

**TANULMÁNYOK
A MAGYARORSZÁGI BOLGÁR,
GÖRÖG, LENGYEL, ÖRMÉNY ÉS RUSZIN
NEMZETISÉGEK NÉPRAJZÁBÓL**

**STUDIES THE ETHNOLOGY OF ARMENIAN, BULGARIAN,
GREEK, POLISH AND RUSYN MINORITIES IN HUNGARY**

8.

(2011)

Szerkesztő / Editor

SZÉKELY ANDRÁS BERTALAN



BUDAPEST

ВЪЗМОЖНО ЛИ Е КНЯЗ АРПАД ДА Е ДЮЛА, А ПЕТЪР ДЕЛЯН – ЦАР?*

ИЗМЕРЕНИЯТА НА ЖЕСТА

Ч. I.

Структурите на празника, обичая, обреда са изградени от отделни, свързани помежду си комплекси. Физически доловимите и видими елементи на тези комплекси са жестовите форми (жест, жестови сноп, жестови сбор¹, поза, мимика и др.), които изграждат системата на *жестовото поведение*. Последното придава облика на обреда, обичая, празника. Поради тази причина изследването само на светогледните представи и съдържанието на обичайно-обредните практики, заедно с придружаващите ги словесни форми, не е достатъчно, за да бъде изяснено значението на дадено културно явление. Прилагането само на този подход не позволява да бъдат откроени етапите на историческо създаване и развитие на елементите на културната традиция. За постигане на пълнота и завършеност на анализа е необходимо да се изследва също и жестовото поведение. Последното произлиза от, но и въздейства върху светогледните представи. То допълва и уточнява обредните словесни форми. Като в случая двете системи са равностойни при информационното изграждане структурата на традиционните обичайно-обредни практики. Това прави наложително изследването на историческите промени, процеси и етапи, през които преминава жестовото поведение, и конкретно отделният жест в дадена култура. Само така може да се проследи ролята на жеста при създаване на обреда и обичая.

От десетилетия изследването на жестовете се свежда основно до документиране на формата им и търсене на логична, условна или произволна връзка с тяхната семантика. Така жестовете се осмислят предимно като самостоятелни арбитрални знаци, а не като комплекси. При повече от случаите този подход се оказва недостатъчен, за да бъдат обяснени обредните жестови прояви. Това е така, защото жестовото поведение не съществува изолирано само за себе си, а винаги е част от някакво обкръжение. Социалното общуване, като естествена среда на жеста, предполага както синхронен, така и диахронен план на битуване. За да остане жестовото поведение да съществува в структурата на културата, то преминава през закономерни процеси на развитие, промяна и

* Представеният текст е анализ само на историческата фактология, свързана с разглеждания проблем. Етноложката и езиковедската страна ще бъдат изложени в част II.

¹ За понятията *жестови сноп* и *жестови сбор* вж.: Пийз, Гарнър 2000: 22; Маджаров 2007: 175, бел. № 2, 3.

отмиране. Всичко това води до естествено усложняване на неговите съставни елементи. Погледнато от тази позиция не може да се определи и характеризира едно сложно знаково натоварено явление само на основата на два свои белега – форма и значение. Налага се да бъде приложен по-изчерпателен научен подход, който да даде възможност за цялостно описване, историческо проследяване, анализиране и сравняване на жестовото поведение и неговите съставни елементи.

В колективното съзнание и памет на общностите (народите) отделната жестова форма никога не е единично съществуващо явление. Тя не е само сбор от физически състав и значение, а винаги има и други характеристики, които носят конкретна информация, уточняваща и определяща нейната роля и място в културата. Към тази категория могат да бъдат отнесени: физическа форма, наименование, значение, предназначение, лица, които възпроизвеждат (прилагат) жеста, субекти, обекти, към които той е насочен, и пр. Поради тези причини при изследване съществуването на дадено знаково натоварено жестово поведение при отделната форма трябва да се вземат под внимание и такива характеристики, за които ще използвам понятието *измерения*. Употребата на този термин дава възможност по-добре да бъде представен *информационният сбор* на знаково натоварената форма. Целта е нейното по-лесно, цялостно и точно разграничаване като знак.

Използваното понятие *знак* не е случайно, защото при своето социално съществуване жестовата форма се проявява и функционира като съставна част на една система, каквато е знаково натовареното жестово поведение. Необходимо е да се уточни, че във всяка социална среда битуват две основни категории жестови форми. Първите са израз на вътрешното, психично състояние на отделния (животински, човешки) организъм или са външна проява на протичащи физиологични и биологични процеси. Вторите са умишлено и целенасочено възпроизведени жестове със задача да обслужват процеса на социалното общуване. Те винаги са *стандартни* и *стереотипни* форми. Двете категории са знаково натоварени, но в сферата на човешкото социално общуване първите – *кинемите* не играят активна роля, докато вторите – *кинемоморфемите* стоят в основата на знаково натовареното жестово поведение. Всяка жестова форма има *стандартна* (светогледно, социално, етнически и пр. съобразена) и *стереотипна* (по един и същи начин многократно възпроизведена) употреба. Кинемоморфемите, като активни елементи на общуването, могат да бъдат цялостно описани, проследени, анализирани и сравнени чрез прилагане на подход, който да определя и очертава техните основни характеристики. При използване на *системата от измерения на жеста* може да се разграничи и опише основният информационен сбор на това явление във всяка конкретна култура.

Като основни измерения, които създават системата на кинемоморфемата, могат да се посочат: 1.) *физическа форма* – физическият състав, външният облик и начинът на прилагане (модалност) на жестовата форма; 2.) *обкръжение* – знаково (символно) натоварен предмет, облекло, място и пространство, отрязък от време (на денонощие, календар), социална и политическа обстановка и др.,

които съпътстват възпроизвеждането на жестовата форма, уточняват нейната функция и значение; 3.) *функция* – дейността, извършвана от жестовата форма по обслужване на връзката адресант – адресат; 4.) *връзка адресант – адресат* – връзката между възпроизвеждащия и субекта, обектът, към когото е насочена, предназначена жестовата форма, състав на участниците (пол, възраст, брой), техният социален статус и обредна роля, както взаимоотношенията им в синхронен и диахронен план; 5.) *семантика* – значението (разбирано и тълкувано) на жестовата форма, което включва в себе си нивата на *мотивировка* и *мотивация*² тук се поставя нейното етническо и регионално наименование.

Добре осъзнавам, че посочените характеристики не изчерпват всички страни на явлениято, но поне обхващат основните. Необходимо е да се спомене, че при своето историческо съществуване отделните измерения на всяка жеста форма преминават през процеси на развитие и изменение, които водят до различни резултати. Докато конкретната система съществува, нейните измерения се намират в динамично равновесие.

Използването на подобен усложнен изследователски подход, който включва елементи и на ретроспективната реконструкция, се налага поради няколко причини. Във всяка култура има явления (обреди, обичаи, празници и пр.), които съдържат еднакви или сходни по състав и форма елементи, но които няма как да бъдат отнесени или свързани едни с други. Поне инструментариумът на етнологията изследване, което разглежда явленията предимно в тяхната времева цялост, не позволява това. Тази методична ограниченост налага да се търсят нови възможности в изследователския подход на други научни дисциплини като история, семиотика, езиковедство, изкуствознание и др. Методите за синхронно и диахронно изследване, за разглеждане в различни аспекти и контексти, за проучване на самостоятелното или съвместното съществуване и развитие на отделни части предоставят възможности за дълбочинно, широкоспектърно сравнение и анализ на културни явления. Този подход позволява съвместно използване на исторически, етнологични, езиковедски, изкуствоведски и други извори и данни с цел по-обхватно разглеждане на конкретните явления при тяхното частично и цялостно проявление. Диахронното изследване, чрез метода на ретроспективната реконструкция, предоставя възможност да се проследят историческите изменения, които настъпват в системата от измерения на жеста.

