
ИЗСЛЕДВАНИЯ ПО БЪЛГАРСКА СРЕДНОВЕКОВНА АРХЕОЛОГИЯ

Сборник в чест на проф. Рашо Рашев

Отговорен редактор
Ст.н.с. д-р Павел Георгиев



Фабер • 2007

МАДАРА И СКАЛНИЯТ РЕЛЕФ (по повод на стари и нови ракурси към проблема)

Цветелин Степанов

През последните години се пробуди отново интересът към религиозния комплекс Мадара и тамошния скален релеф¹ и тъй като Рашо Рашев е бил многократно изкушаван от многобройните проблеми, които поставя Мадара изобщо², намерих за подходящо да се спра с коментар на някои по-нови възгледи около скалния комплекс и по този начин да го поздравя за неговия 60-годишен юбилей.

Преди една година, на 22 март, в СУ “Св. Климент Охридски” се проведе кръгла маса, на която бяха дискутирани редица въпроси относно Мадарския релеф и неговата семантика. Поводът бе излизането от печат на книгата на Александър Алексиев-Хофарт “Изгубените кодове на древните българи” (София, 2002), в която авторът приема, че скалният релеф е изображение всъщност на Митра. Алексиев-Хофарт вижда върху рамото на конника гега, т.е. един от основните атрибути на древноиранския бог, впоследствие – след съответните трансформации във времето – станал известен и твърде почитан и в Римската империя, включително с името Sol invictus. По време на дискусиата обърнах внимание на факта, че търсене в тази насока не е лишено от логика а priori, тъй като от древноиранската митология е известно, че Митра се ражда от скала (срв. съществуващата още от неолита концепция, че небосводът е каменен!), както и това, че преди да стане божество, директно свързвано със слънцето, Митра е бил мислен като “горе”, т.е. Небето, и е бил маркиран с “мъжко”³. Точно в тази си същност Митра имал функции на устроител на земния свят и отгук – на човешкото общество, в което най-важното нещо при решаване на проблеми, т.е. при избягване на хаоса, се явявали договорите; тъкмо затова и Митра бил мислен като повелител на договора и справедливостта. Всички тези неща са добре известни в науката и затова няма да се спирам на тях в детайли⁴.

Редица учени, присъстващи на дискусиата, изразиха скептицизъм относно наличието на гега върху рамото на ездача. В интерес на истината, тя не е безспорно видима и затова трябва да изчакаме изследване на скалата с възможно най-новите технически достижения, за да бъдем абсолютно сигурни в нейното съществуване в релефната композиция. Поради тази причина тогава обърнах накратко внимание на лексикални и етимологически податки от района на Централна Азия, които могат да се използват за евентуалното решаване на някои “трудни места” при интерпретирането на Мадара. Разбира се, такива опити и

предложения са правени отдавна, особено що се касае до името “Мадара”⁵, както и до възможната връзка Мадара – Матора⁶. Те не бива да се пренебрегват и затова ще се върна на тях по-късно.

Ако трябва да сумираме най-общо подходите към името “Мадара” към този момент и без да взимаме предвид предложението на Алексиев-Хофарт, то може да приемем, че те са два: 1) гръкоезична етимология; 2) тюркоезична етимология. Струва ми се, че първата има една слаба страна – тя предпоставя контакт тъкмо на това място между старо, късноантично гръкофонно население в района с новодошлите (пра)българи, от което последните заимстват името. Нека обаче не забравяме, че това е най-значимият култов и съответно сакрален център на българите до покръстването, а както се знае, обикновено усвояването на такива места става посредством *своe собствено* именуване, един вид присвояване. Разбира се, тази забележка не претендира, че може да се използва за доказателство на абсолютна истина, а именно, че такъв контакт през VII–IX в. е изцяло недопустим.

