

## ПОЧИТАНИЕТО КЪМ СВ. ХАРАЛАМПИЙ В НАРОДНОТО ХРИСТИЯНСТВО И ВРЪЗКИТЕ МУ С БОГОСЛУЖЕБНАТА ПРАКТИКА

Ваня Сапунджиева

В мисленето на вярващия човек болестта се свързва с божие наказание за греховете, извършвани на земята. В книгите на Стария завет се срещат примери за страдащи от слепота, глухота или други тежки състояния (Изх. 4:11), Йов бил наказан от Господ да страда от проказа. (Йов. 2:7). В книгата на Иисус, син Сирахов четем: *"Синко! През живота си изпитвай душата си и наблюдавай, кое за нея е вредно, и това не ѝ давай; защото не всичко е полезно за всички, и не всяка душа е разположена към всичко. Не се пресищай с всякаква сладост и не се нахвърляй на всякакви ястия, защото от много ядене иде болест, и пресищане докарва холера; от пресищане мнозина са умрели, а въздържаният ще си продължи живота."* (Сирах. 37:30–34). В молитвите, които страдащите християни отправят към св. Харалампий се казва: *"...особенно пази незаразени и неповредени от епидемична болест, сиреч чума, онези които с гореща и непоколебима вяра се отнасят към този свят череп"* (Ακολουθία 1779, 31), *"На чумите гонител, избави от повреда, от страшната болест, храбри Харалампие, на болестта си се показал силен лечител, и тъй, спаси всички от бедата на чумата"* (Συναξαριστής 1819, 133–134).

Епидемии от типа на чумните са изостряли християнското чувство за състоянието на греховност на света. От друга страна, високата смъртност сред заразените също създава усещането за обреченост и усилва вярата в молитвеното застъпничество на светците като пазители от страшните бедствия. Фолклорът представя битуващото в народните вярвания разбиране за взаимовръзката между греховност и болест. Интересен пример е една легенда, която разказва как се появила чумата. Имало един цар, който бил голям насилник. Пожелал да обезчести момиче, бедно и отдадено на Бога. Девойката била убита от него и обезчестена, а като следствие от насието на лошия цар се ражда чумата. Първият човек, когото тя поразява е баща ѝ – царят. До този момент хората виждали чумата и не се страхували от нея, защото тя убивала само лошите. А болестта се преправяла на жена, мечка, яре, на друго и ги намирала навсякъде (Георгиева А 1993, 69–70). В друг разказ за произхода на чумата, зародишът ѝ произлиза от рибите в река Нил, които оставали на сушата след

прибирането на разлива (Георгиева 1993, 70–72). Като потвърждение на убедеността, че болестта се предизвиква от конкретни човешки действия, е и следното предание: чумата обикаляла селата и удряла онези, които са записани в тефтерите ѝ, онези, които са грешни и трябва да бъдат наказани (Георгиева А. 1993, 70–72). Вярвало се, че напада най-много там, където има разбойник, магьосница, кръчмари... Тя пощадявала домовете на сираци и вдовици, на тези, които държат чисто и се пазят от грях.<sup>1</sup> Според представите от средата на XIX в., чумата не убива тези, които обича. Само те не се страхуват от нея и могат да погребват умрелите от тази болест (Георгиева 1993, 168–169). Вярвало се, че през войните, когато хората озверееят един към друг и се убиват, Бог за наказание им изпраща чумата (Петкова 1996, 119).

До края на XIX в. и с изолирането на чумния бацил, начините за заразяване и респективно за предпазване, остават в сферата на догадките и народните вярвания. След големите епидемии в Европа през Средновековието постепенно се приема поставянето под карантина като основно средство за ограничаване разпространението на заразни болести (Манолова 2004, 186). Вярването, че болестите са невидими женски, свръхестествени същества, които живеят накрай света и идват между хората, когато ги изпратят или те пожелаят е широко залегнало в народните представи (Георгиева 1993, 168). Образът на чумата, като самобитно схващане за действително явление и типизиран представител за тежко заболяване, съдържа богатство от идейни внушения и въпреки това запазва монолитността си (Петкова 1996, 10). Отразява се и в иконографията на св. Харалампий, особено в изображенията представящи светеца заедно с вързаната или настъпана от него чума.

Епидемичните болести се представят като жени, които живеят по къщите, спят на меко върху вълна, нощем ходят по улиците. Стават особено лоши, ако им се прави нещо неприятно, а са добри, ако се върши това, което те обичат; връзват се кучетата да не лаят, къщата се почиства (Георгиева 1993, 168). Чумата е женско свръхестествено същество, често с подчертани животински особености или с необичайни белези, които отчетливо я разграничават от един обикновен женски образ. Въпреки привидно близката до човешкия вид външност свръхестественото винаги е показано или подсказано (Петкова 1996, 10). В Кюстендилско, когато имало болести жените не бъркали във вълната, отново за да не ги разсъдят. Тези вярвания имат конкретна основа. Търговци на вълна пренасят чумата от София в Карлово през юли 1837 г., в Ловеч тя идва през 1839 г. с търговците на памук от Македония (Манолова 2004, 35; Петкова 1996, 41), в Лясковец отново чрез вълна тя е пренесена от Одрин. Възползвайки се от общата пани-

ка в периодите на масово боледуване, различни хайки обикалят с цел грабеж опустелите къщи. В Лясковец например, с такава цел крадците пускали нощем костенурки със запалени на гърбовете свещи, за да подтикват към бягство и малкото останали в града жители. Безспорно, в своите действия, те са се ръководили от народните поверия за чумата в дадения регион (Минев 1944, 219–210). Съществен за разпространението на епидемии е проблемът с хигиената и поради факта, че бълхите са основен преносител на чумата. Различните климатични фактори като наводнения, меки зими, но и военните действия влияят върху развитието на заболяванията (Манолова 2004, 12–16).