* * *

В настоящото изследване проследявам съществуването на една конкретна жеста форма, развитието и изменението в нейната система в две различни по произход и състав култури – българската и унгарската. От езиковедска и културно-историческа гледна точка българската принадлежи към индоевропейския културен

² За понятията *мотивировка* и *мотивация* вж.: Байбурун, Топорков 1990: 18-19; Маджаров 2007: 175, бел. № 5.

пласт, докато унгарската – към урално-предноазиатския. В своето историческо съществуване и двете неведнъж са били подложени на сродни външни въздействия, дори имат пряк взаимен обмен на културни елементи. Независимо от това, те остават различни по съдържание, което предопределя специфичния начин на прием и съществуване на едно и също явление. Това обстоятелство е благоприятно за по-ясното очертаване и изследване на механизма, по който функционира конкретната система от измерения на жеста. От друга страна, сравнителното изследване е подход, чрез който може да се открие и проследи начинът, по който се създават и развиват етническите специфики на явленията.

Разглеждането и анализа на жестовете *издигане* и *носене* на човешко тяло дава възможност да се провери на практика достоверността на изложената научна теза за наличието на система от измерения. По своя състав и начин на прилагане физическата форма на жеста *издигане* е много разнообразна. Тя има широко приложение при различни ежедневни и обредни практики. Интерес за настоящото изследване представлява едно сравнително по-ограничено прилагане на жеста – *издигане на седнало човешко тяло*. Практиката е добре документирана в историческите, етнологичните и езиковедските извори. Това позволява нейното развитие и съществуване да бъде проследено в диахронен и синхронен план.

Историческите сведения от Древния Рим и Византия говорят за честото прилагане на жеста *издигане*, което е съпроводено с употребата на щит (лат. *scutum*). Практиката, наименувана *издигане върху щит*, се прилага основно при извънредни събития като бунтове и въстания, когато водачите им са издигани от войниците и тържествено провъзгласявани за императори. В периода на късната Римска империя и Византия върховната държавна власт не се унаследява династично, а всеки нов владетел се избира от упълномощен за това орган – Съвет, Сенат. Когато армията или преторианците правят този избор и огласяват неговия резултат чрез прилагане на ритуала, тогава се говори за т.нар. *военни императори* (Treitinger 1938: 9, 11-25; Цанкова-Петкова 1966: 104). Тази практика на огласяване, осмисляна като самия акт на избора, е прилагана и извън пределите на империята при гали, келти, германци, франки, хазари, перси и др. (Treitinger 1938: 8-24; Tacitus 1877; Тацит 1969; *III Pippin* – Magyar 2002: 813; Balogh 2002: 37-47; <http://hu.wikipedia.org/w/...=Frank>)³. Това показва, че ритуалът е една широко

³ Благодаря на унгарския си колега Пал Медепи – археолог в Историческия музей на гр. Бекешчаба, Унгария, който ми помогна в търсенето на исторически примери за ритуала *издигане върху щит*. Негова е заслугата за откриването на едно ранно описание на явлениято. В последното, направено от Тацит, се описва как въстаналите канинефати, които са немско племе, живеещо на острова на батавите, избира за свой вожд Брино: „*impositus scuto, more gentis et sustinentium humeris vibratus, dux diligitur*” (Tacitus *Histor.* IV. 15). Преводът на този текста е на Ишван Боржак (Tacitus *összes művei*): „според народния обичай е издигнат върху щит, а носещите го поклащат върху раменете си и така е избран за вожд”. Повече за средновековните изображения, свързани с издигането върху щит, вж. Ryzsa 1995, Waal 1952. Благодаря за оказаната помощ също и на други двама унгарски колеги – Габор Киш, директор на Окръжната библиотека „Ференц Деак”, гр. Залаегерсег, както и на Каталин Биреш – Киш - историк в Музея Гъочей, гр. Залаегерсег.

разпространена историческа универсалия, което не позволява в този му състав той да бъде тълкуван като етнически специфичен за културата на българи или унгарци.

На основа запазените изображения може да се заключи, че *физическата форма* на ритуала се състои от жеста *издигане* и позата *седене* или *стоене*. Понеже в случая двете жестови форми имат обединена функция и семантика, то трябва да се говори не за един жест, а за жестови сбор като конкретна проява на физическата форма.

При измерението *обкръжение* постоянно присъства щитът като силно символно натоварен предмет. При всеки конкретен случай е наложително да се уточнява начинът на неговата употреба, което е от съществено значение за определяне на нюансите в семантиката на жестовото поведение. В историко-митологичен план в Древна Гърция този предмет, заедно с копие, са едни от основните оръжия на войните пехотинци. Тяхното ползване удостоверява осъществен социален преход от дете към мъж (*щит* - Купър 1993: 255). По примера на гръцката пехота щитът е неотменно оръжие и на римските войници (*pajzs* – Magyar 2002: 413). В гръцката митология коженият щит, заедно с дългото копие и шлема са едни от основните атрибути на бога на необузданата войнственост – Арес. Неговият римски двойник и приемник – Марс Градив, се почита като бог на свирепата война и законното отмъщение. В Древния Рим, след върховния Юпитер, той е вторият най-почитан бог. Осмислян и възприеман като родоначалник и покровител на римската войска. Ето защо в негова чест ежегодно се устройват тържествени шествия, на които задължително се носи свещеният кръгъл щит, символизиращ връзката с божествените сили, тяхната подкрепа и закрила (*Арес* – Батаклиев 1989: 25-27). Последното обяснява ранното образуване на част от функциите на жестовия сбор – издигане върху щит, като представяне, измолване на одобрение и благоволение от бога. От друга страна, става разбираемо присъствието на божествените сили (Марс, а по-късно християнския Бог) в групата на адресатите. При всеки конкретен случай се споменават и други елементи, принадлежащи към измерението обкръжение, които предопределят съответните функции и семантики.

Независимо от факта, че често издигането върху щит се описва като спонтанно действие, то винаги е прилагано след някаква форма на избор. От това следва, че измерението *функция* на жестовия сбор най-вероятно е огласяване на избора, представяне и измолване на одобрение и благоволение, поздравяване и възхваляване на избрания. При определени случаи, когато армията изземва правомощията на овластената за това институция, може да се говори и за функцията - утвърждаване акта на избора.

Връзката адресант – адресат. В историческите извори като най-чести адресанти на този сбор се сочат войниците и преторианците. По своя състав тези изпълнители са само мъже. В зависимост от конкретната ситуация адресати на жестовия сбор са войската, бунтовниците, върховните държавни институции (Съвет, Сенат), овластените индивиди (владетел, духовен водач и пр.), висшите божествени сили, народа. От историческите извори се вижда, че този ритуал е прилаган единствено при избора на мъже за владетели, което придава известна полова предопределеност както на адресантите, така и на адресата.

Значението на позата *седене* е също една универсалия. Когато кинемоморфемата бъде съчетана с издигане на човешки индивид над нивото на адресантите, а в символен план над общността, това поставя издигнатия в положение на придобиващ по-висок социален статус. Още в Древността позата е характерна за по-старшия, социално издигнатия, владетеля. Натоварената с особено съдържание социално-политическа обстановка, като елемент на обкръжението, превръща този жестови сбор в акт от важно държавно значение. Това от своя страна го прави съставна част от сложния механизъм по предаване на властта при различните държавни формирования.

Семантиката на жестовия сбор е осмисляна като избор, провъзгласяване на владетел (както най-често е документирано в различните писмени исторически извори), поздравяване (лат. *acclamatio*) и възхваляване на избрания. Нивата на мотивировка и мотивация трябва да бъдат търсени във всеки конкретен случай поотделно.

В специализираната литература⁴ битуват две тези за произхода на ритуала „издигане върху щит“. Според първата ритуалът произлиза от дворцовата традиция (церемониал) на Рим и Византия, от където другите народи го заимстват⁵. От споменатият по-горе текст на Тацит се знае за ранната употреба на ритуала сред част от немските племена. Според някои автори именно постъпилите на военна служба в римската войска немски формирования налагат този ритуал в практиката на империята (Balogh 2002: 39). Казано с други думи Рим не създава ритуала, а само го заимства и му придава свое особено съдържание като го превръща в акт за утвърждаване на извънредно и инцидентно избрани владетели.