Когато говорим за митраизма, от особена важност е да споменем наличието на едно твърде специфично именуване на Митра, което се свързва не с добре известната средноиранска традиция, респективно език, където то звучи *Мир* (Mīhr), а с будистката (зована също така индо-тибетска) – там то се изписва *Матхар/Маматхар* или *Матхур*, както и с ирано-тибетската, гдето то е известно като *Мур/Мура*⁷. Вариантът “Мура” според Б. Кузнецов възхожда към средноперсийски и най-вероятно от Средна се е озовал в Централна Азия на границата с новата (християнска) ера⁸. Близостта с българското “Мадара” и добре известната възможност да се заменя “т” с “д” (както и обратното) в редица езици в Евразия (срв. например *багатур* и *бахадур*) ще ни накара поне да се замислим не е ли настъпила контаминация между “магар”/“мадар”, означаващо в санскрит и в тохарски (а оттам по-сетне преминало и в тюркски) “герой, храбрец, смел човек” и “образ, фигура”⁹, с “Матхар” (т.е. Митра), тъй като това божество след I хил. пр. Хр. обикновено е представено като конник, сподирян често от куче¹⁰, т.е. иконографията му е хероическа. Митра е небесен пастир, онзи, който царува над звездното небе; той е вечен източник на светлина и вода и притежава триумфираща мощ и именно нему принадлежи и победоносната слава (на ирански *hvarena, hvarnah, farn*) – светлият символ на лъчиста енергия и добруване, предпазваща царя и изобщо хората и цялото земно творение от злото и смъртта. По-късно в мистериите Митра се разкрива като велик бог – едновременно съпруг и син на девствена и непорочна майка¹¹. В някои райони на Средна Азия обаче Митра е известен и с името *Мар* и това не е учудващо предвид коренната основа – м.г. Също толкова добре известен е и фактът за наличие на мисловна “верига” *кон/конник – огън – слънце*, бележеща мъжкото начало, и съответно *куче – луна – вода* – за женското, в индоиранския, т.е. в най-древния митраизъм, изповядван в Туран и след реформите на Заратустра.

Нека припомним и още нещо. Преди десетилетия Г. Михайлов (последван и от Е. Теодоров) предложи трако-келтска етимология на името Марко (от *марк*), и то изведена отново от “кон”¹³. Така на ниво митологична матрица Крали Марко бе обвързан с тракийското културно наследство. Но на фона на казаното по-горе, можем да се запитаме дали всъщност тук отново не наблюдаваме едно далеч по-сложно контаминиране, този път между тракийския етнокултурен субстрат и тукашните древни представи за слънчевия херой-конник (носещ обаче не само строго соларни, но и уранични черти, които го характеризират и като върховно мъжко божество-покровител)¹⁴ и (пра)български архетипи и митологични матрици. Ако е така, Крали Марко от епоса ще се преведе безпроблемно като “цар слънце”, но и като “цар светло небе” и отново ще се потвърди отдавна известната истина, че историческият крал Марко е “наставен” върху една много древна митологична матрица и че зад неговото име прозира древният мъжки бог на Небето, гърма и мълниите и дневната светлина, който вторично е бил свързан и със слънцето.

Едва ли е случайно, че всичко, което има огромни размери тук на Балканския полуостров и най-вече в Балкано-Карпатския ареал, се свързва с името на Марко (срв. “Маркови камъни”, “Маркова трапеза”, “Маркова дупка”, песента “Марково оране”, “Маркови кули” и под.), както и наличието на факта, че т.нар. Маркови стъпки са върху камък (най-често скала!). Наблюдаваме следователно изключително сложни наслоявания още от епохата на неолита и бронза, в които впоследствие, вече през желязната епоха и в по-късно време, се дешифрират различни асимилирания и акултурирания в полето на религиозно-митологичното и епическото, както и в това на властта и нейната директна съотнесеност с културната памет. Така че питането, дали има някакви преки или косвени връзки между Митра/Михр/Мура/Матхар с Мадара и Марко, остава валидно.

В потвърждение на горния въпрос идват и фолклорните данни. В песни и легенди нерядко се откриват мотиви за изначалната сватба, т.е. свещения брак между слънцето и луната (срв. слънце и месечина като съпруг и съпруга или като брат и сестра), между Небето и Земята. След като Небето и слънцето поне от 3 хил. пр. Хр. имат за своя зооморфна инкарнация коня, то тогава не е учудващо, че луната/месечината е означена чрез кучето – както месечината следва слънцето в пътя си по небосвода, така и *per analogiam* кучето следва конника; фолклорът из цяла Евразия изобилства с подобни мотиви, но се откриват и важни отлики. Струва си да отбележим, че докато при славянските и балтийските народи луната е мислена в мъжко измерение, то в традиционната българска народна култура тя по-често се възприема като женско същество. А. Калоянов дори пише, че тя има андрогинна природа¹⁵, което без съмнение е реликт от много дълбока древност, най-вероятно от образа и същността на Великата богиня майка. В песен на люлки от Заговезни до Великден луната се именува даже с името Марта (!), а в лазарска песен се споменава Мара (*sic!*) Месечина¹⁶. И още нещо. Моминските игри на Младенци, които имат посветителен харак-

