка и заедно с един камък, ги носи до реката. Там ги оставя покрай брега. Когато се чуе, че ще правят пеперуда, жените отиват до реката и всяка си взема оставеното. Голяма грешка е, ако занесеното не се върне обратно. Вярва се, че тогава пороен дъжд ще отнесе всичко.

При голяма суша българите мюсюлмани в Долен извършват и други подобни действия с ирационален характер. “Една година няма и няма дъжд”. Тогава хората се сетили, че за последен път валял дъжд, когато погребвали един мъртвец. Те сметнали, че “дъжда го погребали заедно с него”¹⁰. В такъв

случай се практикува следното: взема се щепя пръст от гроба му, слага се в торбичка и се затиска под голям камък в реката. Вярва се, че дъжда е “освободен” по този начин и съвсем скоро завалява.

3. Демонологични същества

С древен произход се отличават вярванията и обичаите, свързани със стопана. В целия регион се знае и стриктно се спазва поверието, че не се посяга на змия, която се намира в къщата или на двора. Който я убие, става зян или нещо лошо се случва в семейството. Знаят се и случаи за змии, които *чуват* (пазят) други места – някой извор, камък или дърво. Такава змия или смок се нарича стопан (стопанин).

Все още не са забравени, макар и поизбледнели като образи, някои демонични същества като караконджулите и вампирите. Представата за караконджулите не се отличава особено от общобългарската, общо взето добре очертано е и времето на тяхната проява – от Коледа до Водици. Караконджулите живеели около водениците, през нощта идвали и тропали по джамовете и вратите. Щом пропее петел, те изчезвали. Не всеки човек може да ги види. Виждат ги само тези, които са родени в събота или през Поганските дни. Най-често в Ковачевица се разказва за срещата на една баба със злите сили. Тя тръгнала по тъмно за село, но насреща ѝ се изпречили караконджули. Обаче тя носела със себе си петел да я пази, *поцифкала* го и той изкукуригал. Едва тогава те избягали. Най-възрастните информатори не подлагат на съмнение тяхното съществуване и са категорични в твърдението: “Едно време ги имаше”¹¹.

С повече известност в региона се ползват другите демони – вампирите, наричани тук *дракуси*. Ако умрял бъде прескочен от човек, куче, котка или друго животно, той *живинясва*. Същото става и когато изтече кръвта на човек на

място. В дракус се превръща и убит на пътя човек. Едно време имало много убийства и кървища, затова на такива места се чуват викове, тропот и т.н. Среднощ, когато изтропат, се казва, че *селското* е дошло. Те са невидими, само някои хора притежават способността да виждат дракусите. Такива са родените в сряда и събота, както и ходжите. Дракусите могат да изглеждат по различен начин, като приемат различни образи: животински (прасе, куче, котка, заек), човешки (куц мъж, булка, джудже), неопределени (черно кълбо) и пр. Те правят различни поразии – тропат по таваните, събарят дървата, чупят покъщината, възсядат домашните животни, подтискат или душат хората, искат от близките да им правят *измет*. Съществуват различни практики за прогонване на дракуса. Най-често срещаните са: бързото бягство от него; “подмамването” му извън къщи с *ръжен* (лопатка) с горящи въглени, върху които се изсипва барут от патрон; връщането по друг път; “подмамването” му извън селото с топла питка със сирене или три колачета, намазани с мед; “поканването” му на гости или на сватба; четене на молитви от ходжата и др.¹²

Често пъти дракусите се идентифицират с други демонични същества, чиято същност се изгубва много по-рано. Те придобиват нови характеристики. В Долен хората разказват, че до последната къща на селото дракуси играели около едно вършило на една нога и пеели: “Скур-лахуси, скур-лахай, где гиди Гина и Бена”¹³. А на Разпети петък вечерта при селските гробища една жена наблюдавала хоро на два ката. Играели баби и дядовци, последните били с антерии и гугли. Според народните представи на Велики четвъртък се разпускат душите на умрелите, т.е. тогава им е празника. В този случай представата за дракусите явно се смесва с душите на мъртвите прадеди. Днес дракусите вече не се явяват, защото според 95-

годишната информаторка “сега людето станаа дракуси”¹⁴. По цели нощи пият и лудеят, т.е. вече няма място за други демони.

4. Болести и традиционни народни лечебни практики

В представите на традиционния човек някои болести са персонифицирани женски същества, които трябва да бъдат умиловивени. Например болестта шарка в разглеждания регион се нарича с имената Баба Шарка, Баба Сипка, Блага и медена. Прието е, че тя винаги дава сигнал, когато идва. Например през нощта ще чукне на портата, а на сутринта децата ще се изсипят. По време на епидемия се спазват различни забрани. Болестта трябва да бъде посрещната с добро, затова връзват кучетата да не я разлютят. Не пържат нищо, за да не дразнят Баба Шарка. Намедяват вратата с *кръсчов* мед, т.е. намазват дръжката с кръстче от мед, за да е блага и медена. Също така правят пита с мед и я раздават, за да ги отминне болестта.

Тези архаични вярвания и практики са живи и досега сред местното население. То пази и редица други ирационални способности за лечение на различни болести. Например практикуваното и до ден днешен отиване при чужд синур, където оставят болестта. Може да се направи дупка в земята като тунелче или пък да се съберат две шипки и като се промуши болният през теснината или през тази импровизирана арка, той оздравява. При това болният задължително оставя там като дар нещо от себе си – някаква дреха, парцалче или конец, дребни монети. Избягва се възможността да се използва едно и също място. “Не може днеска да съм минал аз, утре през мойто място да мине друг”¹⁵. Затова хората гледат да не прескочат или да минат през такова място, защото ще си докарат болестта, която е оставена там. По този чудодееен способ се лекуват различни

болести. Минават млади и стари, включително и пеленачета. Когато бебета много плачат, през такова тунелче ги провират.

В Долен знаят и други лечебни практики за пресичане на *рева* (плача) на малките деца. Например баячка прави кръг от кълчища около *цепалника* (дръвника), отгоре му слага детето и с брадвата “цепи” върху него, за да пресече рева. Заедно с това тя запалва кълчищата и се образува огнен кръг. Това обредно магическо “пресичане на рева” и пречистване чрез огън се основава на стария принцип, че нещата в природата се намират в непрекъсната взаимна връзка и подобното винаги предизвиква нещо подобно.

Особено интересна е магическата практика, прилагана спрямо жени, които не могат да заченат. Тогава старите баби препоръчват да се намери камък, който е спрял на дърво, т.е. камък, открит в дънера или някъде в клоните на дървото. Смята се, че той непременно ще помогне. В случая дънерът или клоните на дървото се оприличават с утробата на жената (както расте дървото, така да расте и наедрява и утробата на жената), а камъкът взет от дърво, се уподобява на плода, намиращ се в утробата (както е твърд и здрав камъкът, такъв да бъде и плодът на жената). Камъкът се носи, за да се *износи* детето, т.е. докато трае бременността. Всичко това се прави по силата на простата аналогия и се вярва безусловно в силата на тази древна магия.

В изследвания район тези лечебни практики съвсем не са изолирано явление. Еднакво популярни и сред двете вероизповедни общности, живеещи тук, са натоварените със здравеносни функции тракийски мегалитни паметници. Първото сакрално място се нарича Скрибина (в землището на с. Крибул, на около 20 км от Сатовча), другото е Прав камен, известно още и като Поп Минчин камък (намиращо се на границата между селата Долен, Долно Дряново и Крушево), а третото – Голем камен или Маркова скала (недалеч от Долен).

Местността Скрибина е известна в целия район. Въпреки нейната отдалеченост от главните пътища, там ходят много хора да търсят изцеление от различни болести. В долната част на огромна скала има тесен процеп, който се разширява във височина. Болните обикновено носят два ката дрехи. Те се *провира*т (преминават) през тази дупка и казват: “Лек съм дошъл да търся, лек да найда”¹⁶. Ако те стисне нещо, значи си излекуван. При камъка се оставя горната, т.е. старата риза, с презумцията, че се оставя болестта. За по-сигурно, като те стегне камъка, трябва да гръмнеш с пушка, тогава да си тръгнеш. Този древен здравеносен обред е оцелял във времето, предавайки се от поколение на поколение до ден днешен.

Същата практика съществува и при скалната арка на тракийското светилище в местността Поп Минчин камък. Мястото е кръстопътно, освен това тук се събират синорите на три селища. Болните се промушват през арката с искрената вяра, че веднага ще се изцерят. Те оставят своите стари дрехи там, а обличат нови, защото “ако някой се втурне да вземе техните дрехи, с него да върви болката”¹⁷. Някои оставят нишан – конци от дрехи, бельо, чорапи, дребни монети, което може да се приеме и като дар за древното божество-изцелител. За да е по-сигурно, че болестта няма да тръгне отново с тях, хората непременно трябва да изберат друг път за връщане в къщи.

Друг древен сакрален център, където са оцелели фрагменти от старинни култови обреди, е Маркова скала край село Долен. Местните жители възприемат камъка като дома или къщата на Крали Марко. Те различават там следи от неговия стол-седалище, от копанята му, от стъпките му, следи от копитата на коня, от синджира на кучето му и други¹⁸. Лечебно-оздравителна функция тук има измиването с дъждовна вода, която се събира в многобройните малки кръгли ями, издълбани в скалата. Застанал заднешком, болният си измива ръцете, по

които има брадавици или кокоши трън и си тръгва без да се обръща назад. За да откупи здравето си, той оставя в дар монета или конец от дрехата си. Една от жените, провела наскоро тази процедура, казва за целебната сила на тази вода: “До вечерта брадавицата вече я нямаше, всичко изпада”¹⁹. За същата цел – лекуване на брадавици и по същия начин се използва и дъждовната вода, която се събира в големия казан, намиращ се на върха на мегалитния паметник Козият камък, в землището на село Ковачевица.

За здраве или при труднолечима болест и досега съществува обичаят да се преспива в църква или манастир, намиращи се в самото населено място или извън него. Такива са параклисът Св. Георги и църквата Св. Никола в Ковачевица, манастирът Св. Илия, старата и новата църква в Долен, параклисът Св. Марина и църквата Св. Неделя в Сатовча. При това там преспиват не само православните, а и българите мохамедани.

5. Традиционен календар

За хората в региона, които изповядват мюсюлманско вероизповедание, е съвсем нормално да празнуват християнските празници. В Плетена знаят, че от *Герговден* (Гергьовден) започва лятото, а от *Касим* (Димитровден) – зимата. “На Герговден седим, нищо не бараме”²⁰. Тогава Аллах пуска змиите. Затова не се точи, да не се разточат влечугите. Не се хваща игла, за да не те ухапе змия. Преди празника правят баница със спанак, която се яде на Герговден. Сутринта берат здравец и върба. С тях закичват говедата, за да се *плодят* (множат). С вода, в която е потопен здравец, си мият и лицата.