Съществените черти в образа на чумата, специфично съчетани в цялостното му присъствие като типичен болестен демон, се свеждат до три най-обща характеристики: женска природа, зооморфни елементи и асиметричност. Женската същност е първата – и най-устойчивата – изрично подчертана особеност. Това е важна отлика на персонажа – болест изобщо, чийто типизиран представител е чумата. В нейния образ са застъпени основните възрастови групи, които във фолклорната литература обозначават трите основни фази в жизнения и социалния цикъл на жената: девойка, невеста, стара жена. Най-често срещана е третата степен, най-малко първата. Зооморфните черти са съсредоточени в определени части на тялото – главата, крайниците (Петкова 1996, 11–12). В представите на хората чумата се отъждествява с рошава жена, страшна и грозна, с невчесани дълги коси, дълги ръце, с големи нокти, опасана със стрели; описана е и като куче, мишка, човек, циганка, циганче (Георгиева 1993, 168–169). Диспропорциите и анормалните особености засягат както външния вид на болестта-демон, така и действията ѝ. Чумата е с едно око или със страшни (червени) очи; гърбава (прегърбена); трудно се обръща, защото е схваната във врата; трудно се придвижва, търкаля се или яхва човек и животни, за да се премести от едно място на друго (Петкова 1996, 11–12).

В Кюстендилско представата за болестите е, че носят гърне със стрели, с които нападат хората и животните и ги мъчат.<sup>2</sup> В разказ от с. Д. Гращица чумата сложила върху огънището едно гърненце пълно със стрелки (угарци) от борина, или дръвца палени от двете страни, с които ходела да стреля през нощта хората. Когато задрямала, един старец ѝ откраднал стрелките (Георгиева 1993, 168–169). Гърненцето със стрели често присъства като един от атрибутите на чумата в изображенията ѝ.

Чумата носи коса, с която отсича главите на жертвите си. Била толкова страшна, че който я погледнел, умирал. И сам Господ се уплашил и затова я тряснал и от тогава тя се схванала във врата, не може да вижда наляво и на дясно, а само напред.

Господ ѝ дал тефтер (Петкова 1996, 47) с името на всеки, когото трябва да умори. Когато стигне до селото, тя не влиза веднага, а се явява като стара бабичка, сяда край селото и разпитва хората (Георгиева 1993, 168) – макар че има и песни, в които е описана и като млада булка, дори като девойка. Образът на чумата с коса е широко разпространен в цяла Европа, като той се покрива и с представите за смъртта, която също носи коса. Тежките чумни епидемии актуализират представите за смъртта през Средновековието, а образът на чумата въплъщава един по-общ, абстрактен възглед изобщо за смъртта. По същия начин той се пресъздава в християнското изкуство, в песенното и прозаичното народно творчество. В по-късна християнска интерпретация чумата се явява като аналог на арх. Михаил, пратеника на Господ за човешките души.<sup>3</sup> Образността, неотлъчно прикрепвана към чумата (болестта изобщо), се развива върху вече съществуваща основа на по-общии идеи за смъртта (Петкова 1996, 15–16).

Смята се, че чумата удря жертвите си с шишове или коси с коса, която носи в дясната си ръка. Всеки ударен умира, с изключение на ухапания от змия. Тя не напада и родените в събота (Георгиева 1993, 168 - 169). За настоящото изследване е от значение фактът, че имаме изображения на чумата в икони на св. Харалампий с тези нейни атрибути (коса, гърненце със стрели). Зографите безспорно се стремят към експресивно изпълнение на образа на страшната болест. Много трудно би могла да се определи възрастта на изрисуваните същества, персонификации на чумата. Фолклорът повлиява оформянето на нейния образ, но като цяло той е плод на сборното схващане за болестите, чумата и смъртта. Преобладават изображенията с дълги коси, сиви или черни тела, но често фигурите имат опашки и тела като на дяволи. Понякога те са представени като скелети, или са изцяло със зооморфни черти. Всички тези характеристики създават едно по-широко художествено виждане за интерпретацията на чумата в иконите на св. Харалампий.

В образа си на бедна, рошава и грозна жена, болестта "среща" св. Харалампий и го моли да я заведе на чешмата, да я разхлади, измие и нахрани. След като я измива, светецът я подгонва с помощта на пчелите си и я натиква в блатата (Петкова 1996, 138).<sup>4</sup>

В друго народно предание самият Христос създава чумата от пръст (така както в книга Битие се представя сътворението на света и човека). Той ѝ дава лък и стрели от огън за да не се бои от никого. Но тя го хваща за дрехата и я запалва, а Христос така се уплашва, че я оставя на свобода. По оплакванията на хората, които чумата не престава да мори, Бог изпраща св. Харалампий да я хване в някакво село. Но светецът, като се бои да я доближи, спира на прага на църквата и я извиква, уж да ѝ даде остра

коса, за да лови още повече хора. Когато тя се приближава, я затваря в чувал, докато вече не може да ходи. Тогава св. Харалампий изважда чумата и стъпва върху нея с крака и досега я държи така (Каравелов 1985, 399–401). Победата на светецът-закрилник от чумните епидемии над болестта най-често се изобразява именно чрез нейното стъпкване. Тук са възможни връзки и в двете посоки – от фолклор към иконография, но и обратно – изображенията да са предизвикали нови разкази и легенди за силата на светеца-покровител. В християнското изкуство, като потвърждение на второто могат да се посочат изображенията на стъпилия върху персонификацията на ада Христос от сцените "Възкресение Христово" или св. Серафим, покровител от чумата, който също като св. Харалампий е стъпил върху нея и др. Чрез ниско коленичилите фигури се подчертава израза на надмощие, на власт или победа, а от друга страна на преклонение. Не са малко и примерите, когато светецът държи фигурата на чумата за косата или завързана с вериги. Този тип изображения на св. Харалампий потвърждават силната вяра в неговото молитвено застъпничество и закрила от епидемии.