Втората теза предполага, че ритуалът произлиза от дворцовата традиция на Сасанидската династия в Персия (Bartha 1988: 349; Balogh 2002: 39). Някои автори са на мнение, че този ритуал има своите източни паралели сред практиката на тюркските народи и общности от Средна Азия (Balogh 2002: 40-46 и цитираните от него автори). В традицията на тези народи, като тука се включват и хазарите, отсъства издигането на човешко тяло върху щит. Вместо това се прилага издигането върху плъстено одеало (завивка). Посредством прилагането на това действие се осъществява акта на въвеждане на избрания в правомощията на неговата длъжност. По своята същност това е акт на промяна социалния статус на избрания индивид, неговото законно и законосъобразно утвърждаване в правомощията на властта. Според документираната практика тези, които извършват издигането, дават символен израз на своята готовност да се подчинят на властта на избрания (Balogh 2002: 44). По своето съдържание ритуалът представлява много разгърнат обреден комплекс, който е съставен от няколко символно натоварени жестове и действия. Това предполага неговата дълбока древност. В традицията на различните азиатски и степни народи ритуалът има отделни особености. Сред основните, задължително присъстващи, елементи на този обреден комплекс тук могат да се споменат: издигане нагоре на човешко тяло; използване на одеало (завивка), черно (според светогледа на някои тюркски народи черният цвят на тъканите символизира принадлежността на индивида към висок

⁴ Treitinger 1938; Bréhier 1949; Balogh 2002.

⁵ По темата виж повече в Balogh 2002: 39 и цитираната в бел. 8 и 9 литература.

обществен статус – Balogh 2002: 41 бел. 22 и написаното от Boodberg 245-246.) или бяло на цвят, но винаги от плъст, приготвено от вълна; издигането се извършва само от мъже с висок обществен статус (родови и племенни водачи, вождове, военни командири), чийто брой най-често е седем (четири, девет); издигнатият се обръща (покланя) на Изток (Запад), за да покаже своето уважение към Бога на Небето; групата обикаля (се завърта на място) с издигнатият девет пъти по посока движение на Слънцето (от изток на запад, от ляво на дясно) около (върху) централен двор (владетелско, сакрално пространство) като след всяка обиколка (завъртане) се покланя на избрания; помагане на избрания да се качи на кон, за да обиколи с него един път в кръг; душене на избрания с копринена кърпа, за да каже колко години мисли да управлява, така се предопределя времето на неговото управление; изстрелване на стрели с лък в четирите посоки на света; избиране на благоприятен за ритуала ден от годината и др. При всички документирани исторически случаи този ритуал е акт на законно и законосъобразно въвеждане на избраният в правомощията на неговата длъжност, власт (Balogh 2002: 40-46). Според историческите извори този ритуал е основна и неизменна част от системата за легитимиране на избрания владетел при народите от Вътрешна Азия и степите, в периода V-XIX в. За това има много примери в ритуалната практика на Монголската империя и последвалите я държавни формирования. Към последните тук може да се спомене легитимирането на хан Гирай Токтамис (1608 г.), владетел на Кримското ханство, тези на владетелите от ханство Хива и ханство Коканди през XIX в. Голямото и ранно териториално разпространение, а също и продължителното прилагане на тази разгърната ритуална практика (в сравнение с ограниченото разпространение и бедната откъм ритуални действия практика на двете западни империи) дава основание да се предполага, че азиатският произход на издигането върху плъстено одеало (впоследствие върху щит) е по-достоверен, и с по-ранен произход. (Balogh 2002: 46) От позиция на известната ни етноложка фактология, за която ще стане дума по-късно, аз също приемам за по-достоверен азиатският произход на ритуала.

Присъствието на ритуала в практиката на различни народи от Европа и Азия вероятно е резултат от неговото заимстване или налагане. Предполагам, че това е ставало с активното участие на войската, защото за да битува ритуалът не е достатъчно само формално да бъде заимстван, а е необходимо някой да пренесе и обясни светогледното му съдържание и практическата му символика.

С налагане на християнството Църквата отхвърля предходните езически божества, променя празничния календар и утвърдените обществени ритуали. В тази категория попада и *издигането върху щит* с неприемливото си предхристиянско идейно съдържание. Църквата въздига себе си до нивото на институция, която единствена има правото да утвърждава новия владетел. Тя налага короноването като ритуал при провъзгласяването и утвърждаването на владетели. Независимо от това, жестовият комплекс векове наред продължава да битува и функционира успоредно или отделно от църковната практика. Така от изворите се знае, че византийският император Лъв I (V в.) е първият християнски владетел, който, след като бива коронован от константинополския патриарх, е издигнат върху щит и поздравен тържествено според традицията с възгласи от

Сената и войската ([http://www.roman_emperors.org/...](http://www.roman_emperors.org/): 1; <http://hu.wikipedia.org/w/...=I>: 1). Съимператорът Юлиан (IV в.) е избран на фронта по подобен начин за император от войската. По време на бунта срещу Маврикий византиецът Фока (VII в.) е издигнат върху щит и избран за император. Ритуалът е приложен при качването на трона още на краля на франките – Пипин III Малкия (VIII в.), византийския император Михаил I Рангаве (IX в.) и др. (Bréhier 1949: 5-7; Balogh 2002: 39; Цанкова-Петкова 1966: 104; <http://hu.wikipedia.org/w/...=Frank>: 3-4; Скилица 1965: 225; Божков 1972: 14-15, 189-190).

Възможно е в историческите пластове на европейските култури разглежданият жестови сбор да не е бил свързан единствено и само с механизма за предаване на властта, а да е имал и други приложения и значения.

През втората половина на IX в. унгарците, които обитават областта Леведиа, а по-късно Етелкюз (Kristó 2003: 45), са част от Хазарския хаганат. Военни съюзници на хазарите те съвместно отблъскват нашествията на народите от Изтока. През 893 г. унгарското племенно обединение претърпява тежко военно поражение от печенезите (Gyórfy 1984: 592). Върховният хазарски хаган, недоволен от случилото се, иска смяна на върховните управници⁶ на унгарската племенна общност. За съуправляващ княз е избран Арпад, синът на Алмош⁷.

⁶ Десетилетия наред в специализираната литература съвладетелската институция поражда много спорове. Основният проблем е дали институцията е съществувала действително в структурата на властта на съответната общност. Някои унгарски изследователи зачитават тезата, че съвладетелската институция има само краткотрайна проява в унгарската история – от 870-те години до края на 90-те години. Предполага се, че същата е заимствана по времето на Хазарския хаганат от държавната традиция на тюркските народи. По-подробно по въпроса вж.: Alföldi 1933: 28-39; Bartha 1988: 346-349; Руна-Тас 1997: 269, 271; Gyórfy 1986: 86 – Наследството на Джайхани, в превод на Кароли Цеглиди; Kristy 1996: 78-79; Николов 2002: 39 и др. Някои български изследователи са на мнение, че тази институция обаче има по-продължително съществуване в българската държавна традиция – от VII почти до XI в. По въпроса вж.: Бешевлиев 1981: 45-50, 53 (на темата авторът е посветил цяла глава „Капхан или съвладетел“); Москов 1988: 294, 334 и др.; Николов 2002: 38, 39, 43.