тер, подобно на коледуването при юношите, и по-специално при една от тях – “Сечи, сечи Месечина”, се осъществявали край жертвеника Маркова трапеза (!)¹⁷. Връзката между Марта/Мара и лунната Нова година – 1 март, и Марко – слънце – коледуване, т.е. раждането на “млада бога”, очевидно трайно е залегнала в българското етнично землище и едва ли е случайно и присъствието на един и същ корен – *m.r* – в имената Марко, Мара, Марта, както и алюзията за брак/сватба и начало, маркирани на 1 март чрез усукване на бяла и червена нишка. Тогава правотата на Е. Теодоров и на Р. Иванова¹⁸ не подлежи на съмнение – очевидно най-древният пласт в цикъла за Крали Марко е митологичният и също така е несъмнена връзката на Крали Марко с първомартенската обредност¹⁹.

Според Р. Иванова Марковите песни принадлежат на коледния обреден цикъл²⁰, което е още едно потвърждение за явното генетично родство между такива представи и именувания като Митра, божество/млада бога/Божич и слънце, отправящи към “светлата” ипостас на някогашния древен върховен мъжки неолитен бог, превърнал се по-сетне в “горе – светло – добро” за сметка на “тъмната” си ипостас, станала олицетворение на “долу – ад – зло – тъмно”²¹. Древният неолитен бог бил “господар” на зимата (срв. нашите Голям и Малък Сечко), а (баба) Марта бележела началото на лятото в двуцикловия митологичен най-древен календар²². Тези най-стари митологични пластове в епоса за Марко се откриват в темата за двубоя му с чудовището, който двубой е предшестван от недостиг за Марко – това е липса или на вода за пиене или на ред на земята²³, което най-вероятно отправя към древния Митра, свързан със светлото небе и унищожител на хаоса и змея. Р. Иванова приема идеята на Н. С. Державин, че в основата на името на божеството се провижда и друга една основа – *mar-*, със значение “вода”, а това я кара да допусне, че камъкът (срв. отново Маркови камъни) – наравно с планината и височините – е бил божество в дълбоката древност²⁴. Вярването, че от камъка потичала вода, отразено във фолклора ни, не може да не ни подсети за изключително старата представа за каменния небосвод, за която вече стана дума. Горните размисли я насочват към извода, че Марко е “носител на характеристиката на културния герой”²⁵, но ясно се вижда, че преди това той всъщност е самото мъжко върховно божество в своето “горно”, т.е. светло и небесно проявление и едва по-сетне, в т.нар. епическо време, в епохата на създаване на предпоставки за образуване на ранни държави в Евразия, Марко се превръща в епически герой; тази матрица е активирана отново в края на XIV и през XV в., за да бъде наложена върху реалния исторически персонаж на владетеля на Прилеп – младия крал Марко. Щом като неговият образ е изграден, както пише Р. Иванова, на основата на “календарно-сезонната версия на мита за първотворението и мартенските обреди”²⁶, сме длъжни да се запитаме не е ли попил епосът за Крали Марко изключително архаични мисловни пластове, които са белязани от митология, изградена върху

противопоставянето и свещения брак на мъжкото и на женското начало. Струва ми се, че отговорът не може да бъде друг освен “да”.