Доленци са най-последователни в това отношение. Те отбелязват по подобаващ начин Коледа, Водици, Благовец, Великден, Гергьовден, Св. Константин и Елена, Спасовден,

Еньовден, Петровден, Илинден, Св. Богородица, Димитровден. Например на Гергьовден стават рано и всеки иска най-напред да види *ощерен* (работен) човек, за да му е леко, за да му се работи цяло лято. Рано сутрин децата ходят по ливадите да се търкалят по росата. А който го боли кръст или глава, ще увие това място с повет или върба. После хвърля зеленината на кръстопът, надявайки се така да се отърве от болката. Стопаните носят бели яйца на своите ниви, за да не ги вали градушка. След жътва ще заколят *брав* (овца), че се е *очувала* (опазила) нивата и са прибрали *берекетя*. “И Янговден много го читаме”²¹. Тогава стават рано и излизат извън селото. Посрещат изгрева на слънцето. Момите пеят “Янговата песня” и играят хоро. Берат *янювички* за здраве, а също да имат и за илач. При нужда се *накадат* (накадяхват) с осветените в църквата билки.

Редовно ходят на църква, палят свещи, провират се под масата с плащеницата на Велики петък преди Възкресение Христово, а на Илинден отиват горе на манастира и вземат участие в общоселския събор, включващ празнична служба, курбан и кръшни хора. Неслучайно и от едната, и от другата страна хората свидетелстват, че “от едно време всички са едно цяло”, че “никога е нямало делба”²². Ясно е, че независимо от различното вероизповедание, сред жителите в разглеждания регион съществуват еднотипни и дори изцяло общи вярвания, представи, магически обреди, празнични комплекси. Това се дължи на общата паганистична и културно-битова основа на тукашната религиозност. Различията идват по-късно, те се проявяват на теологично равнище и са следствие от различните социални интереси, които обслужват двете официални религии – християнството и исляма²³.

След отпадане на вярата в наши дни повечето от светогледните представи и възгледи остават само като знание.

Така става и с известната ни легенда за желязното муле, дошло уж от Ковачевица с една мома, която се омъжила в Долен. В друг вариант то било не муле, а магаре и дошло от Плетена. То се криело по дерето около реката, а през нощта *дрънгърчи* (дрънчи) и обикаля селото. “Немой да си късно по пътя, щото желязното магаре ша та изяде”²⁴. Информаторите казват, че сега го няма вече, прогонили го. Според едни, то си отишло, когато турили диреците (т.е. когато електрифицирали селото), а според други, го пропъдили с пушки. Този разказ маркира пред нас света на традиционния човек, чиито вярвания и представи са необясними за нашия съвременник. Но богатата символика на древните артефакти трябва да бъде разтълкувана, макар че много често за отправна точка ни служи само някакво миниатюрно “късче”, което отдавна е префасонирано от времето.

За изследователя няма съмнение, че разгледаните погоре старинни вярвания, представи, празнични обреди и магични лечебни практики, притежават определена специфика. До голяма степен тя може да се свърже с доминиращото влияние на религиозната традиция на античното население, живяло в тези земи. Именно към неговото етнокултурно наследство могат да бъдат отнесени вярванията за змията, за стопана, за Св. Марина, Св. Георги, Св. Илия, Св. Костадин и Елена, летният празник Еньовден, легендата за доброволната жертва на елена и др. По отделни елементи на религиозното възприятие разглеждания район е тясно свързан с Родопите, Странджа и междуречието на р. Струма и Места. Според проф. Ив. Георгиева това дава основание да се търси тяхната близост още в демографската структура на Древна Тракия, а освен това да се предполага, че до много късен исторически период тук са се запазили по-компактни маси субстратно население²⁵.

В крайна сметка не трябва да се забравя, че само с помощта на специфичния етноложки инструментариум не може да се разреши или докаже стоящата пред нас дилема, но най-малкото, което може да се направи, е да се подсказе вярното решение. Затова няма никакво съмнение, че то трябва да се търси именно в тази посока.

БЕЛЕЖКИ

¹ Тракийски светилища от Западните Родопи. Съвместен научно-изследователски проект на Факултета по изкуствата при ЮЗУ "Неофит Рилски" – Благоевград, Археологически институт с музей при БАН и Етнографски музей – Пловдив. Етапи 2001, 2002.

² Инф. Елена Димитрова Ланджева, 81 г., с. Долен; Джейлян Тефикова Караеминова, 85 г., с. Долен

³ Инф. Любка Борисова Джалова, 37 г., с. Долен

⁴ Вж. Георгиева, Ив. Народен мироглед. – В: Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания. С., 1980, с. 476.

⁵ Инф. Геза Василева Карамитева, 72 г., с. Сатовча

⁶ Георгиева, Ив. Цит. съч., с. 476.

⁷ Инф. Невена Кирилова Копралева, 75 г., с. Ковачевица

⁸ Инф. Елена Димитрова Ланджева, 81 г., с. Долен

⁹ Инф. Фатме Юсеинова Качанова, 95 г., с. Долен

¹⁰ Инф. Зейнуша Зекирова Караходжева, 78 г., с. Долен

¹¹ Инф. Вера Даскалова, 81 г., с. Ковачевица

¹² В Долен са известни много случаи, в които главно действащо лице е демоничното същество, наричано с името дракус. Ето един такъв характерен разказ, предаден ни от Любка Борисова Джалова: *"Мой втори братовчед бил ергенин и много харесвал една мома. Много... и ходели на седенка. Отишъл той и се прибира посред нощ. И като тръгва, послед него едно кученце: "Джаф, джаф, джаф" – мънинко кученце, в краката му. Той го ритне, то се до*

него, той го гони, кучето до него. Отива си у тях, влиза вътре в двора, затваря портата, кучето пак вътре при него. Качва се горе и сега, мойта стринка, казва: "Той влезе в стаята – и кучето в стаята, той на салона – и кучето вънка". Обаче тя ни го вижда, нито го чува. И му казала: "Гого, бре, легни си, какво така сновеш от стаята – на портата, пак в стаята?" И тоя тагава казал: "Остави се, майо, докарах дракус." И тя: "О, гром та разпръсне, ми сеа кво ша правим?" И става жената, взима патрон и го отваря, и изкарва барутя. Отваря печката, води жар на ръжена, слага и барутя. То фушнало, почва да мирише и тя му казва: "Сега ти, аз ше вървя напред и ти ше вървиш след мене". И тръгва майка му, напред с ръжена и оня послед нея си върви и тъкмо излизат вънка на портата, една друга жена се прибира с фатка борина в ръката, щот няма осветление, няма нищо. И кученцето – тънка-тънка, с жената. И отива у тех. И като отива у тех, и почват паразитите. Ляга си тая жена. Ей, Боже, настръхвам цялата! Тъкмо си ляга, слуша долу кофите при животните – дрънга, дрънга, дрънга, камарата с дърва – пр-р-ру, всичко се събаря, чиниите вървят. Излизат с мъжа – нема нищо. Легнат си – па същата история. И една вечер така, втора вечер и мъжът щ казва: "Знаеш ли какво, бабо, направи една пита, тука ние смо патили патилка". И направила бабата пита, отгоре със сиренце и тръгва мъжът щ вечерта – къде ше я кара, горе на "Костадин" има вършило. Светка с фенерчето, светка и върви с питата под ръка. Добре ма, на моя дядо брат му и още един тък били пъдари, ношно време пазят, някой да не прави золуми, да сече. Виждат, че светка нещо, светка и те тръгват послед него, мислят, че ше върви да прави злияния, да бере нещо. И гледат, оставил той питата на вършилото и тръгва, обаче не са връща по същия път, а по друг. Добре, ма дракуса не остава на питката, ами си тръгва пак обратно с него. И тоя, моя чичо, като се навърта с оня, изида питата. А човекът са връща през друга маалъ, има една Караеминска маала, връща се и там го е загубил

дракуса. Там го е оставил, па там имаше един орех, един шалатен орех, той те тогава го е пригонил на Велико Дреново. Та така, това са истински случаи”.

¹³ Инф. Любка Борисова Джалова, 37 г., с. Долен

¹⁴ Инф. Фатме Юсеинова Качанова, 95 г., с. Долен

¹⁵ Инф. Любка Борисова Джалова, 37 г., с. Долен

¹⁶ Инф. Рабие Юсеинова Местанова, 73 г., с. Плетена

¹⁷ Инф. Зейнуша Зекирова Караходжева, 78 г., с. Долен

¹⁸ Вж. Марков, В. Следите на бога. Благоевград, 2002, с. 73-74.

¹⁹ Инф. Асибе Юсеинова Маневска, 44 г., с. Долен

²⁰ Фатме Юсеинова Спахиева, 67 г., с. Плетена

²¹ Инф. Фатме Юсеинова Качанова, 95 г., с. Долен

²² Инф. Елена Димитрова Ланджева, 81 г., с. Долен; Джейлян Тефикова Караеминова, 85 г., с. Долен

²³ Вж. по-подр. Георгиева, Ив. Цит. съч., с. 475.

²⁴ Инф. Фатме Юсеинова Качанова, 95 г., с. Долен

²⁵ Георгиева, Ив. Цит. съч., с. 476.

III. САКРАЛНО ПРОСТРАНСТВО ОТ ЗАПАДНИТЕ РОДОПИ И ПИРИН

Тази част от настоящата монография е посветена на културно-историческия анализ на постигнатите резултати от комплексната научна експедиция “Тракийски светилища от Западните Родопи и Пирин”. Резултати, в повечето от случаите забележителни с античните следи, регистрирани едновременно и по археологически, и по етноложки път, свидетелство за здрав континюитет между културите, цъфтели в този регион на Балканите, известен от античните писмени паметници като исконна територия на тракийските беси.

1. Сакрална територия и културноисторическа приемственост

Комплексният характер на проучванията позволи още в началото им да попаднем на една особено интересна и показателна картина от сакралното пространство в Западните Родопи. При проучването на четирите черковища в района на с. Ковачевица – Св. Георги, Св. Илия /обр. 1/, Св. Костадин /обр. 2/ и Св. Дух бяха регистрирани в тяхната територия древнотракийски цистови некрополи. Пред нас е една забележителна повтаряемост на култова приемственост, тъй като, както е известно, тракийските некрополи са също специфична сакрална територия. Особено внимание в този ред на мисли представляват и следите от антична сграда в района на черковището Св. Илия, разположено на висок хълм, източно от селото. Освен позицията “горе” и множеството езически черти, оцелели от индоевропейския Бог на бурята в образа на този християнски светец¹, следите от езическата древност личат и в една легенда, разказвана за тази местност: В старо време,

всяка година на Илинден дохождал от планината елен, да се стори сам тук жертва на Бога. Една година хората не го изчакали да си почине, а веднага го заклали. От тогава вече той престанал да идва. Тази народна легенда, широко разпространена в южните предели от етническата територия на българите, допълнително фиксира сакралността на мястото. Нейният тракийски произход, отвеждащ ни като архетип към легендата за хероона на цар Рез в Родопска планина, на който дивите животни идвали сами да се сторят курбан² за сетен път потвърждава отбелязаната по археологически път уникална култова приемственост, но вече чрез артефакти оцелели в българската народна вяра.

Аналогична картина на култова приемственост би могла да се види и в черковището Св. Дух край с. Ковачевица, разположено в съвременното селско гробище, където са се провеждали общоселските събори, придружени накрая с веселби и народни борби. Факт, който с успех може да се сравни със сведенията на античните автори³ за погребалните игри у траките.