За да бъде омилостивена чумата се спазват различни обичаи. Разказва се, че тя има дете чумниче, което води със себе си. Във всяка къща ѝ оставят вода, сапун, гребен, хума да се умие и да го окъпе, да ѝ е топло и чисто (Етнография 1985, 56). Детето-чумниче и детето на шарката са атрибути на едно нереализирано майчинство, проява на двойствена същност т. е. резултат от двойно поданство към полюсите на света. Олицетворената чума попада в зоната на границата между живота и смъртта, като почти се слива с втората категория (Петкова 1996, 14). Убеждението, че болестите имат деца, които носят понякога със себе си, е застъпено в много предания. Когато настъпват периодите с общо боледуване, не се пере, за да не попарят болестта и детето ѝ, а тя да се върне и умори всички въщи. Оставят ѝ софра с мед, пита, вино и сол; мажат вратата с мед. На някои места оставят огъня през нощта незаровен, с топла вода върху него (Георгиева 1993, 168–169). Съществува легенда и за мъжа на чумата, който е представен като орач (Петкова 1996, 112).

В обичаите за предпазване от болестта се среща отново преплитане на народните вярвания с християнски практики. Католическият мисионер Пициканела (1825) описва как по време на чума в семейството се яде кокошка, а във вързоп се поставя сварена кокошка с хляб, вино, две обувки, тояжка, пари и се оставя на средата на улицата при входа на селото. Целта е чумата-самодива да вземе вързоп и подмине селото и този дом (Георгиева 1993, 168–169; Петкова 1996, 163). Случвало се е празникът на св. Харалампий (10.II., 24.II. стар стил) да се застъпва

с месни, наричани още кокоши заговезни, от където може да се търси и традицията да се яде кокошка на този празник (Събчев 1938, 137). В Хасковско на Петковден се раздават колаци, черна кокошка, черно грозде за да не се разболяват хората от чума (Георгиева 1993, 169). Вярва се, че на Атанасов ден чумата се ражда, затова колят черна кокошка, месят пресни пити, които раздават с мед (СБНУ 28, 355). Същото сведение е запазено и за с. Колибите, Троянско, с. Лесидрен, Тетевенско. Навсякъде, в тоя ден месят питки и ги мажат с мед и отгоре им забождат босилек (Георгиева 1993, 143). Празнуването на Атанасов ден и курбана, който се прави тогава в с. Габрене, Петричко се свързва с избавлението от чумата, която била завързана за косите на един мост (Петкова 1996, 108–109).

В Родопите, Пловдивско, Хасковско и Ямболско се празнува св. Черна – непосредствено след 18.I. и 2.V. (летен и зимен св. Атанасий), на 19.I и на 3.V. Празникът се нарича още св. Тимньо, св. Тивньо, Тимей. Названията са етимологически свързани с "тъмнина", "чернота" и т.н. (Петкова 1996, 142). В основата на оформилия се в българския фолклор култ към св. Черна и св. Тимньо, са имената на раннохристиянските мъченици св. Мавра (от гръцки «μαύρα» – «черна») и св. Тимотей, чиято памет се чества на 3.V. и на 1.IX.<sup>5</sup> На о-в Кипър (между Пера Педи и Килани) се намира посветен на тях храм от XII в. със запазени изображения на двамата светци.<sup>6</sup> Обвързването им със смъртта следва изцяло етимологията на техните имената. Непосредствената близост на празника на св. Атанасий (2.V.) и на св. Мавра и св. Тимотей (3.V.), най-вероятно допълва народните представи за връзките им с болести и с чумни епидемии.<sup>7</sup>

В Петричко (с. Гега, с. Габрене, с. Ошава) празнуват св. Евтимий (20.I.) – наречен Чуминден. Според етнографските материали от някои български райони тъждествен на св. Евтимий е св. Тимньо (св. Тимотей) (Петкова 1996, 144). Двата светци се честват един след друг (св. Тимньо – 19.I., св. Евтимий – 20.I.) в края на зимата, когато най-често се появяват епидемиите – периодите от началото на пролетта до есента са най-подходящи за тяхното развитие. Пак в тази връзка, св. Евтимий е почитан и като покровител на децата из Странджанско (например в с. Граматиково) (Паскалева 1977, 15).<sup>8</sup> Възможно е сходното звучене на имената на тези светци и последователността в тяхното честване да е обединило фолклорните представи за двамата, като св. Евтимий е причислен към светците-пазителите от чума.

В Рупчос, Родопската област за да няма смърт в къщи се почита Св. Анастасия (22.XII.) (Петкова 1996, 142).

Според разказ, записан при етнографско изследване на гр. Самоков, чумите живеели в едно село, дето петел не пее и куче

не лае. Като техен заповедник е посочен св. Харалампий. Вярва се, че когато в някое село разгневят светеца, той подкарва на-там чумите, които обикновено са сърдити, защото той не ги оста-вя да си довършат къщната работа – да омесят хляба си или да накърмят и окъпят децата си. Всяка от тях си има тефтер и дока-то не изпълнят записаното не могат да си тръгнат. Също според поверия, ако някой човек успее да изгори тефтера ѝ, хората ще се спасят от болест (Полимирова, 293).