⁷ В унгарската историческа наука съществува голям спор, който продължава почти един век, за това коя от познатите през IX и X в. исторически личности – Алмош, Арпад, Курсан – какъв точно държавен пост е заемала – кенде/кюнде или дяла. Едно от становищата, което има отношение към настоящата тема, предполага, че княз Арпад е бил избран за дяла т.е. командващ войската, докато противоположното утвърждава, че той само е наследил поста кюнде т.е. върховен княз от баща си Алмош. Този спор обхваща още няколко други аспекта като: дали Леведи и Алмош са били князе или само племенни вождове; от историческа гледна точка за кое е по-правилно да се говори само за двама князе или за съществуването на двойна княжеска система; годината на избирането и смъртта на княз Арпад; действително съществуваща историческа личност ли е бил княз Курсан; за точната фонетична форма и функционално съдържание на титулите – дяла, кенде/кюнде, хорка (карча) и още други. По тези и други спорни въпроси вж. по-подробно обобщените мнения на: Gyórfy 1959: 127-160; Magyarország 1984: 586, 588, 592-593, 618; Kristó 1996: 67-75, 78-79, 83-86, 95-98, 103; Kristó 2002a: 9-30. Тук ще добавя само един интересен аспект към спора кенде или дяла. А. Рона-Таш изказва предположението, че е вероятно княз Курсан да е бил брат на княз Арпад (Róna-Tas 1997: 271). Тази практика на близкородствено управление е многократно документирана от българската историческа наука за периода VIII - X в. (Бешевлиев 1981: 45-50; Николов 2002: 38-46).

Според записаното през 984 г., от византийския император Константин VII Багренородни, изборът става така: „*в присъствието на хазарски посланици Арпад, според хазарския обичай и закон, го издигнали върху щит и го направили княз*” (Moravcsik 1934: 155-156)⁸. За съвладетел е избран Курсан. Обаче никъде в изворите не се споменава първият избор да е бил свързан с някаква точно определена и важна дата от тогавашния унгарски празничен календар или този на хаганата. Както не се споменава и мястото, където е бил извършен ритуалът. Отсъстват сведения и за това княз Курсан също да е бил издигнат върху щит. Унгарската историческа наука предполага, че практиката избраният за владетел да се издига върху щит е правна норма и държавен ритуал, който е заимстван или по-скоро наложен от хазарите. Историкът Антал Барта е на мнение, че този единичен случай в унгарската история е по-скоро заемка от практиката на Византия или Персия, защото през епохата Хазарският хаганат е твърде младо държавно формиране, за да създаде и прилага подобен сложен символно натоварен държавен ритуал (Bartha 1984: 532; Moravcsik 1953: 40)⁹. Приемайки тезата на А. Барта бих уточнил, че по-скоро тази форма на ритуала е културна заемка от Византия, който в случая е вероятно институционално наложен от хазарския хаганат („*в присъствието на хазарски посланици*”). Основание за това твърдение ми дава фактът, че през епохата унгарците, подобно на останалите конни народи от Изтока, все още воюват основно с лък, копие и меч, а щитът не

⁸ В друг по-късен превод на същия извор се казва: „*сметоха за по-добре Арпад да стане княз, отколкото баща му Алмош ... и така според хазарския обичай и закон, издигайки го върху щит, го поставиха за княз*” (АМТБФ. 44-45). От този текст обаче липсва важният за нас факт „*в присъствието на хазарските посланици*”, което в значителна степен променя тълкуванието на събитияето.

⁹ Според мнението на Дюла Моравчик: „*Според своя произход, обаче издигането върху щит е римски или византийски обичай, който е бил част от ритуала по короноването на византийския император. Най-вероятно и него хазарите и унгарците са заимствали от Византия, както и много други неща, за които, поради липса на сведения, нищо не знаем*”. (Moravcsik 1953: 40) Чрез употребата на този ритуал, от държавния етикет на римската империя, а по-късно и на Византия, се придава легитимност на избора на император. Според Антал Барта вероятно унгарските владетели, за да получат признанието на великите сили от X век умело използват тази общоприета държавно-правна символика с издигането на владетеля върху щит. (Bartha 1988: 349) Унгарският историк на правото Янош Злински изказва малко по-различно становище. Според него Византия, която по това време търси съюзник в лицето на унгарците за нападението си срещу България, иска да сключи военен договор с тях. Унгарските племена, които живеят в нестабилно племенно обединение, нямат единно военно ръководство, способно да бъде сигурна страна в подобен договор. Поради това под византийско внушение унгарците избират двама върховни владетели, от които единият е княз Арпад (Zlinszky 2002: 1).

се използва като бойно снаряжение (Róna-Tas 1997: 281-282; pajzs – Magyar 2002: 413; Псел 2002: 171)¹⁰.

Както вече бе споменато издигането върху щит не е ритуал, който съществува сам за себе си, а е обвързан със символиката на щита и съответната светогледна представа за издигането върху него. В обществата, в които тази форма на ритуала се прилага, щитът е символ на слънцето (Bartha 1988: 349)¹¹. Ето защо няма логика в това в ритуал от такова важно държавно значение унгарците да използват предмет, който не е присъщ за техния военен бит. Освен това не е свързан с някакво общоприето от тях значение или символика. Употребата на щита при изпълнението на практиката, може да се обясни с умишлено уподобяване или принудително налагане. Самата светогледна представа, която обслужва ритуала, може да бъде наложена от страна на държавната власт или от войската. От историческите извори за X в. се знае, че Византия продължителен период от време поддържа много добри отношения с Хазарския хаганат¹². Така че е напълно възможно по нейно внушение хазарите да са приели и наложили тази форма на огласяване на избора и на унгарците. Казано

¹⁰ В своя подробен преглед на въоръжението на унгарските войни от IX - X в. унгарският историк Андраш Рона-Таш никъде не споменава за употребата на щита през епохата, който факт е много показателен. (Róna-Tas 1997: 281-282) По темата Ласло Балох изказва следното предположение. Записаното в текста на император Константин Багренородни „издигане върху щит“ вероятно е било издигане върху плъстено одеало, което по това време навярно вече е ритуална практика и на хазарите. Причина за тази замяна в текста може да бъде пълното съвпадане по форма, съдържание и функция на двете разновидности на този ритуал. Така, че споменавайки в текста за „издигане върху щит“ „императорът едва ли е мислил за нещо друго освен за познатото от ритуала на номадските народи въвеждане във властта чрез повдигане върху плъстено одеало“. И двете форми на ритуала играят основна роля при легитимиране властта на владетеля. Вероятно поради тази причина в текста на императора се стига до грешно подменяне на историческата истина за ритуала с неговото познато византийско съответствие. Според Балох друго възможно обяснение на записаното в текста може да бъде някаква непозната практика за втвърдяване на одеалото. По този начин то става подобно на византийския щит и така е разбираемо документирането му като „щит“ в текста на извора. (Balogh 2002: 45) Според мен тук не става дума за неволно обръкване или умишлено словесно заместване на „одеало“ с „щит“. Ако се приеме лансираната от Балох теза за това, че унгарците са заимствали тюркската практика на „издигани върху плъстено одеало“ от хазарите (Balogh 2002: 45, 46), то в текста на императора може да има не замяна или обръкване, а обикновена употреба на фразата „издигане върху щит“ под формата на фразеологизъм, в смисъл на „легитимиране на владетеля във властта“. Така в действителност унгарците може да са извършили ритуала чрез издигане върху плъстено одеало, съгласно практиката на неписаното традиционно право на азиатските народи, по това действие да е било отразено по разбираем за Византия начин в текста на императора.

¹¹ Според А. Барта в държавния етикет на Византия и Персия ритуалът „издигане върху щит“ е държавно-правен акт, чрез който се утвърждава и придава легитимност на избора на владетел. Възкачилият се на трона по този начин се приема за „владетел на света“ (Bartha 1988: 349).

¹² Дори Константин VII споменава, че по това време (X в.) освен тесните връзки с хаганата част от личната охрана на императорския двор се състои от хазарски войници (Moravcsik 1934: 155).

с други думи, тази форма на ритуала (с употребата на щит) може да се осмисли като стечение на политико-исторически обстоятелства, които в следващите векове се повтарят само още веднъж в унгарската държавна история.

Погледнато от позицията на системата от измерения на жеста, представеният исторически случай предоставя много интересни възможности за анализ и проследяване във времето на развоя на явлениято. Самата жестова практика *издигане върху щит* е неясна като физическа форма, защото липсва каквото и да било достоверно изображение, което да произхожда от епохата. След като хрониките споменават за издигане на човек върху щит, сигурно е че физическата форма се състои най-малко от жеста *издигане* и позата *седене* или *стоене* на издигнатият върху щита. В този случай имаме съчетана употреба на две кинемоморфемии, които са с общи функции и семантики. Ето защо е правилно да се говори за жестови сбор. По своята форма жестът *издигане* може да бъде различен в зависимост от това до каква височина го прилагат изпълняващите – до коленете, кръста, раменете или над главите.