Все в тази връзка можем да се спрем и на вярвания от Троянско, в които отчетливо проличава близостта и пряката релация между Марко и Мара, неговата сестра. Според тамошна легенда върхът Юмрукчал е сякаш “обсебен от Крали Марко и неговата сестра Мара”; и още – най-горният дял на планината, намиращ се най-близо до небето, е мислен като сътворен от двамата, като Марко пазел Троянския проход от турците, а Мара – Марагидишкия²⁷. Лесно е да се досетим, че тук *турците* са късна интерполация в тъканта на митологичната матрица. В. Живкова и Т. И. Живков приемат за правомерно да се говори за наличието на “голям местен Марков цикъл от предания и топонимия” в Троянско, но донейде е учудващо, че на тази база правят извода, че там е имало “единно по произход старо славянско население”²⁸. По-приемливо е тази реалия да се свърже с автохтонното население, макар че и при славяните вярата в Митра – като общоевропейско наследство – не може да се отрече (срв. многобройните теофорни имена сред тях, съдържащи корена *mīr: Владимир, Добромир, Даргомир и др.). Именуванятията Марко – Мара обаче имат със сигурност своите корени далеч по-рано от идването на славяните по тукашните земи, дори по-рано и от Античността (макар че двамата автори се досещат да отбележат във връзка с името Троян и изобщо региона и името на императора на Римската империя Траян, който е здраво “прилепен” към северните предели на Балканиите – то е *Марк Улпий Траян*), като могат да се свържат с най-древното местно население, чиито вярвания са послужили за най-древната основа (след съответни трансформации и нови именаричания и смислотворене) при оформянето на традиционната народна българска култура.

Двамата автори не пропускат да обърнат внимание на важния факт, че още през 1971 г. е отбелязана плътността на Марковата топонимика в Троянския Балкан²⁹, видима в именуването на върхове, скали и други природни феномени. Ще добавя и още един важен и изключително архаичен мотив в легендите за Марко и Мара, на който те също обръщат внимание – двамата с една брадваси сечали дървата и с едно менче си топлели водата, като си ги прехвърляли през баирите³⁰. Чукът и брадвата (топорът) са атрибути на върховния мъжки бог на небето³¹. Менчето пък е алюзия за вода и утроба, които са несъмнени атрибути на Великата богиня майка. В тези мотиви откриваме твърде архаични митологични пластове, подсказващи, че усвояването на Централна Стара планина (Хемус) е ставало посредством митична интерпретация, с намек дори за инцест³². Твърде важно е, за да бъде пропуснато тук, и мнението на двамата автори относно разликите между топонимията и легендите за Марко в Троянско и за Крали-Марковия епически цикъл: докато при Крали Марко конят е неотделима част от юнака, то при този от Троянско кон изобщо липсва³³. Конят се появява в ролята си на свръхсвещен атрибут на хероите и някои божества не по-рано от 3 хил. пр. Хр.

В някои епически песни за Крали Марко също се появява образът на Мара, този път като механджийка, спасяваща героя³⁴. Епосът обаче е плод на “героичното” време, на културните герои най-вече, докато данните от топонимията в Троянско допускат по-скоро друго тълкуване – че Марко и Мара са белязани със знаците на първотворците³⁵, на изначалното мъжко и също тъй изначалното женско върховно божество, което означава, че те ни отвеждат към митологията, а не толкова към епоса. Ето защо не е учудващо и наличието на името Матор/Матори(еви) гори за Централния (!) Балкан, в превод “Стара планина”; бидейки “стара”, тя не би могла да не е и “свещена” и централна (своего рода Axis mundi). Така преходът митологичен Марко (т.е. светло небе, мъжко) > епически Марко (т.е. герой, сражаващ се най-често с други юнаци) > “млади крал Марко” от края на XIV в. едва ли може да се оспори.

На фона на всички тези факти и опити за “дешифриране” е нормално да се запитаме доколко са прави онези автори, които търсят някакви връзки между Мадара и Матора/Матор(иев)и гори³⁶. Подхващайки тази тема твърде активно през последните години, А. Калоянов директно заявява, че Мадара има статут на свещена планина, схващана като *женска* и че тя е в тясна релация с прозвището Матор(иев)и гори за Стара планина, които са били възприемани като свещена планина за “многого българи” на фона на “владетелската планина” Мадара³⁷. Разбира се, подобни интерпретации се градят на косвени данни, но това съвсем не ги омаловажава, особено ако са дешифрирани чрез релевантни “ключове”.