Накрая бихме желали да обърнем внимание върху обряда “Пеперуда за дъжд”, организиран с цел магическо предизвикване на плодородието, при който религиозното шествие обикаля кръгово селото, преминавайки през всички селски черковища, представляващи на практика древни хероони. Тази традиционна народна култова практика по изумителен начин напомня обредно-култовите обиколки на хетските⁴ и тракийските царе – жреци⁵ през сакралните територии на собствените им държави, правени със същата цел, да поддържат и продуцират плодородието.

2. Скалните арки

В случая за нас пряк интерес представлява скалният феномен “Цареви порти”⁶ край с. Ковачевица /обр.3/. Представлява естествена скална арка – малък скален мост, отворът на който е ориентиран на североизток. Самата арка от югозапад е с вид на трапец, разширяващ се при основата /обр. 4/. В дълбочина, навътре в скалата, се образува малко помещение, напomniaщо проходна пещера, грубо оформено отгоре като свод, половината сега рухнал. В центъра на въпросното помещение е разположен голям каменен блок – вероятен жертвеник, лежащ в културен пласт.

Най-вероятно става дума за култово съоръжение, посветено на изгряващото слънце, чиито лъчи проникват в арката и попадат на площадката, върху която има следи от култово-ритуални практики.

Ако си позволим по-задълбочен анализ на този природен код на свещеното пространство ще трябва да отбележим, че въпросната арка се намира почти на върха на хребета, т. е. на върха на свещената планина, където според индоевропейските представи живее слънцето Суря. От тук то започва да обикаля света, излизайки през една огромна порта – представа, съхранена в множество митологични традиции, включително и в българската народна вяра⁷. В такъв аспект сме склонни да мислим, че става дума за скален храм на слънцето, идентифицирано с мъжкото божество в древна Тракия, с което се слива в края на самоусвършенствуването си тракийския орфически цар. В потвърждение на една такава хипотеза се явява локализираната в най-високата част на хребета тракийска могила /обр.5/, както и руините от сграда /обр.6/, може би хероон, разположени южно от могилата.

Ако приемем, че става дума действително за погребално съоръжение, то погребаният тракийски аристократ, едновременно се намира на върха на космическата планина /на върха на скалистия хребет /и в същото време в подножието на могилата, т.е. придобил е едновременно и соларни и хтонични черти след и чрез смъртта, повторил е чертите – или иначе казано – слял се е с тракийския Дионис.

Интерес за изясняването на функционалната характеристика на светилището представлява един паралел на куполовидното пещерно помещение, разположено в дебелината на скалната арка – “Цареви порти” с култовите паметници у древните хети и по-точно – с така наречената “Хеста” – тълкувана от изследвачите като порта и привратно помещение към нея – светая светих на храма⁸. От тук след като бъдат извършени определени култово-обредни практики, започвали всички ритуални обиколки на хетския цар по неговата територия на колесница, на практика повтаряйки хода на слънцето, което, излизайки от свещената порта, тръгва по небосвода⁹.

Забележително е и наличието на дълбока пещера в подножието на скалната арка – “Цареви порти”. В нея също се установи наличието на фрагментирана тракийска керамика – възможни следи от култови практики. Вероятно тя ще трябва да се свърже с хтоничните черти и функции на сина на Великата богиня – едновременно ураничен и слънчев бог, Бог на бурята и сезонно, умиращо и възраждащо се божество на плодородието, оттеглящо се под земята, чрез което обикновено с езика на мита се описвала зимата.

Интерес в нашия случай заслужава архео-астрономическото наблюдение, че посоката на арката фиксира на хоризонта пролетните изгреви на слънцето. В такъв аспект заслужава внимание изказаното в литературата мнение, че

Аналогията с връщането в утробата на майката-земя, влизането в съпричастност със свещения брак между слънцето и земята, осъществяван на свят ден, за да се продуцира по магически път новото раждане, е очевидна. Разбира се, тук идеята за свещения брак е съхранена в силно профанизиран вид, при това най-вече във връзка с традиционните магически здравоносни практики.

3. “Следите” върху мегалитните жертвеници

Сакралното пространство при скалните феномени обикновено е маркирано чрез “следите” на митологични персонажи. Върху скалните жертвеници най-често се наблюдават кръгли вдълбавания, “тълкувани” в българските фолклорни легенди¹⁴ като следи от коня или кучето на Крали Марко. Това са най-често срещаните изкуствени скални ями в изследваната от нас територия. Наблюдават се при скалните светилища от Кози камък, Каялийски скали /обр.9/, /обр.10/, Кара таш, Кара кая, Попминчин камък, Маркова скала и др.

Успоредно с тях обаче се наблюдават и по-прецизно изработени “следи”, напомнящи точно конски копита, “отличили се” в скалата в изначалното митологично време, човешки стъпки, други части от тялото, битови предмети и по – рядко частично скулптирани цели части от митологични образи, показани сякаш “излизащи” от скалата, каквито наблюдаваме в мегалитните светилища от Кара кая и Маркова скала.

Специално внимание в това отношение заслужава Маркова скала край с. Долен, Гоце Делчевско¹⁵ /обр.11/. Паметникът представлява огромна скала, добре огладена отгоре, където са оформени изкуствено множество вдлъбнатини. В най-високата част се намира “копанята” на

Крали Марко – значителна по големина и дълбочина яма в скалата, с триъгълна форма. В най-ниската част личат множество копитообразни, изкуствено изработени “следи” върху камъка, останки според легендата от копитата на коня на героя /обр. 12/. Легендата сочи и синджира на кучето му, който се отличил върху камъка. В южната част на площадката, се наблюдава дълга около 60 см следа от “крака”, “ходилото” на Крали Марко /обр. 13/.

Забележителна тук е обширната пещерна ниша, отворена на южната стена на скалата, която намира своя паралел в нишата на Маркова скала под Царев връх в Рила, в нишата от Марков камък при Широки дол, Самоковско, сочена от легендата като дом на героя, както и с многобройните представи, фиксирани в легендарния епос, че Крали Марко е жив, но се е оттеглил, скрил се е в една пещера.

Ако реконструираме образа на героя по “следите”, които е “оставил” върху камъка, ние отново ще видим един великан – наследник на езическите божества от източен тип, стъпил върху символа на космическата планина – скалата. Нещо повече. Героят в нашия случай е огромен конник, следван от своето куче.

Описанията от легендите и “следите” върху камъните – жертвеници ни представят един божествено едър фолклорен герой, аналогичен на грамадния конник от оброчните плочки на хероса, датиращи от трако-римската епоха. Там Хероса по типичен източен образец е показан като хиперболизиран конник, обикновено връщащ се от лов, понякога следван от куче и приближаващ се към жертвеник – светилище. Всички останали персонажи в оброчните плочки обикновено са показани твърде дребни¹⁶.

Тук не мога да не посоча един неанализиран от изследвачите до сега факт. Всъщност чрез знаците-символи

върху изследвания мегалитен жертвеник, а вероятно и в множество още аналогични случаи, е изобразявано и внушавано онова, което откриваме като изобразителен код от каменните оброчни плочки на хероса.

Нещо повече, ако се доверим на датировките на въпросните мегалитни тракийски светилища бихме могли да допуснем, че тази представа е твърде архаична, от края на късно-бронзовата и ранножелязната епоха. Преживяла е класиката и елинизма, когато образите на тракийския конник се появяват в официалното изобразително изкуство под елинско влияние и е доживяла през трако-римската епоха до късната античност. “Модата”, родена под елинско влияние, да се изобразява конникът върху паметниците на торевтиката и монументалното изкуство на траките идва и си отива. “Модата”, родена под гръко-римско влияние да се изобразява Хероса върху каменни оброчни плочки и върху надгробни релефи, също идва и си отива, превръщайки се единствено в материален артефакт, днес вече обект на археологическата наука.

Показателно е според нас, че в българската народна вяра оцелява под някаква форма точно най-архаичната представа за конника-херой, свързана с древнотракийските мегалитни светилища. Тук не мога да не се позова на една блестящо потвърдена и от тези факти теза на Иван Венедиков: Колкото по архаична и консервативна, развиваща се бавно във времето, като древноизточните, е една митологична представа, толкова тя има по-дълъг живот.

Особено показателна в този ред на мисли е горната граница на изследвания от нас паметник – 7 век. сл. Хр¹⁷.

За задържането на спомена за конника-герой около скалните жертвеници има още една, далеч по-профанна, но не по-малко важна причина. Скалните светилища за разлика от архитектурните свещени места на Хероса в равнинните селски

райони през трако-римската и през раннохристиянската епоха били трудно унищожими. Това е в сила за тях и като архитектура – оформени често в трудно достъпни места, върху масивни скали, и особено като образ, който днес вероятно бихме нарекли “виртуален”, пазен единствено в народната вяра и закрепен чрез посочените от нас символи върху вечността на скалата. Вероятно точно тази е причината те да се окажат много поустойчиви на настъплението на новата вяра – християнството.

Такава според нас е основата на механизма, по който духовността на ранносредновековна България е наследила от античността образа на един божествен митологичен персонаж, конника-херой, стопан, закрилник и лечител, върху който образ новодошлите господари на полуострова – прабългари и славяни – продължили да трупат черта от своя божествен пантеон.

Специално внимание за изясняването функциите на скалните ями от жертвениците заслужават съхранените и до днес здравоносни обредно-магически действия от Маркова скала при с. Долен. В северозападната част на това мегалитно тракийско светилище са разположени множество правилни кръгли ями, вдълбани в скалата. Повечето от тях бяха пълни с вода по време на проучването ни, след изобилните летни дъждове. В една от тях се наблюдаваха поставени във водата съвременни жълти монети и конци от дрехи /обр.14/. Материални следи от традиционна народна здравоносна практика за лекуване на брадавици. Обредно-магическа действия, изпълнявани тук, върху площадката на тракийския жертвеник буквално до наши дни!

Болният, който има брадавици по ръцете, сяда в специално издълбан за целта “стол” – с лице на изток, като ямата с дъждовната вода остава зад гърба му. Без да се обръща назад той си измива ръцете, покрити с брадавици. След това

пуска монета и оставя конец от дрехата си. Вярва се, че така брадавиците изчезват и човекът оздравява.

Точно срещу “стола” на болния в скалата е оформено значително по-голямо седалище. Легендата разказва, че това е мястото, където е седял Крали Марко, с лице на запад.

Ако си позволим една своеобразна “виртуална” реконструкция ще установим, че лечебната култово-обредна практика се извършва пред лицето на Крали Марко.

Заслужава внимание и забраната, болният да не се обръща назад, за да не се развали магията на обреда. Тя има своя културно-исторически аналог в легендата за Орфей и Евредика, където това, според древния мит се е случило.

Ако се доверим на информацията, съхранена от обичайната народна лечебна практика при този мегалитен тракийски жертвеник, то една от възможните функции на скалните “следи” е събирането на дъждовна вода, мислена в нашия случай за лековита. Една възможна генеалогия на тази народна представа може да се търси в митологичните представи на индоевропейците, че тя е събрана от дъжда, изпращан Бога на бурята, с който той опложда земята. Една от най-ранните форми на свещен брак, поради което той се явява и бог на плодородието¹⁸.