Към измерението *обкръжение* на първо място трябва да се спомене документираният в хрониките щит. Този силно знаково натоварен предмет категорично отделя жестовият сбор от други вероятно практикувани издигания на предмети, а защо не и на човешко тяло, в посока нагоре към небето. Това, което остава неизвестно от изворите е облеклото на адресантите и адресата Арпад. Дали е ежедневно, празнично или обредно? Също така липсват сведения относно задължителните за един владетел регалии (символи на властта). Тук нямам предвид тези, които се налагат с акта на християнско короноване – корона, скиптер, държава, меч, плащ и пр. Не е ясен и въпросът с времетраенето и валидността на така направеният избор, т.е. докога Арпад има правомощията да властва като княз. От историческите факти може само да се предположи, че изборът му не е пожизнен, а до следващият такъв, така както се случва с баща му Алмош¹³. Съдейки по данните от изворите се разбира, че придобитата чрез избор и огласена посредством ритуала власт на Арпад се простира над племенните вождове, командирите и техните войни. Нататък, над отделните членове на племената, границата на властта остава неясна. В случая е важно, че същата се простира над адресантите и част от адресатите, както и територията, която всички обитават и владеят.

Преди да бъдат правилно изяснени другите основни елементи от измеренията на жестовия сбор е необходимо да се разгледа въпросът за върховната власт при унгарската общност през епохата.

От средновековната унгарска хроника на Анонима се знае, че бащата на Арпад – Алмош, е избран за владетел от водачите на седемте унгарски племена.

¹³ Около 920 г. боксарският учен и държавник Джайхани, като се позовава на по-ранен арабски източник споменава, че още около 870 г. унгарците вече са имали владетелска двойка (Magyarország 1981: 66). Това предполага, че системата за избор на владетел е съществувала поне от две десетилетия като държавна практика и не може да се говори за пожизнен избор, макар Арпад до самата си смърт да остава княз.

Според този избор, който е утвърден¹⁴ с т. нар. *кръвен договор*¹⁵ от този момент нататък само човек от рода на Алмош може да бъде избран за върховен владетел (Unger, Szabolcs 1965: 9). Според Я. Злински това бележи нов етап от развитието на механизма за предаване на върховната власт чрез избор¹⁶, за който до този

¹⁴ Безименния хронист на кръвния договор споменава, че когато в Скития унгарците се умножили, тогава седемте княжески личности, седемте унгарци (седемте вождове на племена) „по своя воля и по взаимно съгласие избират за себе си, дори за синовете на своите синове до последното поколение, за водач и заповедник Алмош – син на Делата, и всички, които произлязат от неговия род, тъй като вожедът Алмош – син на Делата, както и другите, които са произлезли от неговия род, били по-изявени в родовите дела, а също и по-мощни във войското дело.” (SRH. I. 40.) Така изборът на Алмош за „водач и заповедник” се подпечатва с кръвния договор. По-нататък в Анонимната Арпадска хроника се споменава един факт, в чийто детайли се съдържат много важни уточнения. В Унгар Алмош предава на сина си Арпад върховната власт като „още приживе го избира за в о д а ч и з а п о в е д н и к (разр. м. – Д. М.).” (SRH. I. 39-52).

¹⁵ Според унгарския историк Дюла Кришто *кръвният договор* е стара традиционна практика, която се прилага и от унгарците. При споменатия случай с Алмош и неговия избор (подробно описан в хрониката на Анонима от началото на XIII в.) с този договор се утвърждава и огласява направеният вече избор. Д. Кришто обръща внимание на един исторически важен аспект при този договор: „Главното ударение тук пада върху кръвния договор и по-точно свързането му с Алмош, понеже според представянето му от Анонима (навярно позовавайки се на по-стара традиция), кръвният договор гарантира наследственото право на участие в ръководене на унгарското политическо формиране (племенно обединение, кралство) основно на наследниците на Алмош, т.е. на Арпад.” (Kristó 1996: 73) В друго свое изследване авторът обяснява някои фактологични разминавания при различните исторически извори (император Константин Багренородни и този на Анонима) с умишлено изопачаване на действителността още в Средновековието. Целенасоченото неспоменаване на Алмош (в ръкописа на император Константин) като пръв законно избран княз на унгарците, преди Арпад, налага стесняване на кръга от родственици, които имат законното право да наследят върховната власт. Така кръгът се стеснява само до представителите от рода на Арпад като се изключват всички останали, които са от по-големия род – този на княз Алмош. (Kristó 2002a: 16)

¹⁶ Преди Алмош властта се наследява вътре в семейството (рода) от баща към първороден син, без избор. Според Я. Злински със сключването на кръвния договор между водачите се поставя начало на важната роля, която започва да играе Върховният владетелски съвет (съставен от племенните вождове и родственици на владетеля) в решаване на държавните дела. Това е началото на нов подход, който през XI – XII в. утвърждава системата унгарският владетел, още приживе, сам да посочва своя приемник на трона сред кръвните си наследници (или в краен случай и извън този кръг), но винаги с решаващото участие на Съвета. Така върховната власт престава да се предава по наследство, т.е. на принципа на сениората. От тук нататък тя се предоставя като правомощие и задължение на избрания владетел, което предполага и възможност същата да му бъде отнета. За повече подробности вж. Zlinszky 2002: 1-4. Този механизъм на избиране на владетел е документиран и от българската историческа наука. Сведения за това има в *Именника на българските ханове*, както и в написаното от старобългарския писател Йоан Екзарх. Според изворите за нов владетел се избира човек от управляващия род (син или брат на владетеля), а ако няма такава възможност тогава измежду членовете на друг боилски род. При всички случаи обаче за наследяване на трона е необходимо съгласието на боилите, т.е. Съвета на владетеля. За повече подробности вж. Бешевлиев 1981: 42, 45.

период е характерно само династичното сениорално наследяване, непраскувано от Византия (Bartha 1984: 573-574).

Според историческата наука формата на държавно управление – *владетелска двойка* е характерна за средноазиатските племенни обединения и държавни формирования. При този случай заедно с върховния сакрален владетел (*хаган, хан*) има и втори, който държи светската и военната власт и действително управлява държавата¹⁷. Разглеждайки този въпрос унгарската историческа наука е на мнение, че през IX в. двамата върховни водача на унгарската племенна общност са били с титулите – *кюнде* и *дюла* (Györfy 1984, 1986; Bartha 1988; Kristy 1996; Ryna-Tas 1997 и др.). Формирано е относително единно становище, според което задължението на сакралния владетел – кюнде е било да упражнява върховната власт и чрез своя статус и съществуване да легитимира властта на втория владетел – дюла¹⁸. Задълженията и правомощията на съвладетеля дюла са много по-широки, защото на практика той е най-висшият пълководец, т.е. главнокомандващ войската, грижи се за отбраната и е действителният светски ръководител на централната власт¹⁹. Според практиката на хазарите съвладетелят (в унгарския случай дюла) се назначава, провъзгласява и легитимира за такъв от върховния владетел – хакана²⁰ (Бешевлиев 1981: 47).