Посоченият току-що преход от митология през епика към конкретика всъщност е добре позната схема и тя е твърде характерна за архаичното и домодерното съзнание. Тя може да се представи чрез модела божество>херой>(конкретен) владетел. Точно нея имах предвид, когато онаслових един от параграфите в своята дисертация от 1996 г.³⁸ *Божество – герой – владетел*; в него ставаше дума именно за Мадара, релефа и религиозния комплекс като цяло³⁹. Може да се предположи, че изображението върху скалите придава надисторичност, т.е. вечност на мястото (наред с пещерата, храма, каменния стълп и др. елементи от комплекса), докато трите надписа около конника, напротив, въвеждат мястото в конкретното време, в събитийността и историята. Така в едно цяло се събират времето на мита, на епоса и на историята, или казано другояче – сакралното и профанното. А точно такива места са най-силно заредени с памет и отгук с възможности за изграждане и стабилизиране на “национален” идентитет – една от лелеяните мечти на ранносредновековните “варварски” елити в Европа⁴⁰.

БЕЛЕЖКИ

¹ Р. Рашев. Прабългарски култов паметник от Мадара. – Археология, 1973, 2, 29–38; За тибетските успоредици на Мадарския конник. – Археология, 1978, 4, 48–54; Конникът в старобългарското изкуство. – Археология, 1984, 2–3, 60–70; Средновеков-

ните пострройки северно от скалния релеф в Мадара. – Мадара, 3, 1992, 109–126; За името Мадара. – Медиевистични изследвания в памет на П. Димитров, Шумен, 1996, 303–305; Мадарският конник – стари и нови въпроси. – Исторически преглед, 1998, 3–4, 192–204.

² Тук ще спомена само някои от основните изследвания през последните две десетилетия без претенции за абсолютна изчерпателност: **Д. Овчаров**. Културният герой от българския епос и Тангра. – ГСУ – Научен център за славяно-византийски проучвания “Иван Дуйчев”, т. 1, 1989, София, 1990, 387–393 (Същото и в: **Д. Овчаров**. Прабългарската религия. Произход и същност. София, 1997, 30–37); **Ж. Аладжов**. За култа към Тангра в средновековна България. – Археология, 1983, 1–2, 76–86; **О. Минаева**. Мадарският конник. София, 1990; **Сб. Мадара**, III, Шумен, 1992; **М. Инкова**. Функцията на коня в контекста на прабългарския владетелски институт. – ГСУ – Център по културознание, 1993, София, 1995, 31–55; **С. Станилов**. Хипотезата за Тангра и Мадарския конник. – Годишник на Департамент “Археология” при НБУ, т. 2–3, София, 1996, 270–279; **М. Станчева**. Мадарският конник. Шумен, 1996; **М. Gregoriou-Ioannidou**. The Inscription of the “Madara Horseman”. Remarks and Problems. Athens, 1997; **Ц. Степанов**. Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – средата на IX век). София, 1999, 150–155.

³ За древния индо-ирански период вж.: **Е. Е. Кузьмина**. Мифологическите представления о коне в културе индоевропейцев. – МИФ, 7, София, 2001, 117–134, спец. 117–119; **А. Голан**. Миф и символ. Москва, 1993, passim, както и стандартните в тази област съчинения на Ж. Дюмезил, Е. Бенвенист, Дж. Виденгрэн и др.

⁴ **Ш. Отран**. Митра и Заратустра. София, 1998, 45–46, 49, 119, 275–276. А. Голан (Цит. съч., с. 229) обръща внимание, че в “Авеста” Митра е бог-воин, конник на бял кон; в същото време обаче авестийският Митра не може да се схваща като изначален бог на слънцето – такъв той щял да стане едва през Античността. Авторът открива сходства в развитието и трансформациите при него и старогръцкия Аполон.

⁵ **Б. Симеонов**. Мадара (още едно селищно име от прабългарски произход). – Български език, 1979, 6, 498–501; **П. Георгиев**. За произхода на името Мадара. – Мадара, III, Шумен, 1992, 83–91; **Р. Рашев**. За името Мадара.

⁶ **Д. Дечев**. Мадара – Матора. – Сборник в чест на А. Т. Иширков, София, 1933 (non vidi).

⁷ **Б. Кузнецов**. Бон и Маздаизм. СПб, 2001, с. 113.