Връзката между водата, камъка-жертвеник и плодородието добре личи и в една култово-магическа практика, засвидетелствувана на територията на република Македония. Танас Вражиновски съобщава за камъни, свързани с преданията за Крали Марко, за които се вярва, че могат да предизвикат дъжд. Пред такива камъни се извършвали в присъствието на свещеник обреди в сушави дни, като при ритуала култовите камъни са пръскани с вода. В случай че завали, вярва се, че е дело на камъка.

Не мога да не отбележа очевидния паралел на тази култова практика, свързана с вода – без съмнение имитативна магия – и обичая пеперуда, при който окичената със зеленина пеперуда обредно се облива с вода, за да се предизвика дъжд и респективно избуяване на зеленината. Имитативна магия, която трябва да предизвика дъжд, който пък ще оплоди Великата богиня – майка, символизирана от скалата, като символ на космическата планина и нейната семантична съизмеримост – растителната ѝ хипостаза – тук представена във фолклорния ѝ вариант, покритата със зеленина пеперуда¹⁹.

Специално място при анализа на “следите” от мегалитните тракийски светилища от Дъбраш заслужава Каракая. На първо място доминиращата ѝ скална пирамида над околните “меки” родопски върхове представлява един типичен естествен, природен код на космическата планина и по-точно на нейната най – сакрална, небесна част /обр.15/. Забележителни са също огромните “следи” от конски стъпки, изкуствено издълбани на върха ѝ, които също открихме пълни със дъждовна вода /обр.16/, както и правоъгълния скален жертвеник, издълбан в съседство с тях /обр.17/. Наличието на архитектурна сакрална площадка, прилепена от север в подножието на пирамидата, свидетелствува за двустъпалността на тази най-висока част на светилището, факт, известен ни и от други тракийски култови паметници. Наличието на скулптиран фрагмент от огромна конска челюст /обр.18/ на едно още по-ниско ниво, в посока запад, с жертвеник за възлияния в скалата, свидетелствува вече за това, че това светилище е многостъпално. Нещо повече, че на това трето ниво, отгоре надолу, най-вероятно е почитан конят като свещено животно, неделима част от конното божество на древните траки. Хубав паралел в това отношение откриваме в тракийското светилище

от връх Чучул в Централния Балкан, където отново на по-ниското ниво в обредно огнище беше открита конска юзда²⁰.

Многостъпалността на това светилище се потвърждава допълнително и от наличието на поне още две по-ниски нива, в посока запад, по продължението на рида. На следващото, четвърто, по – ниско ниво се натъкнахме на естествена скала, с форма на предната част – нос на каменна ладия /обр.19/, насочена в посока запад, към залеза на слънцето. Върху нея, издълбан в скалата, също беше регистриран кръгъл жертвеник за възлияния /обр.20/. Би могло да се мисли, че става дума за един природен код на слънчевата ладия, насочена към страната на залеза и смъртта, през която трябва да премине тракийският династ, за да получи божественото безсмъртие. Паметникът намира и чудесен културно-исторически паралел в слънчевата ладия от ортостатите, открити край Разлог, разположен в съседство на северозапад от изследвания паметник.

На следващото – пето и най-ниско ниво от това светилище, бяха регистрирани множество малки изкуствени кръгли дупки в скалите.

Всичко това ни кара да мислим, че става дума за значителен древнотракийски мегалитен култов паметник с поне пет нива на сакралност, издигащи се във височина от изток на запад и със забележително голяма площ, караща ни да предполагаме наличие на сакрална територия.

Една такава хипотеза се потвърждава и от регистрираното в югозападното подножие на Каракая, на брега на река Вищерица мегалитно светилище, средоточието на което представлява огромен скален къс с форма на риба /обр.21/. По гърбът му, както и по съседните скални късове /обр.22/ също се наблюдават плитки изкуствени скални ями. Пряката визуална връзка, която съществува от “гърба” на огромната каменна “риба” със скалната пирамида на Кара кая, стърчаща над

върховете на борове, ни кара да мислим, че и този мегалитен жертвеник е част от сакралната територия, свързана с Каракая²¹.

Ако се съди по формата и символите, нанесени допълнително в древността по сакрализираните скали, би могло да се мисли, че многостъпалното светилище на върха е свързано със соларната природа на тракийското мъжко божество, а светилището на брега на р. Вищерица – с неговата хтонична природа. И двете обаче трябва да се мислят като част от една обща сакрална територия.

4. Сакрална територия на върха на Пирин

Към аналогична, но огромна като площ сакрална територия ни отведе легендата “Пиринския змей остава в Папазгьол”, записана и публикувана от Костадин Динчев:²²

“Едно време в село Пирин имало някоя хубава мома – Росица. Залюбил я един змей. Любил я доста време. На Великден, на ден Гергьовден, когато тя била напред на хорото, хубави песни пеела, дошъл змеят. Замъглил, заросил. Дваж гръмнал, треснал. Дигнал Росица и я откарал на Змейова скала. Търсили я майка ѝ, татко ѝ – не могли да я намерят. Едно овчарче открило, че било на Змейова скала. Казали на бащата – там и там е твоята щерка, ако можеш, иди да я вземеш. Ама бащата не може да иде. В това време змеят бил заедно с невестичката си. Казал ѝ:

-Хайде да излезем отвънка пред скалата, да седим на слънце и да ме попоциш...

Излезли отвън на слънце, той легнал на нейния скут. Тя почнала да го гали по косата. Той ѝ казал:

-Ти, като се яви някаква мъгла на Беласица планина, да ме събудиш да стана, че имам борба с Беласицкия змей...

Като заспал, мъгла се задала откъм Беласица и покрила цялото небе. Тя не смеела да го събуди, взела да плаче и паднали една две сълзи на лицето му. Той се събудил и казал:

-Ах, първо либе, що направи ти с мене. Докато да влезе да взема боздугана, ще мине време...

Започнали борба. Борили се, що се борили, паднал пиринският змей. Останала вдовица. Бременна била на пет-шест месеца.

Един ден минал някакъв овчар. Рекла му:

-Кажи на моя татко два дни скали да прави, да дойде да ме извади от тука, защото самичка не мога да живея.

И отишел. Направили стълба. Баща ѝ я извадил от там. Откарали я в бащиния ѝ дом. Добило се детето. Колко било, на три-четири години, детето започнало да помага на дядо си. Дядото му казва:

-Недей, чедо, ти си малък, не идвай с мене, аз сам ще ходя...

-Не, дядо, с тебе ще идвам.

И няма как. Нали било робство, турско робство, нямало наблизко пазар, та ходели чак в Драма, в Кавала. Като станало детето на 3-4 години, казало на дядо му:

-Дядо, ти ще ми купиш като ходиш на пазар, три топки лой. На мене ми трябват.

-Защо ти са, чедо?

-Трябват ми дядо.

-Не можеш ли да ми кажеш защо?

-Няма да ти кажа сега, друг път ще ти кажа.

И дядото изпълнил желанието на детето. И като тръгнал да отиде в Сяр, докарал му три топки лой.

-Хайде сега, дядо - вика, като тръгнеш нагоре за дърва, ще отидем на Папазгьол, там да ме откараш.

Дядото се съгласил да не разсипе хатъра на внучето, откарал го на Папазгьол. Казал му:

-Дядо ти ще седиш тука под големия бор, аз ще вляза в езерото.

Дядото застанал на едно полуостровче /знам го къде е, ходила съм там/, а детето влезнало в гьола и му казало:

-Дядо, ти – вика – ще ми пуцаш тука по една топка лой, кога видиш някой син пламък. Втори път, като се дигне бял пламък, ще пуснеш втората топка. Като се дигне червен пламък, ще пуснеш третата топка. Така направил дядото. Като влезнало детето в гьола, дигнал се бял пламък, пуснал едната топка, след това се дигнал червен – пуснал втората. Като се дигнал син пламък, пуснал третата топка...

И детето излязло от езерото с дроб в ръка.

-Дядо дръж този дроб, аз ще отида да събера дърва, да го изпечем, да се наям едно хубаво и ще се разделим. Аз вече съм тука в тоя Попов вир. А ти ще си идеш...

Дядото започнал да се вайка:

-Ти си малък, чедо не се бори със змеевите, змейовете са много силни, много **КРАЛЕВИТИ**.

-Не, не може... Докато донеса от съчките, ти няма да ядеш от тоя дроб.

-Как да ям, суров дроб мога ли да ям?

Добре, ама, докато събере съчки, дядото го заболяло ръката, която държала дроба, преместил го в другата и ближнал. Като идва, детето, казва:

-Дядо, ти си ял от този дроб.

-Не съм, чедо.

-Ял си, познавам. Я побутни тоя бор, да видим можеш ли да го бутнеш.

Допрел ръката дядото, паднал борът...

-А сега, дядо, шюни тука.

Плюнал дядото на неговата длан, момчето ближноло.
Казал му:

-А сега земи, дигни този бор.

Не може да го помръдне.

-Айде, дядо, сега довиждане.

Земал дроба. Дигнал бора на същото място и отишел в Папазгьол. Там останал. И до ден днешен си е там.”

На първо място легендата представлява интерес заради възможността за една особено важна за нас реконструкция – всяка планина /в случая Пирин и Беласица – б.а./ си има змей – сайбия и покровител, воюващ със змейовете от съседните планини. Би могло да се предположи, че те са фолклорните наследници на божества на съседни тракийски племена²³.

Забележително е и местоживелището на змея – едновременно и на скалистия връх в Пирин, и под водата на Поповото езеро, където той е сайбия, стопанин. Една картина, която семантично е съизмерима с пещерата на змея, на върха на скалата /планината/. Така пред нас се оформя двойствената характеристика на дома на това митологично същество – наследник на най-древния, зооморфен образ на мъжкото божество в Тракия и отговарящ на неговата двойствена хтонична и соларна природа²⁴.

Специален интерес за нас представлява и едно употребено за змейовете в легендата прозвище – “кравевити”, както и оръжието на стария пирински змей – боздугана, съчетани с антропоморфния образ на змея. Всички тези детайли ни отвеждат към образа на един друг митологичен герой – Крали Марко. Герой, в чиито образ съответно пък се откриват змеинни черти²⁵. Тази аналогия се засилва още повече от топонимичните названия на върхове, обграждащи от запад и север Поповото езеро: Кравев двор, Момин двор. Топоними, които имат своите аналози в Крали Марковия легендарен епос

Специално внимание заслужава оръжието на пиринския змей – боздуган, което най-рано в Източното Средиземноморие виждаме в ръцете на хетския бог на бурята, представен като змееборец, в битката му с антагониста – змеят Иллуянка²⁶. В тази връзка заслужава внимание и фактът, че за победата на младия пирински змей му помага смъртен човек. Факт, който като архетип ни отвежда отново към основния хетски двуборчески мит. Богът на бурята си връща отнетите от змея Илуянка очи и постига окончателната победа с помощта на смъртния Хупасия. В тази връзка е забележително и едно записано от Разлог вярване, че там, където се бият змейове, падат не само стрели, но и змейови очи.