Във фолклора св. Харалампий е светецът, чието непочита-не довежда болестите за наказание на хората, но той е и техен укротител и господар. Според народните представи светецът по-беждава чумата като я затваря в шише или я връзва с въже. В Пиринско, освен св. Харалампий, с изчезването на болестта чрез затварянето ѝ в шише, се свързва и св. Илия. В Разградско има поверие, че св. Филип (14.XI.) спасява местните жители от чу-мата, като я държи завързана с девет синджира. На този ден в местността Чумин кръст до с. Костандец, където чумата е завър-зана и заровена, се прави курбан.<sup>9</sup>

На един стенопис от с. Крайници (Дупнишко), от западна-та стена на гробищната църква "Успение Богородично", дело на зографите Захари и Васил поп Радойкови, персонификация на чумата е изобразена вързана с въже за една колона. Фигурата е приклепнала, с тъмен силует и разрошени коси. Непосредствено до нея на северната стена е представен и св. Харалампий, стъпил върху чумата във вид на дявол. Завързана за колони болестта е представена и в стенопис от с. Момчиловци, Смолянско (Георги-ева А.1993, 133, Георгиева 1993, 168–169). За завързването на чумата с девет синджира се разказва и в една легенда. Когато тя "удряла" по хората, св. Харалампий отивал и пак я връзвал с толкова синджира за да не ги опустошава.<sup>10</sup>

Изчезването на чумата се свързва с изгарянето на тефтера ѝ и с преданието, че архангел Михаил я съсича, защото не оставя хората да се множат (Етнография 1985, 56). На мястото на съ-сичането ѝ, в местността Излез, с. Гинци (Софийско) от кръвта ѝ поникнала синя трева (Георгиева 1993, 168–169).<sup>11</sup> Опустоши-телния характер на чумата поражда мотивите за опасността от изкореняване на човешкия род – подобни мотиви са в основата на разказ за избягали от чумата момък и девойка, от чиято лю-бов отново бил създаден светът (Петкова 1996, 68).

Древната практиката на заораване на селището, за да бъде предотвратено преминаването на болестта по заораните места, също се използва като средство за ограничаване на чумата (Ет-нография 1985, 56). В този обред прозират следи от митологич-ните представи за пространство. Ограждането на усвоеното от човека пространство от света на дивите животни, свръхестест-

вените същества, болестите е акт на безспорна древност. В този случай – очертаването на въображаема преграда, която затваря магически и символично своето землище трябва да бъде направено преди появата на болестта (Петкова 1996, 161).

В с. Бръшлян (Странджанско) разказват, че при тях не е имало чума, защото двама братя близнаци с два бивола близнака навреме заорали бразда около селото и чумата не могла да влезе в него. В съседните села тя преминала през отвора на браздата, защото те не могли да се срещнат до залез слънце и да затворят кръга (Паскалева 1977, 15). Всичко за заораването – дървото, от което се прави ралото, палешника, ковачите, воловете, орачите трябва да са близнаци. След извършването на обряда се раздават хлебчета с мед.<sup>12</sup> В Гложене (Тетевенско) има Чумин кръст. Той е поставен на мястото, където воловете са затворили кръга при заораването на селото. Там е и досега (Петкова 1996, 132).

В народните представи св. Атанасий и св. Антоний са братя близнаци, ковачи, точно каквито са изискванията за този обичай (Петкова 1996, 143).

При епидемии християните излизат на шествия с икони, като чрез символичното обикаляне на селището се вярва, че жителите ще бъдат предпазени от бедствия и болести.

По време на чумата в 1671 г. архиепископ Петър Богдан организира голяма религиозна процесия с чудотворната икона на св. Богородица, в която участват и православни чипровчани (Гергова 1988а, 249). Според сведение на Никола Аламанов от Етрополе, когато през XVIII в. чумна епидемия не оставя непоразен дом в града, българи и турци правят лития с иконите на Исус Христос и св. Харалампий и, по неговите думи, до вечерта болестта постепенно спира (Манолова 2004, 147).<sup>13</sup> През XVII–XVIII в. са известни подобни шествия в Сяр, Пловдив, Станимака. Шествие от храм “Успение Богородично” до Асеновата крепост с чудотворната икона на Св. Богородица “извежда” символично заразата от Станимака през 1837 г. (Манолова 2004, 188). В началото на 1837 г. жителите на Габрово излизат два пъти на литии – на третия ден от Коледните празници и на празника на св. Харалампий (Манолова 2004, 189). По традиция за Гергьовден в с. Долно Луково, Кърджалийско правят лития с иконата на Христос за да не влиза в селото чумата (Петкова 1996, 171).

Чрез напускане на селищата хората са се опитвали да предпазят семействата си от епидемии. През 1837 г. зад стените на Троянския манастир намерили убежище много хора, които болестта отминала. Това се тълкува като знак за застъпничеството на св. Богородица и иконата „Св. Богородица Троеручица“ добива славата на чудотворна (Гергова 1988б, 6). Игумен Партений, допуска за празника на манастира – Успение на пресвета Богородица – всич-

ки, които идват за да се помолят, независимо дали са болни или не. Тези, които напускат манастира за да не бъдат заразени са покосени от чумата, а пребивавалите в молитва в обителта се спасяват и прибират по домовете си в началото на есента (Мутафчиев 1973, 402–404). По време на епидемията от 1834 г., населението на Севлиево усяда в местността "Разлатец", където чрез палене на огньовете от сливови клони се стреми да не допусне чумата. Тогава са разкрити запусиялите останки на средновековния Батошевски манастир. След прибирането обратно в града и чрез съдействието на митрополит Иларион Критски започва възстановяване на манастира (Темелски 2004, 711). Бягството от градове и села става масово явление, чиято продължителност трае понякога с години. За разлика от християните, турското население приема като предопределеност епидемиите, дори има случаи на умишлено предизвикване на заразяване сред по-фундаментално настроените турци. Поради тази причина, турското население масово оредява в градовете през първата половина на XIX в. Честите епидемии предизвикват масово разселване и разместване на населението из българските земи (Гандев 1976, 539–543).