⁸ Пак там. За връзката на Митра с Мир-сусне-хум и изобщо за иранското влияние върху обските угри вж.: **В. Топоров**. Об иранском влиянии в мифологии народов Сибири и Центральной Азии (1–2). – Кавказ и Средняя Азия в древности и средновековье. Москва, 1981, 146–162, спец. 146–149; **Е. Хелимский**. Мир-сусне-хум. – Мифы народов мира, т. 2. Москва, 1988, с. 154; **Н. Новикова**. Об иранском влиянии в культуре обских угров. – Советская этнография, 1991, 4, 28–36. Срв. и руското “мир” в двете му значения – “свят, вселена” и “не-война”, т.е. липса на хаос и наличие на ред/подреденост, които директно се съотнасят с функциите (и именуването) на Митра.

⁹ **Б. Симеонов**. Цит. съч.

¹⁰ На това обръща внимание и Алексиев-Хофарт, споменавайки и добре известната в астрологията от много дълбока древност връзка слънце (конник) – луна (куче), както и зооморфността на Regulus – лъв.

¹¹ **Ш. Отран**. Цит. съч., с. 119. Според Б. Кузнецов (Цит. съч., с. 119, 121, 147–148) в т.нар. светла религия бон, популярна в Тибет, Анахита (планетата Венера), Мъдрият Ахура (първоначално е Небето, Ахура Мазда) и Митра (Дневната светлина) са главните богове, носителите на истината, светлината и доброто; но в най-древната индо-иранска религия Небето и Митра са били толкова здраво свързани един с друг, че представлявали сякаш едно цяло. Затова и огънят, и слънцето се явявали реални “заместители” на Митра. Според А. Голан (Цит. съч., 28–29, 89) пък Митра от “Ригведа” се локализира на небето, но не може да се съотнесе със слънцето, което е достатъчно ясно видимо от мотива за “родения от скалата” Митра, който започва двубой със слънцето; на този фон Голан припомня и легендата за осетинския (аланския) герой Сослан, който бил роден от камък.

¹² За култа към кучето в Средна/Централна Азия и неговите индоевропейски корени вж.: **Г. Снесарев**. Реликты домусулманских верований и обрядов у узбеков Хорезма. Москва, 1969, с. 319 сл.; **З. Соколова**. Культ животных в религиях. Москва, 1972, с. 151; **Б. Литвинский, А. Седов**. Культы и ритуалы Кушанской Бактрии. Москва, 1984, 161–168.

¹³ **Г. Михайлов**. Траките. София, 1972, 247–248; **Е. Теодоров**. Български народен героичен епос. София, 1981, с. 47.

¹⁴ **З. Гочева**. Епитетът НΡΩΣ и култът на основното конно божество на траките. – МИФ, 7, 444–451, спец. с. 450.

¹⁵ **А. Калоянов**. “Месец” и “месечина” в народната астрономия и в българския обреден фолклор. – Известия на Историческия музей – Кюстендил, 4, 1992, с. 147.

¹⁶ Пак там, с. 149.

¹⁷ Пак там, с. 150.

¹⁸ **Р. Иванова**. Епос. Обред. Мит. София. (Второ фототипно издание), 1995, с. 21 сл., 36 сл.; **Е. Теодоров**. Цит. съч.

¹⁹ Вж. и **А. Калоянов**. Български митове. София, 1979, с. 171, който пише, че баба Марта е мислена като сестра на Голям и Малък Сечко, които от своя страна се явяват календарна успоредица на Голям и Малък Марко от календарните песни.

²⁰ **Р. Иванова**. Цит. съч., с. 43.

²¹ Вж. подробно: **А. Голан**. Цит. съч., passim.

²² Вж. за реминисценции изследванията на А. Фол за Сабазий, Загрей и Дионис, както и вече цитираната книга на А. Голан. Последният смята, че най-древното име на бога на земята и огъня, т.е. неолитният Върховен господар, който имал две ипостаси (земна/подземна и небесна), е *b. r, откъдето > m. r, p. r, f. r, p. l, ph. l, v. r, v. l (Цит. съч., с. 214, 220). Редуването на “б” и “м” и на “л” и “р” е съществувало много дълго време – срв. руското средновековно “бусурмане” вм. “мусулмане”. За нас особено важно е трансформирането на **b. r в m. r**.

²³ **Р. Иванова**. Цит. съч., 22–23.

²⁴ Пак там, с. 53.

²⁵ Пак там, с. 54.

²⁶ Пак там, с. 174; вж. и: **В. Живкова, Т. И. Живков**. Локус и универсум. Троян, 2001, с. 66.