Забележително е това дъговидно разполагане на одухотворените от мита скалисти върхове около циркуса на Поповото езеро /обр. 23/, в центъра на който е то самото /обр. 24/. В тази кръгово затворена територия, една от най-високите в Пирин, се влиза сякаш специално през една “желязна”, две “кравели” и една “момина” порта, което подсказва за спомен – артефакт от сакрално защитена територия, чиито стопан живее на дъното на Поповото езеро. Той е господарят на планината, синът на Пиринския змей.

Още по – интересна в този ред на мисли е една другалегенда за Поповото езеро:

“Знаеш ли, че водата на Папазгьол е стопанита. Нищо живо не вирее... Едно лято ето какво се случи: Лежахме с овцете на полянката до езерото. Посред нощ разбляха се овцете и току се замяха в езерото. Викнах на овчарите, че овцете се издавиха в езерото. И гледаме, един голям черен овен с вити рогове ги води напред. Чудно. Повикахме и овцете се върнаха. Черният овен се гмурна във водата и се изгуби – не се показва вече. И други овчари са го виждали да им мами овцете. Папазгьол е още стопанит.

Дете бях, преди Севастополската война – от Солун, Драма, Сер, Кавала, дори от Цариград идваха бегове да колят курбан под Полежан – Мангър тепе. Още не е поникнала трева тук. Дай ми сега нозе, да те заведа, че да видиш огницата. Аз с мулета съм ги карал. Казваха, че бащите и дядовците им също са идвали тук на поклонение и ставали хаджии.

Лоши духове живеели в езерото – излизали и завличали хората в него. Овчарите и сега още ги е страх да приближат до брега на езерото”²⁷.

Преданието е открито в архива на П. Делирадев. Записано е от Коста Делийорданов от дядо Митьо – 80 годишен овчар. След текста е прибавено: “Към 1899 година немски географ посетил Папазгьол и със сал отишъл до островчето. Овчарите, които го наблюдавали с трепет, очаквали, че ще потъне, ще бъде въвличен от лошите духове във водата. Понеже се завърнал здрав и читав, нарекли го “Магесник” и не му дали хляб...”

Тук стопанът на езерото е представен като черен овен. Митологичен образ, който може да се свърже със соларните функции на мъжкото божество в Тракия, в образа на овена и с хтоничните му функции, като се вземе предвид черния му цвят и подводното му жилище. Не мога да не отбележа, че овенът е свещено животно – символ на Зевс-Сабазий, както и на Дионис, в ролята му на оплодител. С овена е свързан и Хермес, сочен от Херодот като върховно и царско божество в древна Тракия.

Забележителни в този ред на мисли са и двата образа на овни-единият черен, а другият червен, открити на територията на съвременния град Г. Делчев, датиращи от I хил. пр. Хр. и съхранявани днес в местния исторически музей. Факти, подсказващи, че култа към митологизирания образ на овена, при това в хтоничен и соларен вариант е засвидетелствуван за региона и по археологически път.

Най-интригуващо обаче, е съобщението за мащабните култово-обредни практики, в най-високата част на планината, при това практикувани тук от население идващо от цялото крайбрежие на Беломорска Тракия. Най-забележителното от всичко е сведението, че бащите и дядовците на беговете от Беломорието и Цариград също идвали на поклонение тук и ставали "хаджии".

Всичко казано до сега ми дава основание да предположа, че тук трябва да се локализира изключително голям по мащабите си религиозен езически център в древна Тракия, съизмерим само с един известен ни до сега като културно-исторически наслоения в духовния живот от българските земи – този, свързан с текето Демир Баба, край с. Свещари, Разградско²⁸.

В двата варианта на легендата за Поповото езеро на първо място бих обърнал внимание на образа на стопана. Той ни се представя ту като змей, ту като овен. Тук внимание заслужават паралелите с изображението на змей, с глава на рогат овен и опашка, завършваща със змийска глава²⁹. Образ, който, от една страна, напомня за рогатата змия Дионис – Загрей, а от друга – за свещеното обредно животно – овена, изобразено при култовата сцена от шлема от Коцофени. Накрая като цяло трябва отново да се отбележи, че този митологичен образ има едновременно както соларни, така и хтонични черти, което като архетип без съмнение ни отвежда към тракийския Дионис.

В легендата от с. Пирин виждаме змея и в антропоморфен вариант. Той е малко дете, плод на любовта между селска девойка и Пиринския змей. Иначе казано, той е младият "бог", който наследява властта в Пирин, след смъртта на баща си. Мотив, който отново като архетип ни отвежда към

идея от мистериалната легенда за младия Дионис-Загрей /рогатата змия/, на който е предопределено да наследя Зевс³⁰.

Специален интерес във връзка с функциите на стопана на Поповото езеро представляват група легенди, публикувани от П. Делирадев за 10 от Рупалишките езера в Рила³¹. Едно от тях било плавило за овцете, но било стопанито, имало свой сайбия – полу-човек, полу-риба. Образ, който напълно отговаря семантично на зооморфната хипостаза на змея от Поповото езеро. Показателно за нас тук е вярването, че “преди да се вкара стадото в езерото, трябвало да се поднесе дар на стопана: хляб, сол и една пара. Иначе той не позволявал неговото бистро езеро да служи за къпалня на овцете”.

Младият овчар Манчо обаче не почел стопана с жертва, в резултат на което в езерото потънало цялото му стадо и той самият с него. Фолклорната легенда – артефакт от древния мит е закрепена на терена допълнително и чрез името на съседния връх “Манчо”, кръстен на потъналия овчар.

На първо място тук внимание заслужават следите от култови практики – жертвите принасяни на стопана на езерото. Специален интерес заслужава принасянето на “пара” като дар. Факт, който откриваме засвидетелствуван по археологически път в множество тракийски светилища³², особено от ранноелинистическата епоха, наметне. За нас в случая обаче той е особено важен за обяснението на топонима “Мангър тепе” /в превод “Монетен връх” б.а./, при Поповото езеро, за който вече ни е известно, че в подножието му са извършвани забележителни култови практики, които вероятно в древността са включвали и дар на монети³³.

Специално внимание за нас представлява легендата за произхода на островчето “Попова капа” в Поповото езеро³⁴. В нея се разказва за бог Перун, който живеел по тези места /на Кралев двор – б. а./ и който погубил чрез страшна буря, с вятър

и вода един християнски поп, който с кръст в ръка се опитвал да го изгони. Попът потънал в езерото, поради което го нарекли Попово. Останала да плува само шапката му и се вкаменила. Така се образувало малкото островче “Попова капа”.

Отделим ли следите от късната, учена култура в легендата, ние бихме могли да открием следи от противопоставянето на езическата и християнската религия, което, както ни е известно от писмените източници, за територията на бесите било твърде драматично. Легенда твърде близка по дух до сведенията на раннохристиянския епископ Павлин Нолански за победата на християнската религия в земите на бесите.

В друга група легенди, пак свързани с Поповото езеро, личи повече типологичната връзка с мистериалната легенда. В най-архаичен вариант следи от древния мит личат в легендата, посветена на съседните до Поповото езеро скалисти върхове – Без бог и Дженгал, в която се разказва следното: “Богът на бурите и мълниите Перун имал хубава дъщеря, която живеела в самодивските градини край Попово езеро. В съседния циркус живеел бог Бес, който решил да грабне хубавицата. Брат й, Дженгал, научил за намеренията на бог Бес, събрал злите духове и с тяхна помощ го затрупал с камъни на върха. И днес голямата купчина камъни на връх Без бог, както и вкамененият бог Дженгал олицетворяван от едноименния скален връх напомнят за легендата”³⁵.

Освен върховното божество и неговата дъщеря личи добре и антагониста – бог Бес, както и добрия митологичен персонаж “Дженгал” – също брат на момата, според легендата.

Не може да се избегне и анализа на името на антагониста – Бес. То, от една страна, ни води към аналози в българската народна вяра, към имената на цяла група лоши духове, известни като бяс, бес, бесове. Термин, синоним много често на

антихрист, на антагонист у българите. В същото време в литературата с основание беше обърнато внимание върху връзката му с етнонима беси – най-коравото и непреклонно по отношение на християнството тракийско племе, в чиято територия се намират изследваните от нас топоними³⁶.

Естествено пред нас изниква въпросът как бог Бес от господар се е превърнал в антагонист³⁷. Тази религиозно-митологична метаморфоза може да се обясни, според нас, с драматичното двуборство, разиграло се тук в епохата на късната античност между езичество и християнство. Двуборство, което както вече отбелязахме, личи и в още една от легендите за Поповото езеро. Двуборство, чиито материален израз и окончателна развръзка можем да открием и в масовото строителство на монументални и пищно украсени християнски базилики от двете страни на Пирин планина в и край античния град в Сандански – на Струма и в античния Никополис ад Нестум – на Места.

Ако повярваме на тази реконструкция на събитията в религиозната история на планината то тогава разбираме, че става дума за стария митологичен господар на върха на планината, превърнат в късния вариант на легендата в антагонист – на християнството, т. е в бяс, в антихрист.

Вероятно става дума за същия този езически бог, чиито трон се сочи като “тронът на Перун”, затворен между върховете Кралев двор, Момин двор и Дженгал, на върха на Пирин планина.

В Кралевдворския циркус са разположени трите самодивски езера, които се изтичат чрез къс поток в Поповото езеро. Легендата разказва, че те са наречени така, защото в тях се къпала сестрата на Перун. Край езерата били разположени и самодивските градини, където тя живеела³⁸.

Този топоним – “самодивските градини” е от изключително значение за нас, тъй като би могъл да се свърже с градините на Магда Самовила в Пирин планина, известни ни от песенния фолклор, където живеят билки, с които самовилата съживява убития от стрелите на Вида Баждаркиня, побратим на Крали Марко – Иве³⁹. Песен, която Иван Венедиков и А. Калоянов свързват с култа към Бендида⁴⁰.

Така Пирин израства пред нас като една свещена планина, за която не само се пее в митологичните песни от цялата ни етническа територия, но и чиито връх е сакрализиран от древната езическа тракийска, а вероятно по-късно и от славянската религия и без съмнение би могъл да се определи образно като един своеобразен древнотракийски “Олимп”.

Кръговата форма на Поповия циркус, на Попово езеро и островът в центъра му, оградени от сакрализирани върхове, оприличаването на подстъпите към него на “порти” – като във храм, присъствието на градините, с билките на живота, т.е. на безсмъртието, съсредоточването на множество фолклорни варианти на древната мистериална легенда точно тук, присъствието на топонима Бес – бог, наличието на “стопан”, господар на планината, който е с хтонични и соларни черти и с характеристика на Бог на бурята – гръмовержец, както и на женския му параедър и не на последно място следите от импозантни традиционни култови практики в циркуса, под Мангър тепе, в които присъстват огромни огньове, при които бащите и дедите на беговете от Беломорска Тракия “ставали хаджии” ме карат да мисля, че се касае за свещено място от първостепенно значение.

Проведеното през лятото на 2002 г. теренно археологическо проучване в циркуса на Поповото езеро потвърди съществуването тук на импозантно кръгло древнотракийско светилище. Беше регистриран огромен като

обем пирамидален тракийски жертвеник, разположен на върха на каменен блок, лежащ на североизточния бряг на Поповото езеро /обр.25/. Край него бяха открити изкуствено вдълбани в скалите кръгли ями и такива с форма на човешки стъпки /обр. 26/. В съседство, в ерозираната почва при туристическите пътеки, беше открита фрагментирана тракийска керамика, работена на ръка, с кафяво-черен цвят на глината, лошо изпечена.