За да бъдат омилостивени болестите, в деня на св. Харалампий се раздават кравайчета с мед. Те са наричани "благи и медени" за да си заминат "мирно и леко", или им се оставят кравайчетата на вратата, че като дойдат, да се нахранят.<sup>14</sup> Вярвало се също, че чумата бяга от чумотрън, затова с него затрънвяват оградите. В църквата се носи и шише с мед, което се пази през цялата година като лекарство. В Северна България, Тетевенско, Троянско, Габровско за предпазване от чума се празнува св. Атанасий.<sup>15</sup> На Антонов и Атанасовден (17 и 18.I) не се работи, жените правят питки, намазани с петмез или с мед за здраве и колят черна кокошка като курбан за чумата, поради свързването им със символичното раждане на чумата. На деня на св. Харалампий, на Младенци (9.III. – в Западна България), на Петковден (14.X.) и др. също не се работи и се раздават питки, намазани с мед. Постепенно фолклорните прояви за преодоляване на болестта преминават в различни форми на религиозна практика (Колев 2003, 355).

И до днес е жива традицията в деня на св. Харалампий да се носи мед в храмовете, особено там, където има престоли и икони на светеца. Пренощувалият в църквата мед се използва през цялата година като лек, особено за болни деца, дава се за здраве. С него се пишат кръстове на вратите, когато в семейството има шарка.<sup>16</sup> Употребява се също за лекуване на кожата, чрез намазване на болните участъци. Тази практика може да се обвърже с влиянието на житието на светеца, особено с чудотворното нарастване на кожата на мъченика след нейното оди-

ране. За лекуване на болни деца се препоръчва и покланянето им и допиране до ръцете на св. Харалампий и св. Стилиян, а за температура – намокряне на челото на детето със светена вода (Блъсков 1912, 29). Когато в семейството се появява някаква болест, по традиция майката трябвало да прекади цялата къща с тамян като с това си действие подканя болестта да си отиде (Петкова 1996, 119).

Пораженията, които оставят след себе си епидемиите, стимулират строежа на църкви, посвещаването на престоли на св. Харалампий, отслужването на специално създадени за неговия празник служби. В Трънския край болестта взема много жертви в годините на Руско-Турската война от 1828–1829 г., 1832 и 1835–1838 г. Св. Харалампий е сред почитаните в региона светци. В негова чест се отслужва молебен и се раздава за здраве “хараламбиево масло и пита с мед”. В с. Ярлово през 1835 г. двама братя – Ангелко и Пея Степанови, представители на една от най-известните фамилии стават инициатори и финансират изграждането на храм, посветен на св. Димитър. По-малкият брат приема свещенически сан, а Пея дава средствата за строежа. Работата по изграждането започва в деня на св. Харалампий – 10.II. Това необичайно начало се свързва с желанието да се даде духовен откуп, за да няма повече тежки болести в селото. Специално поръчани и отбелязани в тефтера на чорбаджи Пея са иконите на почитаните в този регион св. Петка, св. Терапонтий и св. Харалампий, изписани през същата година от майстора на стенописите в храма. По-късно празникът на светеца се пренася и в училището, където се раздава на децата от “харалампиева пита” за здраве (Манолова 1997, 69–80).

Отново през 1835 г., на 10.II. е осветен храмът “Св. Въведение Богородично” в Чирпан. Известно е, че по това време в града върлува чума и много хора бягат по села и гори (Събчев 1938). В същия храм и до днес се съхранява поръчаната от християните и изписана от Йоаникий папа Витанов и Витан Коюв през 1848 г. житийна икона на св. Харалампий. В друг чирпански храм – “Св. Арх. Михаил” – през XIX в. престолът в южния кораб е бил посветен на св. Харалампий. След затихването на епидемиите, почитанието към св. Харалампий постепенно намалява и днес този престол е посветен на св. Силвестър папа Римски. От стария иконостас са запазени иконите от царския ред на св. Богородица, св. Георги и на св. Харалампий, дело на Георги Данчов (1878).

Св. Харалампий освен пазител от чума е покровител и на пчеларите, чийто мед се носи за освещаване на празника му. В една легенда записана в с. Бацилова махала, Плевенско, св. Харалампий е представен като обикновен човек, който се занимавал със земеделие, но от всичко най-много обичал пчелите си.

В обичта си към Бога напуснал света и се заселил с кошерите си в едно пустинно място. Там дяволът многократно го изкушавал, докато се престорил на чума. Св. Харалампий взел мед, изцеден от питите от неговите пчели и намазал дявола-чума по лицето, по ръцете, по шията и по всички голи части на тялото му. Пчелите, като надушили меда дошли да го събират, но чумата се уплашила започнала да вика и ръкомаха и да бяга. Пчелите започнали да я жият и да я преследват. В желанието си да се спаси тя видяла едно бласто и се хвърлила в него. За делата му Бог го благословил и направил светец за борбата му с дявола и с чумата на земята. За смирения живот, който той водил, Господ заповядал този ден да стане празник на пчелите, които със своя мед и жило са помогнали да се удави чумата. Благословил светеца, но и меда, като лекарство против много болести и определил Харалампий за закрилник на пчеларите и пчелите. Божията заповед била изпълнена и денят на св. Харалампий е тачен от край време от всички пчелари.<sup>17</sup> В Трявна, вечерта преди празника на св. Харалампий жените носят в църквата мед, а на другия ден след литургия си го вземат. С него лекуват всякакви болести. Празнуването в Трявна е въведено след епидемията от 1836 г. (Петкова 1996, 140). Подобна практика се установява и множество други селища, където светецът се почита. В някои краища наричат осветения мед "медец от св. Аралампия", "хараламски медец". За празника се пекат тънки пити, намазани с мед и ги раздават разчупени на коматчета по махалата.<sup>18</sup> В Смолянско е съществувало поверие, че чумата може да се умилистави с мед. Когато бягали от нея, бягащите отваряли пчелни кошери за да може тя да яде. На кръстопътища, по дувари, чешми и водопои поставяли топли питки намазани с мед, за да нахранят и успокоят чумата.<sup>19</sup>