²⁷ **И. Койнаков**. Исторически предания от Троян и Троянско. – Троян. Проучвания за развитието на града. София, 1973, с. 135; **В. Живкова, Т. И. Живков**. Цит. съч., с. 19.

²⁸ В. Живкова, Т. И. Живков. Цит. съч., с. 59.

²⁹ Вж. встъпителната студия към Т. 53 на СБНУ – “Български юнашки епос”. София, 1971, с. 42; В. Живкова, Т. И. Живков. Цит. съч., с. 59.

³⁰ Пак там, с. 61, 68 сл.

³¹ А. Голан. Цит. съч., с. 203 – срв. рус. “топор”, иран. *tarar/teber*, които идват от древна дума, значеща “метал”; тук връзката с тюрк. *temir* и тур. *demir*, “желязо”, както и с шум. *zabar*, “мед”, е повече от очевидна.

³² В. Живкова, Т. И. Живков. Цит. съч., 66–67.

³³ Пак там, с. 68.

³⁴ Вж. подробно: Ж. Кюизение. Сватбите на Марко. Ритуал и мит по българските земи. София, 2002.

³⁵ В. Живкова, Т. И. Живков. Цит. съч., с. 69.

³⁶ Вж.: Д. Дечев. Цит. съч.; А. Калоянов. Старобългарското езичество. Мит, религия и фолклор в картината за свят у българите. В. Търново, 2000, 152–153; Същият. Старобългарските шамани. София, 2003, 280–281; В. Живкова, Т. И. Живков. Цит. съч., с. 52 сл.

³⁷ А. Калоянов. Старобългарското езичество, с. 153; Старобългарските шамани, 280–281.

³⁸ Тя бе издадена като монография през 1999 г. под името “Власт и авторитет в ранносредновековна България (VII – средата на IX век)”.

³⁹ Пак там, 150–155, спец. с. 154: “...чрез релацията *бог-конник – конник герой – български владетел*”. По същество същото мнение застъпва и А. Калоянов в последната си книга “Старобългарските шамани” (София, 2003, с. 279), който пише следното: “Централна роля в неговия сюжет има конникът, който едновременно може да бъде и конкретният владетел Тервел, и идеалният образ на Владетеля (фолклорният цар Костадин) (*sic* – б. м., Ц. С.), и Вселенският Господар”.

⁴⁰ По този въпрос вж.: P. Geary. *The Myth of Nations. The Medieval Origins of Europe*. Princeton and Oxford, 2002; W. Pohl. *Conceptions of Ethnicity in Early Medieval Studies*. – In: L. K. Little and B. H. Rosenwein (eds.). *Debating the Middle Ages: Issues and Readings*. Malden, USA and Oxford, UK, 1998, 15–24; W. Mühlmann. *Ethnogenie und Ethnogenese*. – *Abhandlungen der Rheinisch-Westfälische Akademie der Wissenschaften*, 72, 1985, 9–38; H. Wolfram und W. Pohl (Hrsg.). *Typen der Ethnogenese*. T. 1. Wien, 1990; W. Pohl and H. Reimitz (eds.). *Strategies of Distinction: The Construction of Ethnic Identity Communities 300–800*. Leiden, 1998; F. Curta. *The Making of the Slavs: History and Archaeology of the Lower Danube Region, ca. 500–700*. Cambridge, 2001.

MADARA AND THE ROCK RELIEF
(REGARDING OLD AND NEW APPROACHES TO THE PROBLEM)

Tsvetelin Stepanov

(abstract)

The author suggests in the present article various attitudes towards the problem of the Madara rider from the standpoint of and using the means of linguistics, mythology, folklore and religious studies. On this basis he puts forward the important question about the numerous possible and real layers of influence on Madara which disclose the subtle mixture of mythology, epic and history taking place during several millennia in the central region of the Balkans. It logically determines the connection sought after here between Madara – Matora – Marko/Mara – Mithra against the background of the well known scheme: divinity – hero – (particular) ruler. Expressed is the opinion that Madara gathers in one conceivable whole the time of myth, epic and history, i.e. sacred and profane time. Thus Madara becomes a place strongly infused with memory and, hence, with possibilities of building and stabilizing “national” memory and identity.