Глобално погледнато, налице е сакрална територия, определена от три вписани един в друг кръга: най-външния определен от импозантните скалисти върхове Сиврия, Джено, Кралев двор, Момин двор, Дженгал, Мангър тепе и Без бог. Тази сакрална линия е най-външна и е ритуално маркирана от мястото, където са палени обредните огънове. Втората сакрална кръгова линия се определя от брега на Поповото езеро, ритуално маркирана от описания скален жертвеник. Най-сакралната територия трябва да се очаква в територията на малкия кръгъл каменен остров "Попова капа", което е засвидетелствувано и от народните легенди.

Всичко гореизложено ме кара да мисля, че става дума за прочутото светилище на Дионис Сабазий от земите на бесите, за което Херодот⁴¹ съобщава, че се намира на най-високата планина в Тракия. Пирин е най-високата планина в земите на древните беси, при това е и най-близка до Елада. Едновременно точно тя е възпята във фолклора ни като най-стара и най-"свята", изпълнена с многобройни митологични персонажи с древен езически произход.

Ако повярваме на тази хипотеза ще стане ясно, че светилището е кръгло, но не е архитектурно. То е природен код под открито небе и вероятно за такъв е използван сакрализиращият циркус на Попово езеро на върха на Пирин планина, кръглото Попово езеро, с кръглия каменен остров в центъра му.

БЕЛЕЖКИ

1. А. Калоянов. Български митове. С., 1979, с. 105
2. Ал. Фол, М. Тачева, Д. Попов, В. Иванов. Подбрани извори за историята на българските земи в древността. С., 1980, с. 116 = ИТМ, с. 383
3. Ал. Фол, М. Тачева, Д. Попов, В. Иванов. Цит. съч., с. 79 = ИТМ, с. 23 сл.
4. В. Ардзинба. Ритуали и мифы древней Анатолии. М., 1982, с. 99 – 103
5. Д. Попов. Тракология. С., 2000, с. 175 – 177 с цит. лит.
6. Тракийски светилища от Западните Родопи. Научно-изследователски проект на Факултета по изкуствата при ЮЗУ “Неофит Рилски” – Благоевград, Археологическия институт с музей при БАН и Етнографски музей – Пловдив. Етапи 2001, 2002. Архив.
7. В. Марков. Митологични символи от Класическия Изток, Източното Средиземноморие и Балканите. С., 1997, с. 37 – 63
8. В. Ардзинба. Цит. съч., с. 9 – 18
9. Д. Попов. Цит. съч., с. 175 – 177
10. В. Фол. Мегалитни и скално изсечени паметници в древна Тракия. С., 2000, с. 28
11. Д. Гергова. Обредът на обезсмъртяването в древна Тракия. С., 1996
12. Ал. Фол. Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей. С., 1991
13. Т. Вражиновски. Народна митология на македонците. Ск. – Пр., 1998, т. I, с. 129
14. Е. Теодоров. Български народен героичен епос. С., 1981, с. 35 – 51
15. Тракийски светилища от Западните Родопи. Научно-изследователски проект на Факултета по изкуствата при ЮЗУ

“Неофит Рилски” – Благоевград, Археологическия институт с музей при БАН и Етнографски музей – Пловдив. Етапи 2001, 2002. Архив.

16. G. Kazarov. Thr. Rid. and St. G., *Antiquitiq*, vol. XII, 1938, p. 49 – 63

17. Тракийската култура от Родопите и горните течения на Марица, Места и Струма. См., 1990

18. В. Марков. Следите на Бога. Бл., 2002, с. 78

19. Т. Вражиновски. Цит. съч., с. 109 – 115

20. В. Марков. Цит. съч., с. 113

21. Тракийски светилища от Западните Родопи. Научно-изследователски проект на Факултета по изкуствата при ЮЗУ “Неофит Рилски” – Благоевград, Археологическия институт с музей при БАН и Етнографски музей – Пловдив. Етапи 2001, 2002. Архив.

22. К. Динчев. Юнаци още комити. Легенди и предания. С., 1993, с.10 – 12

23. М. Попко. Митология на Хетска Анатолия. С., 1982, с. 63 – 90

24. Ал. Фол. Тракийският Дионис. Книга втора. Сабазий. С., 1992, с. 280 – 282

25. В. Марков Следите на Бога.,с. 56 – 129

26. М. Попко. Цит. съч., с. 63 – 73. Мифы народов мира., т. II, с.590 – 592

27. Българско народна поезия и проза. С., 1983, т. VII, с. 119 – 120. В тази връзка интерес представлява сведението, че всеки каракачански кехая от тези, движещи се със стадата си между Беломорието и Стара планина, бил длъжен ежегодно да коли овен на върха на Пирин планина. При жертвоприношението вземали участие всички неженени овчари. Информацията дължа на колегата Валентина Пирова, асистент в СУ “Климент Охридски” за което най-сърдечно и благодаря.

28. А. Балканска. Тракийското светилище при Демир Баба теке. С., 1998

29. Изображението е от ръкохватка на каракачанска овчарска гега. Вж: В. Маринов Принос към изучаване произхода, бита и културата на каракачаните в България. С., 1964

30. Ал. Фол. Тракийският Дионис. Книга първа. Загрей., с. 24, 126.

31. П. Делирадев. Рила. Географски очерк. С., 1956, с. 98 – 99

32. M. Domaradzki. Les Lilux de Culte thraces. Helis, S., 1994, III, p. 69 – 108

33. В съвременния вариант на легендата на монети са оприличени плочите, които дрънкат, като се стъпва по тях. Вж: Д. Душков. Пирин. Туристически речник. С., 1972, с. 129

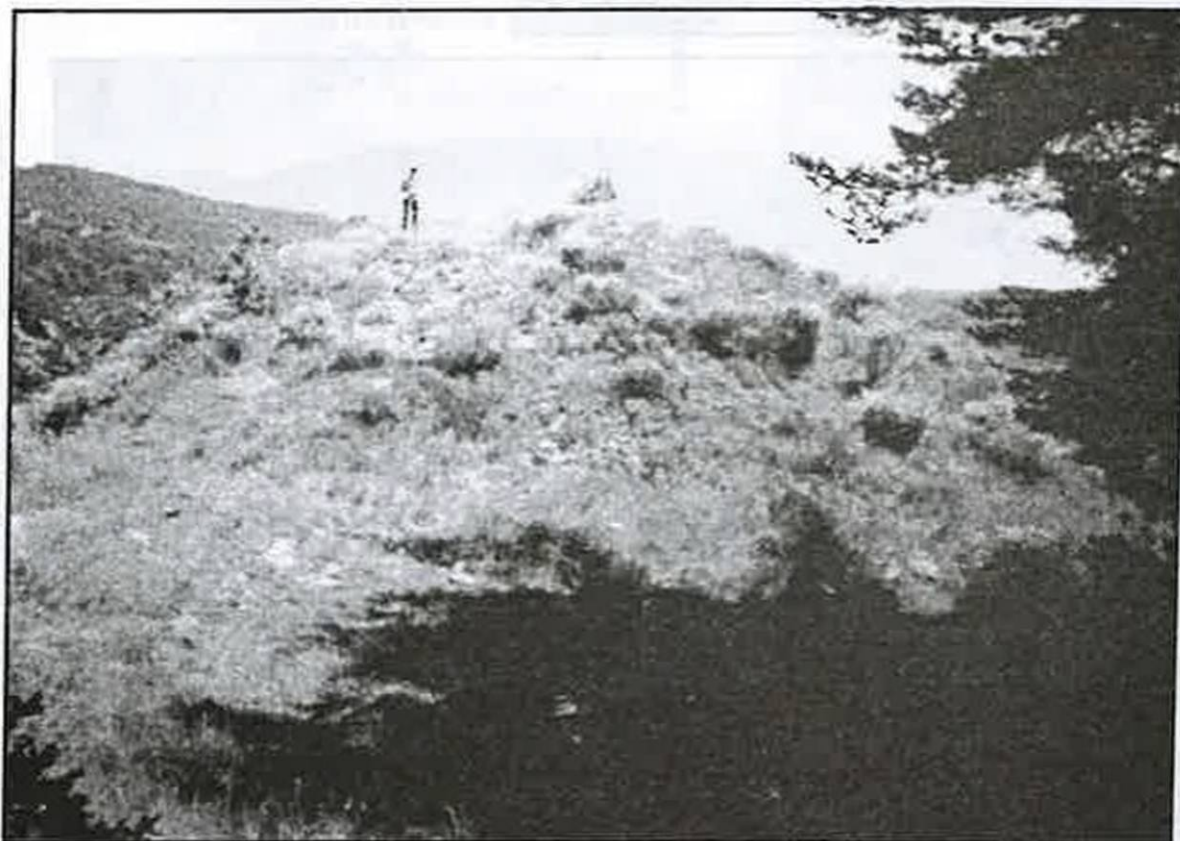
34. Ив. Кюлев. Народни песни от Неврокопско. С., 1977, с. 195.

35. Д. Душков. Цит. съч., с. 29 – 30. Тук специално внимание заслужава олицетворяването на митологичните персонажи от легендата със скалистите върхове около циркуса. Факт, отвеждащ ни като архетип към изоморфността между божество и скала, добре засвидетелствуван в древногръцката и особено в хетската митология, където по чудесен начин се илюстрира и от хетското изобразително изкуство. В тази връзка трябва да се търси и генеалогията на името на най-скалистата ни планина Пирин в античността, кореспондиращо с името на богът – скала и бог на Бурята у хетите – Первата, с едно от прозвищата – нарицания на върховното тракийско мъжко божество – Перкос, Перконис, както и с най-късния вариант на индоевропейския бог на бурята, славянския Перун.