¹⁷ От ранни арабски и китайски извори се знае, че хазарите и многобройните тюркски племена и народи практикуват избирането на сакрален владетел. Според разпространените светогледни представи до него е недопустимо и забранено да се приближи обикновен човек, поради огромната магическа сила, която той притежава. Сакралният владетел олицетворява жизнената мощ на общността, но носи и отговорност за всички природни бедствия и военни поражения. (Bartha 1984: 529, 532; Györfy 1984: 592; *kende* – Magyar 2000: 758; *kettős fejedelemség* – Magyar 2000: 852)

¹⁸ Интересно е становището на А. Рона-Таш по въпроса: „В тази система двойността между царя и главнокомандващия е естествено състояние, а взаимната им връзка зависи освен от тяхната личност и заобикалящите ги обстоятелства, до голяма степен и от ритуализираното легитимиране на управленската власт. Естествено този ритуал дотогава осигурява поста на сакралния цар, докато обстоятелствата на живот са добри за общността и племенното обединение. Сакралното царстване обаче само тогава има смисъл, когато между легитимния цар и действително управляващият властта главнокомандващ, първият се е превърнал в ритуален обект, при който животът на царя зависи от благополучието и успеха на племенното обединение.” (Róna-Tas 1997: 269) Тук е нужно да се добави, че в тюркските езици титулт *кенде/кюнде* (и сходните му фонетични форми) означава „владетел”. При хазарите това е третият по важност висш държавнически титул, който се присъжда на владетели на присъединили се или подчинени на хаганата племена и народи. (*kende* – Magyar 2000: 758)

¹⁹ В текста от Наследството на Джайхани може да се прочете следното: „Наименованието на *вожда им е кюнде. Ала това е само фиктивно звание на техния цар, тъй като човекът, който действително управлява над тях като цар те наричат дюла. Всеки унгарец следва заповедите на водача им дюла при война, отбрана и друго дело.*” (Györfy 1986: 86). Българската историческа наука, като се позовава на написаното в различни средновековни арабски извори – Ибн-Фадлан, Ибн-Хаукал, Истахри, Масуди и др., посочва наличието на същите функционални характеристики на двамата върховни владетели при тюркската държавна традиция (Бешевлиев 1981: 47). Тази традиция съществува (изцяло или частично) в практиката на Българската държава през периода VII – X в. (Бешевлиев 1981; Москов 1988; Николов 2002).

²⁰ Според написаното от Ибн-Хаукал „*Хаканът на хазарите е по-голям от царя на хазарите, понеже този се назначава и провъзгласява за цар от хакана.*” (Бешевлиев 1981: 47 бел. 91)

Ако изходим от гореизложеното и се върнем към текста на Анонима се вижда, че мотивите, с които се обосновава изборът на Алмош за „водач“ и „заповедник“ са: „*тъй като вождът Алмош – син на Делата, както и другите, които са произлезли от неговия род, били по-изявени в родовите дела, а също и по-могъщи във войнското дело* (разр. моя – Д. М.)”. (SRH. I. 40). Така посочените основни мотиви за избора на Алмош – „син на Делата”, „родовите дела” и „войнското дело” са главни характеристики, които са присъщи на съвладетеля дяла. Както в текста на Анонима така и в този на Константин Багренородни (макар там да са посочени само качествата, поради които Арпад е избран за княз) никъде като мотив за избора не се споменава качество, което да е характерно и присъщо за поста сакрален владетел – кюнде²¹. Това дава основание да се предполага, че Алмош първоначално не може да е избран за върховен сакрален съвладетел – кюнде, а само за действителен изпълнител на властта, т.е. за дяла. При втория случай избирането, назначаването и легитимирането става с активното участие на хазарския хаган²².

Според изворите Арпад е избран за княз като това става по предложение на вожда Леведи, отправено към хакана на хазарите, но и със съгласието на унгарските племенни вождове²³. От това се разбира, че изборът на Арпад за княз е в резултат на общо решение и съгласие между Леведи, хакана и унгарските вождове. В случая самият акт на избора предхожда ритуала по издигане върху щит (Kristy 1996: 76; 2002a: 19-20). Огласяването и утвърждаването на избора става „и така според хазарския обичай и закон, издигайки го върху щит, го поставиха за княз”. (ÁMTBF 45). В текста на извора не се конкретизира за какъв точно владетелски пост – кенде или дяла е избран княз Арпад. Обаче от съдържанието му по косвен път може да се предположи какъв е титулът на така избрания княз.

От направеният преглед на римската, византийската и други западноевропейски традиции по огласяване избора на военачалници за

²¹ Константин Багренородни съобщава, че унгарците „счетеха за по-добре Арпад да стане княз, отколкото баща му Алмош, тъй като бил по-авторитетен, а също така много го уважавали заради мъдростта му, разсъдливостта му (разр. моя – Д. М.), а и бил способен за такъв пост” (ÁMTBF. 44-45). Макар записаното в двата извора да произхожда от по-късни исторически епохи техните автори са били по-близко до действителните събития, отколкото съвременните изследователи. Поради тази причина хронистите са разполагали с повече достоверна, макар и недокументирана, словесна информация за действителните събития и обстоятелства от нас, поради, което може да се доверим на така изложените мотиви за избор на владетел.

²² Д. Кришто цитира становището на Дюла Немет, според което „Леведи, с подкрепата на хагана и унгарските племенни вождове, поставя Арпад на трона на главния княз.” (Kristó 1996: 68 а бел. № 18).

²³ Дюла Кришто пише следното: „Константин Багренородни съобщава за това, че след като воеводага Леведи не приема предложението му от хазарския хаган унгарски княжески пост, вместо себе си предлага Алмош или неговия син Арпад със следните думи: „сред тях било то Алмош, било то синът му Арпад по-добре да стане княз, който ще бъде на твое разположение.” (Kristó 2002a: 9; ÁMTBF 44)

императори (владетели) вече се знае, че това става посредством ритуала „издигане върху щит“. Чрез неговата употреба се придава законова основа (легитимност) на направения избор. От друга страна в държавните традиции на Рим и Византия не е позната институцията на сакралния владетел. Няма сведения и за това върховен духовен или религиозен водач (жрец, патриарх, папа) да е легитимиран във властта чрез прилагането на този ритуал. Поради тази причина изглежда лишено от смисъл чрез държавно-правен ритуал, който е заимстван или вероятно наложен от Византия, княз Арпад да бъде огласен и легитимиран за сакрален владетел – кенде. Логиката на така описаните обстоятелства налага изводът, че това по-скоро е огласяване и легитимиране изборът на светски ръководител на върховната власт и/или на военачалник, т.е. на владетел с титула дяла. Вероятно унгарците, заимствайки или приемайки прилагането на ритуала, са го пригодили към особеностите на своята държавна система на двукняжеско управление. Ала разсъждавайки логично не би трябвало да се изключва възможността с този ритуал да се легитимира също и сакралният владетел, т.е. кенде. Обаче никъде в изворите не е документирано подобно прилагане на ритуала спрямо Курсан, независимо дали той е бил кенде или дяла.

Така направеното предположение влиза в логична връзка с изказаното от Дежо Дюмерт становище, че първоначално княз Алмош е избран на поста дяла, а впоследствие се издига до поста сакрален владетел, т.е. върховен владетел - кенде²⁴. Аз бих предположил, че същият този път на развитие във властта извървява и синът му – княз Арпад, като първоначално той е избран за дяла, а впоследствие (преди или след смъртта на Курсан) се издига до поста върховен владетел – кенде²⁵.

Ако се върнем към измерението на жеста то на първо място трябва да се подчертае, че ритуалът не изпълнява ролята на избор на владетел. От изворите се знае, че изборът е съвместно извършен от вождя Леведи, хакана и племенните вождове. Същият е последван от ритуала. Ролята на адресанти на жестовия сбор, т.е. издигналите Арпад върху щит, са могли да бъдат по отделно или смесено следните категории хора: племенните вождове, командирите, свободните войни, редовите членове на отделните племена (младежите, мъжете, които вече не са войни, жените, децата, робите, пленниците и др.). Важно е да се уточни, че

²⁴ Дюла Кришто пише следното: „В много от писанията си Дежо Дюмерт предполага следното: Алмош вероятно започва израстването си като дяла, но е възможно да се е превърнал в сакрален владетел. При всички случаи обаче край границата на новата Родина той е принесен в жертва според сакралния обред.“ (Kristó 1996: 97 и там цитираната литература)

²⁵ В една от разработките си Андраш Рона-Таш предполага следното: „във времето на византийските извори от IX – X в., макар и временно царската и военната власт едновременно се изпълнявали от Арпад“ (Róna-Tas 1997: 270). В потвърждение на това стои обстоятелството, че от писмените извори липсват сведения след смъртта на Курсан, Арпад повторно да е бил избран и легитимиран в другия пост на върховната власт чрез издигането му върху щит. Това не се случва и след неговата смърт също през 907 г. (дата, около която има много спорове), когато синът му Золта е избран за едноличен владетел на унгарската общност (Magyarország 1981: 69).