През Възраждането – XVIII–XIX в., всеки еснаф има свой светец-покровител. Често дарения за изписване на иконите на тези светци са давани именно от еснафите. В самите им писмени устави от XIX в. е отбелязано задължението, да се почитат светците-покровители (Клисаров 2000, 53–58). Сред най-тачените са св. ап. Тома – патрон на строителите, св. Симеон Стълпник – на бубарите, св. Трифон – на лозарите, св. Спиридон – почитан от папукчии, казанджии, грънчари и др. Иконите им се поставят най-често на царския иконостасен ред или на специален проскинитарий (Гергова 2000, 747–764, 750–751; Гергова 1991, 6). Еснафът на орачите на о-в Лесбос има за свой патрон св. Харалампий. Според преданието светецът спасява един орач от Агиа Параскеви – Маломити – който загубил бика си в района на неговия параклис, отвлечен от турски разбойник. Панаирът на Бика, който е познат от древността по тези места, е възприет

през XIX в. като обичай в памет на св. Харалампий, а приходите от него се даряват на общината за обща полза на жителите.<sup>20</sup>

В българската обредна традиция старата езическа форма на жертвоприношения с цел измолване на закрила и подкрепа е заменена от християнския символ на кръста. Оброците са места, посветени на даден светец или християнски празник, където християнската общност принася курбани за избавяне от болест или смърт, в чест на раждане, годеж и т. н. По българските земи такива са засвидетелствани от ранното българско средновековие до средата на XX в. Основната им функция е охранителна. Броят на запазените и описани оброци, посветени на св. Харалампий не е голям в сравнение с посветените на други светци и празници.<sup>21</sup> В с. Туден (Годечко), Стоилковата махала в местността Стоилков връх има оброк, посветен на св. Харалампий. Представлява кръст с връзвания в него.<sup>22</sup> От разположените около Тетевен оброци един е на св. Харалампий.<sup>23</sup> Причината за по-рядките посвещения на светеца-закрилник от чумата може да бъде търсена и във факта, че 80% от курбаните се правят в периода април-юни, а празникът на св. Харалампий е през февруари, когато все още е зимен период (Мутафов 1989, 194–222; Петрунова 2001, 9–26).

Своеобразна роля в развитието и разпространението на култа към св. Харалампий изиграват народните вярвания и представи за болестите и чумата. Във фолклорното разбиране светецът е този, който гони чумата, но ако не го почитат я праща като наказание. Етическото възприемане на взаимната обусловеност между добрите и лошите дела и болестите е в основата на култа към св. Харалампий. На неговата святост се противопоставя чумата, като болест която поражда хората най-често в разцвета на живота им. Тя е грозна и страшна толкова, колкото са страшни и страданията на заразените. Образът ѝ е по-скоро сборен – с женски, дяволски и животински черти, неопределен и постоянно променящ се както болестта, която символизира. Като влияние на фолклора може да се възприеме и появата на изображенията на чумата в икони и стенописи. Сред атрибутите на чумата са косата, гърненцето със стрели, тефтера със записаните хора, които трябва да бъдат поразени от нея.

В литургичния живот на Църквата, някои от фолклорните практики в чест на светеца-закрилник се преосмислят. Литийните шествия заменят заораването, църквата освещава питки и мед, които вярващите раздават за да не се завръща болестта, християнските оброци са по-скоро с апотропейно предназначение, а на местата на оброците започват да се изграждат и параклиси посветени на светците, от чиято закрила се нуждае населеното място. Някои от ритуалите, свързани с почитанието към св. Харалампий

и надеждата те да допринесат за преодоляването на опасността от чумни епидемии могат да се видят и днес, като първопричината за тяхното изпълнение постепенно е избледняла.

#### БЕЛЕЖКИ:

<sup>1</sup> За проявеното от чумата милосърдие към ощетените в житейската съдба като своеобразен регулатор на социалните взаимоотношения, как тя наказва но понякога и възнаграждава виж: СтТВ, № 1440, с. Ъглен, Луковитско; БНПП 4, с. 88, Елена. Цит. по: Петкова Св., Чума село изгорила, С., 1996, с. 107.

<sup>2</sup> Когато Бог пращал чумата да бие човеците, ведно с нея изпращал и говеждата мория – да удря по стоката. И тя ходела със списък и на вид била също като чумата: малка, грозна, страшна, с голяма глава и невчесана коса. Идвала с детето си, къпела го вечер и сутрин, и то плачело. И за говеждата мория вечер оставяли храна, огън, корито, сапун и гребен. И все пак сутрин говедата умирали, защото морията ги "удрила" през нощта. Р. Ангелова с. Радуил, Самоковско, Народопис и говор. – ИССФ 8–9. С., 1948, с. 245. Цит. по Петкова 1996, 60.

<sup>3</sup> Обикновено ангелът, изпратен от Господ, взима душата със златна ябълка.

<sup>4</sup> АИФ 157, зап. Г. Краев, 1981 г., с. Бацилова махала, Плевенско

<sup>5</sup> Съпрузите Тимотей и Мавра живеят в Египет. Двадесет дни след венчаването им са заловени, измъчвани и осъдени на кръстна смърт, продължила девет дни. Виж: [www.kilani.org/agiamavri.shtm](http://www.kilani.org/agiamavri.shtm)

<sup>6</sup> На о-в Закинтос също има посветен храм на св. Мавра, който изгоря през есента на 2005.