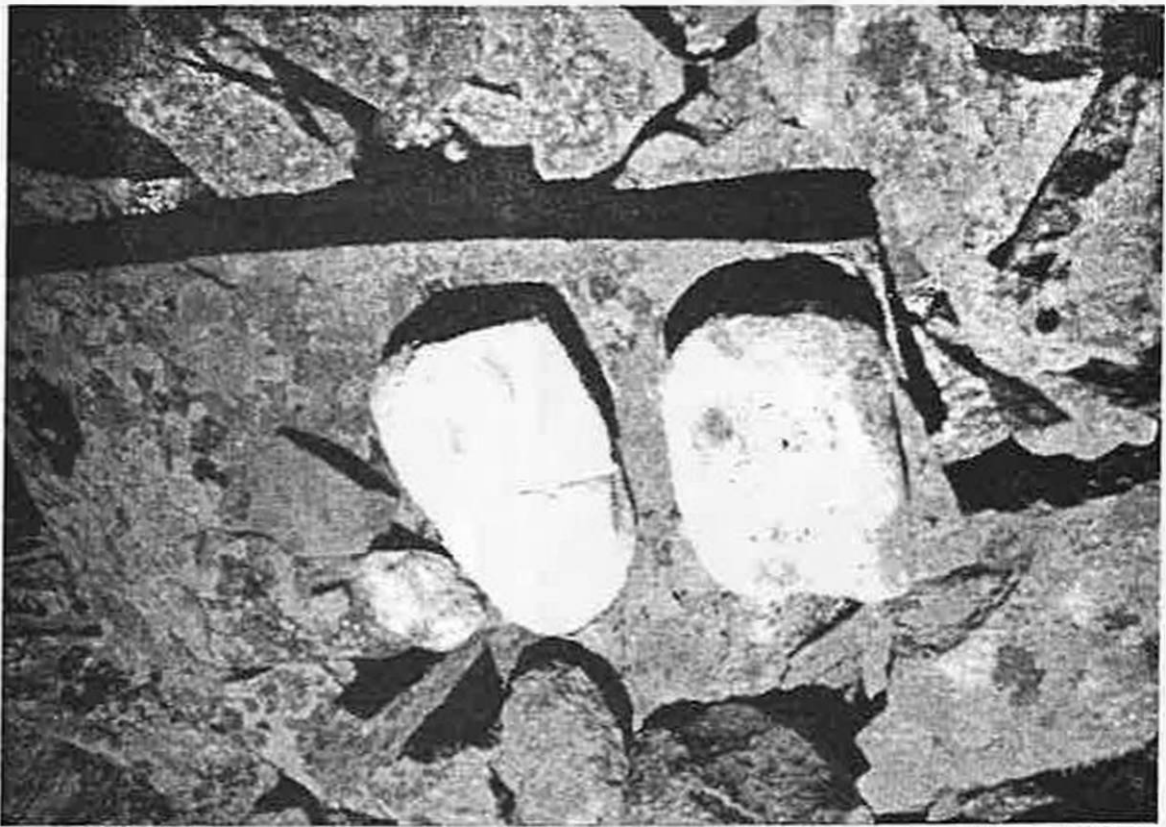
Забележителен в тази легенда е и паралелът с индуистката митология, където Индра, затрупва с камъни водния демон Вритра. Не може да се пропусне и паралелът, че по същия начин постъпва и Херакъл с тракийския речен бог – Стримон, опитал се да отвлече друг символ на богатствата – този път стадата. Митологично събитие, “състояло се” недалеч от изследваната от нас сакрална територия.



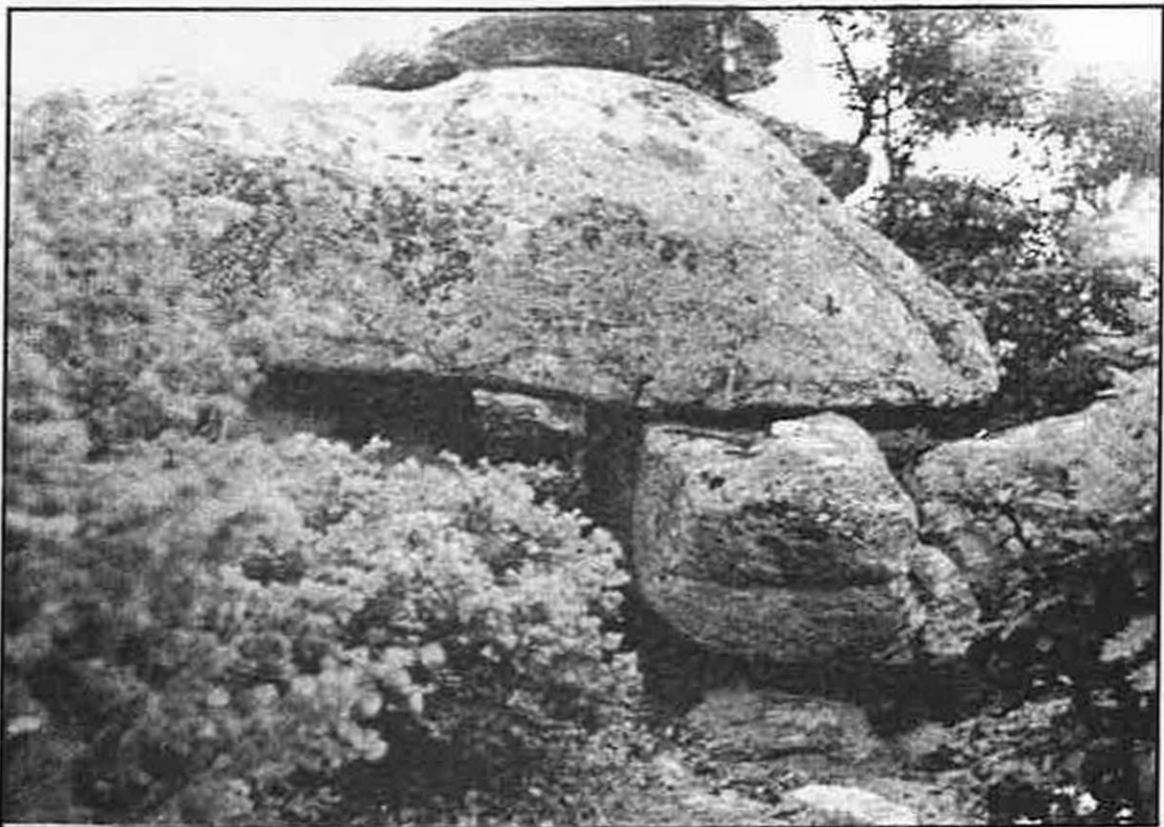
4. Скалната арка от тракийското светилище “Цареви порти”, с. Ковачевица.



5. Могилно струпване на върха на скалното тракийско светилище “Цареви порти, с. Ковачевица.



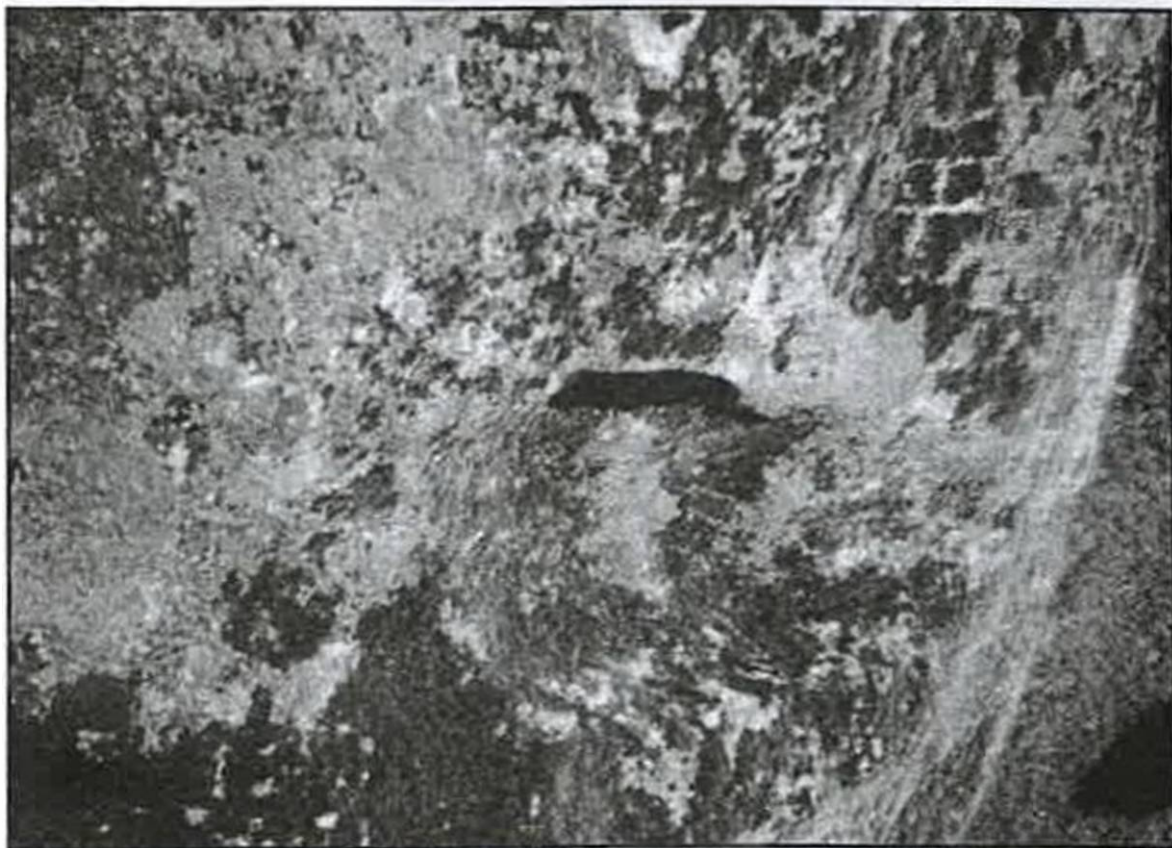
6. Руини от антична сграда, разположена южно от могилното струпване в скалното светилище "Цареви порти", с. Ковачевица.



7. Скална арка от тракийското светилище "Попминчин камък" със следи от съвременни народни лечебни практики, с. Долно Дряново, Гоце Делчевско.

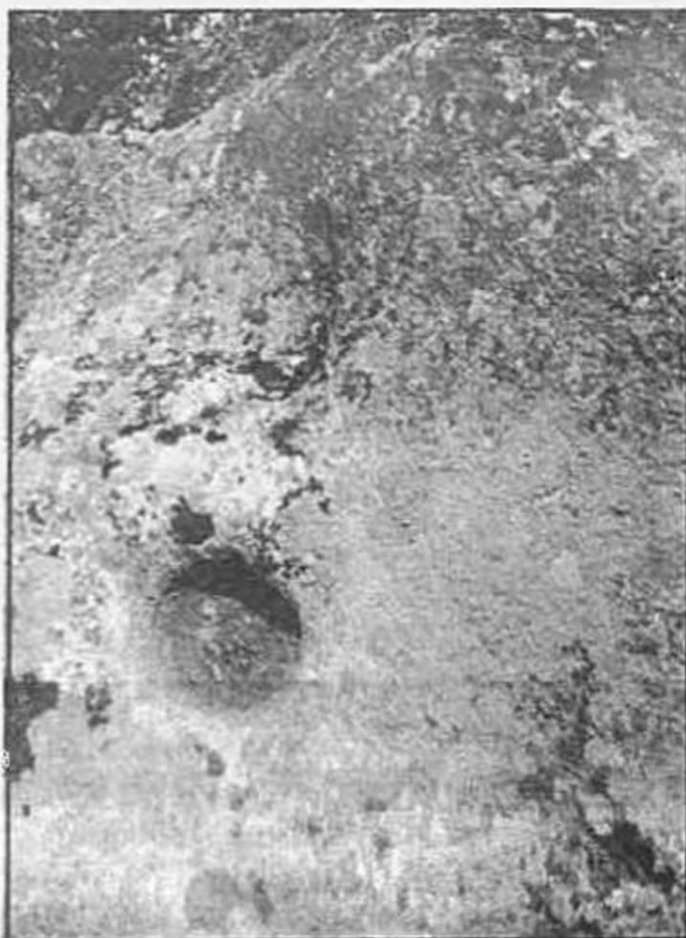


12. "Следи" от копитата на коня на Крали Марко. Скално тракийско светилище "Маркова скала", с. Долен.



13. "Стъпката" на Крали Марко. Скално тракийско светилище "Маркова скала", с. Долен.