издигащите (адресантите) не могат да бъдат едновременно и адресати на жеста. Друго необходимо уточнение е, че при този тип военизирани общества кръгът от хора, които имат правото да вземат решения по важни за общността въпроси, се ограничава до имащите право да носят оръжие мъже, т.е. до племенните вождове, командирите и техните войни. Поради липса на точни писмени сведения може само да се предположи, че в ролята на адресанти са влезли по отделно или смесено представителите и на трите категории хора. Обаче изхождайки от логиката на действия на военизираните общества, както и от изключителната важност на този държавно-правен акт, може да се предположи, че адресанти са били главно племенните вождове и част от военните командири.

Може да се тръгне и по друга логична връзка. Разделението на властите при тези общества предопределя важната роля, която имат свободните войни²⁶. Те са тази категория от хора, която има не само правото, но и силата да взема важни решения и да ги налага над общността като утвърждава тяхната законност. Ето защо може да се предположи, че войните също могат да влязат в ролята на адресанти, като по този начин огласят и утвърдят вече направения избор²⁷. За съжаление понастоящем този въпрос не може да бъде решен без наличието на конкретни данни.

Ако при измерението *връзка адресант – адресат* вече е очертана първата и част, то кой ще представлява втората – адресатът? Поради факта, че изборът е вече извършен, функцията на жестовия сбор може да бъде само – огласяване на резултата, неговото утвърждаване, поздравяване на избрания. Вече беше направено предположение за групите хора, които са извършили утвърждаването на направения избор. Ето защо е логично да се допусне съществуването и на следващите функции с емоционален оттенък – поздравяване и възхваляване на избрания за княз Арпад. По този начин измерението *функция* придобива следното съдържание: огласяване, утвърждаване, поздравяване и възхваляване. Оттук вече е по-лесно да се очертаят съответните адресати. При огласяването адресати са неучаствалите непосредствено в издигането и целият останал състав на унгарските племена. При утвърждаването адресати на първо място са хазарските посланици²⁸, а чрез тях индиректно самият хазарски хакан и всички останали членове на племената.

В случай, че светогледната представа, свързана с издигането върху щит, е осмислена и приета от унгарската общност, то може да се предположи, че жестовият сбор изпълнява и функциите – представяне на избрания, измолване на одобрение и благоволение от върховното божество или божества. Основание за подобно предположение дава наличието на документирана сходна жестова

²⁶ Във връзка с тази тема А. Рона-Таш пише: „Зад завладялата Родината и ръководеща унгарците прослойка, стояла общността на свободните войни. Основното им занимание било участието във военни походи, но естествено, че те ръководели също и охраната на стадата, както и номадското земеделие.” (Róna-Tas 1997: 278-279)

²⁷ Макар и по друг път, Я. Злински също стига до това заключение (Zlinszky 2002: 1).

²⁸ Константин Багренородни пише: „в присъствието на хазарските посланици” (Moravcsik 1934: 155-156).

практика от този период, с функция - утвърждаване на взето решение²⁹. На държавно ниво осъщественият избор на Арпад най-вероятно се санкционира от хакана. Изворите обаче не са оставили никакви сведения за това. Също такива липсват и за ритуала, с който князът е въведен и утвърден в правомощията на върховната власт. Липсват факти и за подобно поведение от страна на Византия. При функциите на жестовия сбор – поздравяване и възхваляване, адресата е само един – избраният за съкняз Арпад.

При измерението *семантика* наименованието на жестовия сбор (поне както го е документирал византийският хронист) е описващо неговата физическа форма – издигане върху щит на човешко тяло. За съжаление до нас не достига оригиналното унгарско обозначаване на ритуала, което орязва съществена част от историческата информация. Понастоящем използваната езикова форма – *pajzsra emélüs* е с късен произход³⁰. При нивото *мотивировка* може да се предположи, че унгарската общност осмисля значението на ритуала като избор и провъзгласяване на съвладетел, с различните му нюанси в зависимост от индивидуалното познаване механизма на властта. Към последното категорично трябва да се прибави и семантиката поздравяване за избора. На ниво *мотивация* семантиката съпада с функциите (огласяване, утвърждаване, поздравяване, представяне, измолване на одобрение и благоволение).

От хрониката се разбира, че за император Констатин VII функциите и семантиките на жестовия сбор са напълно ясни, затова не намира за нужно да ги обяснява. Той не се съмнява в законосъобразността и законността на направения избор на княз Арпад. Как стоят нещата при унгарската общност може само да се гадае. При интронизацията на последвалите през XI в. владетели Църквата, която вече е набрала обществена сила, налага прилагането на християнското по дух короноване. Също така налага използването на кралските регалии като

²⁹ В хрониките на Анонимус (Анонимна Арпадска хроника – XIII в.) и Képes Krónika (XIV в.) е записано *Предание за белия кон*, в което се споменава случаят с моравския княз Свагоплек (IX в.). Арпад иска от моравския княз Пратеник на Арпад подарява на моравския княз един бял кон, седло и юзда, срещу което поисква в замяна кана с вода от реките му, стиска трева от полетата му и шепа пръст от земите му. По този начин унгарците се сдобиват с настоящата си родина. Съвременните историци изказват мнението, че това обредно поведение е нормална форма за сключване на договор (Györfy 1984: 589-590). Те търсят и намират успоредности в подобни ритуални действия, които са извършени между хан Омуртаг и император Лъв V Арменец през 815 г. При този случай императорът излива на земята купа с вода, обръща конско седло, докосва юзда и *з д г а н а г о р е* (разр. м. - Д. М.) стиска трева (Györfy 1984: 589; Златарски 1970: 566-567; Примов 1981: 147-148 и посочената там литература).

³⁰ Думата *pajzs* е фонетична заемка от северните диалекти на средновековния италиански език във формата си *ravese* вероятно през XIV в. или малко по-рано. Същата навлиза в унгарския език заедно с типа обточен с кожа дървен щит. Последният е изработван в селището Павия. Това става през периода от управлението на Анжуйската кралска династия в Унгария (1307-1395), за което е характерно силното италианско културно влияние. Езиковедските данни говорят в подкрепа на становището за относително късното навлизане на щита във военния бит на унгарската общност. От друга страна, етимоложките изследвания категорично отхвърлят предположението за персийския произход на думата (Magyar Nyelv 1976: 61-62).

задължителен елемент от механизма, светогледа и ритуала по предаване на върховната власт (Zlinszky 2002: 3).

Независимо от настъпилите промени в светогледа, обичайно-обредната система и правните норми на средновековната унгарска държава жестовият сбор – издигане върху щит, получава още една историческа възможност отново да изпълни ролята си на акт от важно държавно значение. През 1705 г. княз Ференц Ракоци II е избран за „ръководещ княз“ на Кралство Унгария, след което е интронизиран чрез трикратно издигане на ръце.

През XVIII в. Кралство Унгария няма държавна независимост, защото е част от Свещената римска империя на Хабсбургите. Според установената държавна практика унгарската кралска титла и короната се дават на владетеля след законен избор от страна на унгарското народно събрание. Същото е съставено от представители на четирите благороднически съсловия. През втората половина на XVI в. от източните територии на някогашното Кралство Унгария се създава новото Княжество Трансилвания. (Oborni 2002: 7) Това ново държавно формирование скоро придобива самостоятелност и международно признание. Владетелят на княжеството носи титлата „избран княз“, която му се дава след избор от законно народно събрание, съставено от представители на благородническите съсловия. През периода тази титла е легитимна и призната от другите европейски владетели. (Erdély 1986: 904)

През 1700 г. унгарският благородник Ференц Ракоци, с наследствена титла княз (граф), заедно с други съмишленици започва борба за извоюване държавната независимост на Кралство Унгария. Първоначално в плана за освобождаване и обединяване не е включено Княжество Трансилвания³¹. Независимо от това впоследствие княжеството става основно средство в този план като на 8 юли 1704 г., в гр. Дюлафехирвар (днешна Алба Юлия, Румъния), редовно народно събрание избира за законен „избран княз“ Ференц Ракоци II. (Magyarország 1982: 201; Erdély 1986: 900) Интронизацията на княза във властта става едва няколко години по-късно на 5 април 1707 г., в Марошвашархей, при провеждане на поредното народно събрание³².