<sup>7</sup> Според Св. Петкова, христианизирания народен култ към св. Черна, персонафикация на смъртта, е във връзка с представите за св. Атанасий, Цит. по: Петкова 1996, 142.

<sup>8</sup> Авторката дава сведения за различията в избора на почитание към светците св. Стилиян и св. Евтимий като детепазители. Определя ги като странности на разглеждания регион.

<sup>9</sup> За честването на св. Филип, който държи деветте синджира на чумата – на 14.XI. с медени питки, намазани отгоре с чесън и колят черно пиле за да не се разболяват кокошките виж: Д. Маринов – с. 694. Цит. по: Петкова 1996, 142.

<sup>10</sup> Виж: П. Ничев, личен архив, кн. 5, ч. 3, с. 87, с. Нова Надежда, Хасковско. Цит. по: Петкова 1996, 141.

<sup>11</sup> Според Н. Манолова, в свитък с апокрифни молитви и заклинания, предназначен за амулет – сръбска редакция, от втората половина на XVII или началото на XVIII в. и произход от Копривница (Хърватско), публикуван от Ив. Дуйчев (В: Старобългарска литература, С., 1971 г., с.157 - 165) отново Арх. Михаил среща излязла от Елеонската планина вещица с дълги коси, огнени очи и кървави до лактите ръце и очи, която авторката отъждествява с чумата. Текстът обаче не съдържа никакви преки свидетелства, че описаната вещица е олицетворение на чумата.

<sup>12</sup> Виж: Д. Дунев. Български легенди, сказания, обреди и пословици за пчелата. С., 1938, с. 70–71, Старозагорско; с. Хухла, Ивайловградско, АИФ 287, с.75, записала М. Беновска през 1979 г. от Първан Ангелов, род. 1925 г., с. Хухла; Д. Маринов, с. 741–742; СБНУ 30, Ковачев, с. 67; АЕИМ 980-II, с. 28, зап. Р. Попов, с. Хлябово, Тополовградско; АЕИМ 978-II, с. 52, зап. Р. Попов, с. Стомонеци, Габровско – заорават с дрянови рала, с черни катъри, ралото водят две момичета – момиче-ризниче и момиче-седмаче; АИФ1-1, с. 86, № 57, записала Н. Рашкова през 1986 г. от Димитър Георгиев, р. 1905 г., образ. 3 кл., с. Маца, Новоагорско. Цит. по: Петкова 1996, 169.

<sup>13</sup> В града е имало обособени сръбска и гръцка махала. Виж: А. Куюмджиев, Неизвестни творби на Митрофан Зограф, ПИ, 2/2003, с. 41–53.

<sup>14</sup> За печенето на колачета от пшенично или царевично брашно, намазани с мед или захар на деня на Св. Арала виж: Родопски старини, 1888, кн. II, с. 33, зап. Ст. Шишков, Ахъчелебийско (Смолянско).

<sup>15</sup> Маринов, Д. Избрани произведения, т. I, с. 487, 492. Цит. по: Петкова 1996, 140.

<sup>16</sup> М. Полимирова, За някои аспекти на култа към св. Харалампий в Самоковско. – ГСУ "Св. Климент Охридски", ЦСВП "Иван Дуйчев" Т. 91 (10) с. 289-295. С тази практика се изчерпва съвременното почитание на св. Харалампий в Самоковско.

<sup>17</sup> Виж: АИФ 157, зап. Г. Краев, 1981 г., с. Бацилова махала, Плевенско.

На този ден празнуват за пчелите. Пекат втасали хлебчета, намазани с мед и раздават преди изгрев по кошии, за да им се въдят пчелите. Носят от хлебчетата и при кошерите, не работят; Д. Дунев. Български легенди ..., с.56. Записал от баба си Тонка, Старозагорско. Цит. по: Петкова 1996, 137-138.

<sup>18</sup> Р. Ангелова. Село Радуил, Самоковско. Народопис и говор. – ИССФ 8- 9, 1948, с. 213; СБНУ 30, с. 45. Цит. по: Петкова 1996, 140. Аралан пей е почитан и в с. Опан, Старозагорско. Макар и връзката с чумата да е избледняла на този ден пекат питки, прекадват ги и ги раздават за живот и здраве и да няма болести. носят в църква мед, но не само на деня на св. Харалампий, а и на св. Богородица. Използват го за лекарство. Виж: АИФ 152, с.13, записала В. Кузманова през 1980 г. от Вела Дойчева, 65 г., образ. 6 кл., с. Опан, Старозагорско. Цит. по: Петкова 1996, 141.

<sup>19</sup> Виж: К. Канев. Миналото на с. Момчиловци, Смолянско. С., 1975 г., 583 - 584. Цит. по: Петкова 1996, 164.

<sup>20</sup> [www.lesvosonline.gr/lesvos\\_gr/Map/places/AgiaParaskevi/AgiaParaskevi.htm](http://www.lesvosonline.gr/lesvos_gr/Map/places/AgiaParaskevi/AgiaParaskevi.htm)

<sup>21</sup> В. Мутафов описва три оброка в Северозападна България, два в Югозападна България и два в Югоизточна България. – В: Етнографски проблеми на духовната култура, т. I, С., 1989 г.; Оброчищата като култови обекти, с. 194-222.

<sup>22</sup> Б. Петрунова, В. Григоров, Н. Манолова-Николова, Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско, С., 2001 г., с. 26, 98. Оброкът е под № 84.