14. Култова яма в която местното население лекува брадавици по ръцете. Скално тракийско светилище "Маркова скала", с. Долен.



15. Скално тракийско светилище Кара кая. Общ изглед от запад.



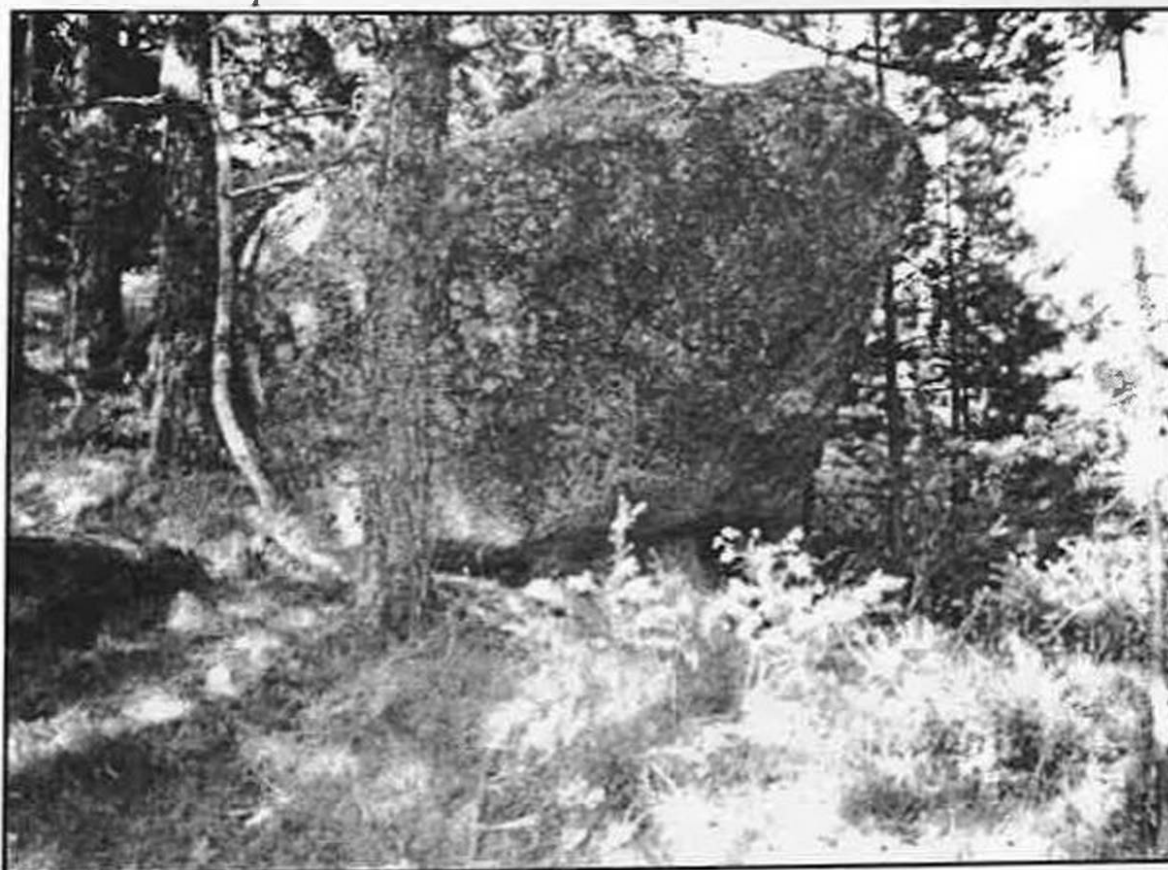
16. “Следа” от огромна конска стъпка на върха от скалното тракийско светилище Кара кая.



17. Правоъгълен жертвеник с канал, “изтичащ” на юг от върха на скалното тракийско светилище Кара кая.



18. Огромна “конска челюст” от скалното тракийско светилище Кара кая.



19. “Каменна ладия” от скалното тракийско светилище Кара кая.



20. Кръгъл жер-
твеник върху "каменната
ладия" от скалното
тракийско светилище
Кара кая.



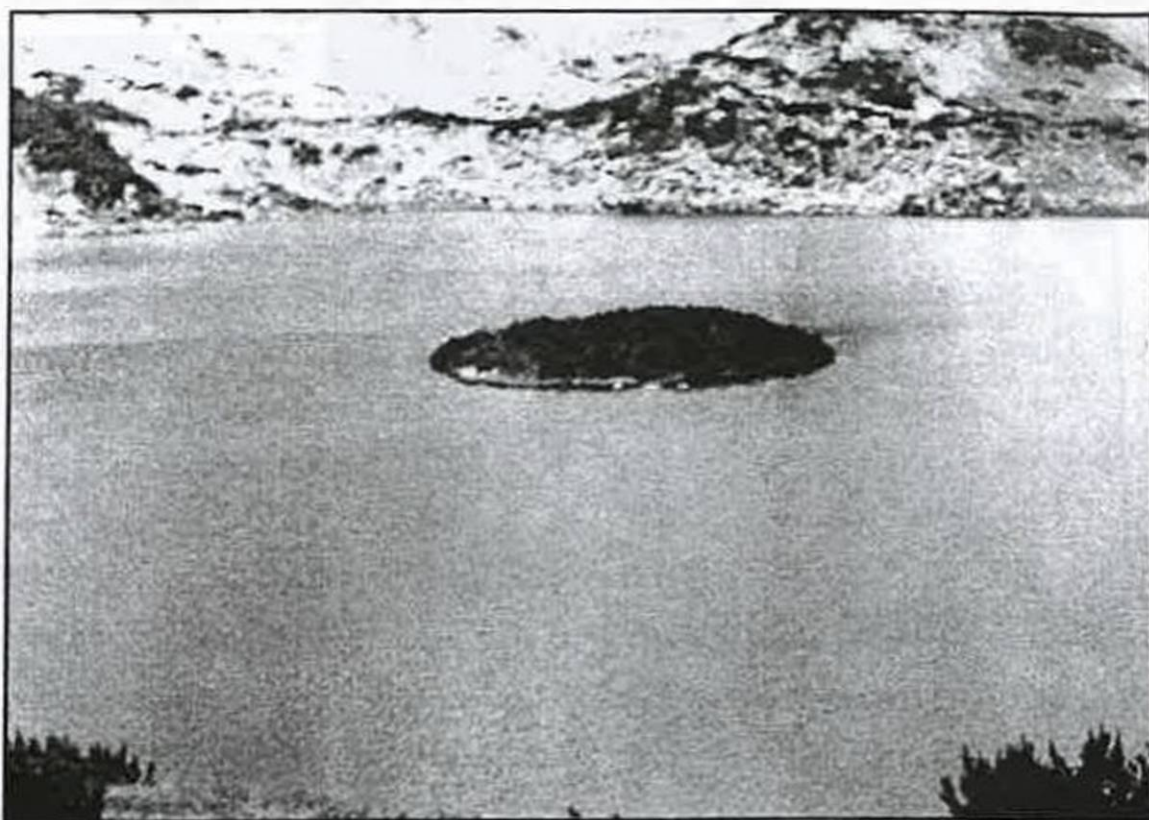
21. Мегалит-
но светилище в
подножието на
Кара кая, при
изворите на р.
Вищерица. Скален
къс с форма на
риба..



22. Мегалитно светилище в подножието на Каракая, при изворите на р. Вищерица. Скални късове с кръгли вкопавания върху им.



23. Кръгла сакрална територия от циркуса на Поповото езеро в Пирин. Общ изглед от изток.



24. Кръглият остров "Попова капа" в центъра на кръглото Попово езеро, Пирин.



25. Монументален скален жертвеник с форма на обърнатата пирамида. На юг от басейна му "изтичат" два канала, връзани в скалата. Източен бряг на Поповото езеро, Пирин.



26. Скални вкопавания с форма на човешки стъпки. Южно подножие на монументалния скален жертвеник от източния бряг на Поповото езеро, Пирин.

ПОСЛЕСЛОВ

Направените изследвания разкриват една невероятно богата картина на артефакти от езическата древност в региона на Западните Родопи и Пирин. Засичането на тракийски светилища, регистрирани по археологически път с все още живи традиционни народни култови практики, свързани с тях, потвърждава за сетен път, че за този регион може да се предполага запазване на големи анклави от старото тракийско население до края на античността и ранното средновековие. Факт, особено показателен, тъй като се оказва един от възможните ключове, в разгадаването на механизмите за пренасянето на ред антични, езически като архетип елементи към традиционната народна култура на българите.

Забележително е струпването на множество тракийски светилища в подножието на връх Беслет, както и в региона на върховете Безбог и Мангъртепе. Факти, които поставят проблема за свещената планина, като сакрална територия на древните беси, част от чиито етноним може би е оцелял в имената на два от най-високите върхове в Западните Родопи и Пирин.

Извършените глобални наблюдения от експедиционния екип за разположението на тракийските светилища в изследвания регион установиха като закономерност пряката видимост между съседните древнотракийски светилища тук. Не мога да не отбележа факта, че всички значими

древнотракийски светилища от рида Дъбраш се виждат “като на длан” само от едно място и това е сакралната територия от циркуса на Поповото езеро в Пирин.

Този факт неминуемо поставя въпроса за йерархията на тракийските култови паметници по отношение разположението им във височина и определя още веднъж изследваната кръгла свещена земя на върха на Пирин като първенстваща. Свързва я със семантичната позиция “горе”, на върха на най-високата свещена планина в земите на тракийското племе беси.

Не на последно място трябва да посочим, че тези теренни проучвания изградиха един млад, амбициозен и добре подготвен интердисциплинарен изследователски екип, което е гаранция и за бъдещи добри научни резултати.

THE SACRED AREA IN ANCIENT THRACE

Vassil Markov , Aleksei Gotsev, Angel Iankov

SUMMARY

The results of the complex scientific expedition called Thracian Sanctuaries in the West Rhodopes and Pirin ,which was organised by South-West university “Neofit Rilsky”, Blagoevgrad, the Archeological Institute and Museum at the Bulgarian Academy of Sciences and the Ethnographical Museum in Plovdiv – stage 2001-2002, are presented in this monography. The history and the results of the archaeological excavations of the Thracian sanctuaries in the West Rhodopes are presented, too. In the ethnological part are characterised the ancient pagan features in the folk summer feasts, in the folk demonology and the folk healing practices. The last chapter is dedicated to cultural-historical analysis of the sources. An attempt for partial reconstruction of the ancient cult practices has been made in it. A localization of the central Thracian sanctuary of Dionysus-Sabos in the circus of the Popov’s lake in Pirin has been proposed, too.

**САКРАЛНО ПРОСТРАНСТВО
В ДРЕВНА ТРАКИЯ**

*Васил Марков Марков, Алексей Милков Гоцев,
Ангел Янков Янков*

Рецензенти доц. д-р Николай Колев, доц. д-р Емил Павлов

Компютърен набор Теменужка Алексова

Технически редактор Крум Михайлов

Корица Христо Шапкарев

Тираж 300 Формат 60/84/16 Печ. коли 6,8

Пореден № 47 от утвърдения тематичен план за 2003 г.

Учебникът е одобрен от МОН с протокол № 56/04.04.2003 г.

© Университетско издателство “Неофит Рилски” - Благоевград