<sup>23</sup> [www.teteven.bg/tourism/tourist\\_paths.htm](http://www.teteven.bg/tourism/tourist_paths.htm); За Чуминия кръст в Гложене виж Петкова 1996, 132.

## ЛИТЕРАТУРА:

**Блъсков 1912:** И. Блъсков. Спомени из народния живот. Нрави, обичаи, обряди, добродетел на нашите селени от североизточната част на отечеството ни до 1876 г. С., 1912.

**Гандев 1976:** Хр. Гандев. Към изучаването на "чумавите времена". – В: Проблеми на българското Възраждане. С., 1976, 539-543.

**Георгиева 1993:** И. Георгиева. Българска народна митология. Второ преработено и допълнено издание, С. 1993.

**Георгиева А., 1993:** Когато Господ ходеше по земята – 77 фолклорни легенди с тълкования (Съст. А. Георгиева, С., 1993.

**Гергова 1988а:** И. Гергова. Църковното изкуство на католици и православни в Чипровския край до 1688 г. – В: 300 години Чипровско въстание, С., 1988 , 246-261.

**Гергова 1988б:** И. Гергова. Троянският манастир. 1988.

**Гергова 1991:** И. Гергова, Иконографската програма на иконостаса в българските земи през XVIII-XIX в. – ПИ, 3/91, 3-17.

**Гергова 2000:** И. Гергова. Църковната живопис в пловдивския край през XVIII-XIX в. 747-764. – В: Солун и Пловдив и тяхното успоредно историческо и културно и обществено развитие (XVIII-XIX в.). Θεσσαλονίκη, 2000.

**Етнография:** Етнография на България. т. III, БАН, С., 1985.

**Каравелов 1985:** Л. Каравелов. Събрани съчинения, т. VI, С., 1985.

**Клисаров 2000:** Н. Клисаров. Икони на апостол Тома – покровител на дялгерите в България. – ПИ. 4/2000, 53-58.

- Колев 2003:** Н. Колев. Представи и вярвания у българите свързани с епидемични заболявания. – В: Юбилеен сборник в чест на проф. Й. Йорданов. В. Търново 2003, 355.
- Манолова 1997:** Н. Манолова-Николова. "Знайно буди кой прави цркву..." – Балканистичен форум. 1/1997, 69–80.
- Манолова:** Н. Манолова-Николова. Чумавите времена (1700–1850). С., 2004.
- Минев 1944:** Д. Минев. Град Лясковец. Варна, 1944.
- Мутафов 1989:** В. Мутафов. Оброчищата като култови обекти. – В: Етнографски проблеми на духовната култура, т. I, С., 1989, 194–222.
- Мутафчиев 1973:** П. Мутафчиев. Из нашите старопланински манастири. Избрани произведения. т. II, С., 1973, Из Манастирската летопис на Троянския манастир: 402–404.
- Паскалева 1977:** К. Паскалева. Икони от Странджанския край. С., 1977.
- Петкова 1996:** Св. Петкова. Чума село изгорила. С., 1996.
- Петрунова 2001:** Б. Петрунова, В. Григоров, Н. Манолова-Николова. Свети места в Годечко, Драгоманско и Трънско. С., 2001.
- Полимирова:** М. Полимирова. За някои аспекти на култа към св. Харалампий в Самоковско. – ГСУ "Св. Климент Охридски", ЦСВП "Иван Дуйчев", т. 91(10), 289–295.
- Събчев 1938:** Н. Събчев. История и етнография на град Чирпан. Чирпан, 1938.
- Темелски 2004:** Хр. Темелски. Към въпроса за основаването на средновековния Батшовски манастир и двата негови надписа. – В: Civitas Divino- humana в чест на проф. Г. Бакалов, център за изследвания на българите ТанграТанНакРа, ИК. 2004, 709–721.
- Ακολουθία 1779:** Ακολουθία του αγίου ιερομάρτυρος Χαραλάμπους του θαυματουργού. Ψαλλομένη τη δεκάτη του φευρουαρίου μηνός. Συντεθείσα παρά Γεωργίου Τραπεζουντίου. Νυν τύποις εκδοθείσα, και μετ'επιμελείας ότι πλείστης διορθωθείσα αψ θ' Ενετήσιον, 1779.
- Συναξαριστής 1819:** Συναξαριστής των δώδεκα μηνών του ενιαυτού πάλαι μεν ελληνιστί συγγραφείς υπό Μαυρικίου διακόνου της Μεγάλης Εκκλησίας, νυν δε δεύτερον μεταφρασθείς αμέσως εκ του ελληνικού χειρογράφου Συναξαριστού και μεθ'όσης πλείστης επιμελείας ανακαθαρθείς υπό του εν μοναχοίς ελαχίστου Νικοδήμου Αγιορείτου. Τύποις ήδη λαμπροίς εκδοθείς συνεργεία και σπουδή Στεφάνου και Νεοφύτου των Αγιορειτών. Τόμος δεύτερος, Εν Βενετία, τυπ. Πάνου Θεοδοσίου του εξ Ιωαννίνων, 1819, 117–118.

## THE VENERATION FOR ST. CHARALAMBOS IN FOLK CHRISTIANITY AND ITS RELATION TO CHURCH WORSHIP PRACTICE

VANJA SAPUNDZHIEVA

(Summary)

The article examines the influence of traditional folk ideas of diseases and the image of plague on the spread of the cult of St. Charalambos, and more particularly the reflection of folklore on the iconography of the saint. The various folk practices studied here are connected with protection against plague epidemics – making of honey-loaves, ploughing the village, etc. The veneration for St. Charalambos combines in itself both the Orthodox conception of the patron saints' intercession in prayer for the protection of a particular village or individual Christians from epidemics, and folk beliefs and rituals.