³¹ През този начален етап все още не се е зародила идеята за създаване на конфедерация между Кралство Унгария и Княжество Трансилвания с цел извоюване на държавна независимост и отделяне от империята на Хабсбургите. Като вероятен бъдещ владетел на Трансилвания съмишлениците виждат единствено живеещият в изгнание (Никомедия, Османската империя) бивш ръководител на движението на куруците - княз Ймре Тьокьоли, който е доведен баща на княз Ференц Ракоци II. Граф Тьокьоли е избран за княз на Трансилвания през 1690 г., но никога не е интронизиран във властта. (Erdély 1986: 896; Oborni 2002: 201)

³² Тържествената интронизация във властта е проведена извън стените на града. На просторно място е направен висок дървен подиум, към който водят няколко стъпала. Той целият е покрит със зелено сукно. В едната му страна има направен малък олтар. По средата на подиума е поставена кръгла маса, а до нея самостоятелен стол за владетеля, покрит с червен плюш и украсен със златни ширити. Върху двата мебели има постлани персийски килими. Недалеч от подиума са издигнати няколко шатри, където, според унгарската практика, се настанява избраният за крал. В тези шатри се държат приветствените речи по време на церемонията. В случая церемонията по избор на княз напълно съпада с тази на крал. (Rákóczi 1951: 164-165 и бел. 5.)

Церемонията е много тържествена с участието на всички висши държавни длъжностни лица и представители на висшия клир (епископи) на четирите разрешени вероизповедания³³. Избраният за княз Ф. Ракоци II е законно коронован и интронизиран във властта чрез прилагане само на съответните стандартни държавни и християнски ритуали.

Интерес за настоящото изследване представлява станалото две години по-рано, на 20 септември 1705 г., в гр. Сечен (Унгария), избиране на Ференц Ракоци за „управляващ княз и ръководител на обединените благороднически съсловия“ на Кралство Унгария, както и неговото интронизиране от страна на унгарското народно събрание. (Ágyarország 1982: 537) При този случай, независимо от използването на стандартни държавни и християнски ритуали по короноване и интронизация, е приложен също и жестовият сбор „издигане върху щит“. Ето как в своите писмени спомени Ференц Ракоци II описва събитието: „*В края съставиха протокол за това. След което ме провъзгласиха за управляващ княз и ръководител на обединените благороднически съсловия. Епископа на Егер отслужи литургия, а аз поставих в ръката му предварително написаната, според изискванията, моя клетва. Накрая, тъй като искаха да следват този стар обичай на нацията ни, началника да бъде издиган върху щит, мене също така най-висшите благородници издигнаха на ръцете си. Всички главни свещеници, сенатори, висши благородници, представители на областни и кралски градове ми се заклеха в покорство и вярност, и за това, че ще спазват конституцията на обединението. Документа за това бе съставен в три екземпляра и всички го подписаха.*” (Rákóczi 1951: 128)

Логичен е въпроса - Кое налага употребата на ритуала точно при тази интронизация на законен избор на владетел? Защо същият ритуал отсъства при интронизацията през 1707 г. в Трансилвания?

³³ В своите спомени Ференц Ракоци II по следния начин описва церемонията по своята интронизация: „*След като стигнах до подиума сляхох от коня, а благородниците ме последваха. Епископите и свещениците на всички религиозни вероизповедания, с изключение на католическия епископ, който беше представен от дворцовия ми свещеник, бяха застанали в редица. Един заместник на главния прокурор отпрати към мен едновременно реч, в която спомена, че Господ е този, който дава добрите и лошите князе, чрез тях да благослови или накаже подвластните им народи.*” Ракоци отговаря на приветствието и последва интронизация. „*След което се приближих до олтара, а дворцовия свещеник държеше пред мен Евангелието заедно с подготвената, според закона, моя писмена клетва, която прочетох на висок глас. Извикаха „Да живее!“ Подредените на един изстрел разстояние мои войскови части дадоха последователни салюти. Процесията тръгна. В града, пред един малък католически параклис, сляхох от коня и там свещеникът започна да чете „Отче наш“.*” (Rákóczi 1951: 165)

От историческите извори се знае, че австрийският император Йосиф I., който законно притежава и титлата крал на Унгария³⁴, започва преговори за признаване на създадената през март 1706 г. конфедерация между Кралство Унгария и Княжество Трансилвания. Едно от условията, които поставя Хабсбургския двор, е Ф. Ракоци II да се откаже от присвоената му титла „избран княз“ на Трансилвания. (Erdély 1986: 909) Ракоци не изпълнява това искане на императора. От така поставеното условие може да се предположи, че императорският двор признава законността само на присъдената титла „избран княз на Трансилвания“, поради което настоява Ракоци доброволно да се откаже от нея. Вероятната причина за това е, че дворът няма правна възможност законово да я отнеме³⁵.

Не така стоят нещата с титлата на Ф. Ракоци II „ръководещ княз“ на Унгарското кралство. Най-вероятно същата не е призната от Хабсбургския двор, защото императорът не настоява за доброволен отказ от нея. Основанието за нелегитимност на тази титла произлиза от начина на провеждане на избора. Факт е, че свиканото народно събрание, с представители на четирите унгарски благороднически съсловия, които осъществяват избора на Ференц Ракоци II за „ръководещ княз“ на Кралство Унгария, е редовно и законно. На церемонията присъстват представители на висшия клир на католическата църква³⁶. Епископа

³⁴ Императорът на Свещената римска империя Липот I е законен притежател на титлата крал и короната на Кралство Унгария до смъртта си през 1705 г. Неговия наследник на трона, сина му Йосиф I е притежател на същата титла и корона, която му е дадена от народното събрание на Унгария през 1687 г. При избора му за император на Свещената римска империя през 1705 г. Йосиф I е и легитимен крал на Унгария. (Magyarország 1982: 538) Народното събрание на Трансилвания (8-20 март 1706 г., гр. Хуст) заявява, че не приема за свой владетел новият австрийски император Йосиф I. С този акт, който е на ниво конституционно право, княжеството извършва детронация на австрийския император и отделя държавата от състава на империята. Това е крачка към извоюване на държавна независимост на Княжество Трансилвания и уреждане на връзките и в новата конфедерация с Кралство Унгария. (Magyarország 1982: 541; Erdély 1986: 907) Народното събрание на Трансилвания (5-21 април 1707 г., в Марошвархей) отново заявява, че княжеството се отделя окончателно от империята и признава за свой единствен и законен владетел „избраният княз“ Ференц Ракоци II. На княза се дава пълна власт сам да се разпоредва с външната политика и финансите на княжеството. (Magyarország 1982: 541; Erdély 1986: 914) Със закон е призната създадената конфедерация между Княжество Трансилвания и Кралство Унгария.

³⁵ Макар, че едно народно събрание на Унгарското Кралство от 15 декември 1705 г., свикано и манипулирано от австрийския маршал Рабутин де Буси, обявява за невалиден избора на Ф. Ракоци II за княз на Трансилвания независимо, че това не е в неговите правомощия. (Magyarország 1982: 538) Интересно тълкуване на събитията дава факта, че същото събрание не обявява за невалиден избора му за княз на Унгария от 1705 г., където то има правомощията да го стори.

³⁶ Ръководещият по това време Римокатолическата църква папа Климент XI, вероятно под въздействие на Свещената римска империя и лично на император Липот I, е категорично против избора на католика Ференц Ракоци II за княз на Унгария. Срецу този избор се обявява също и бившият княз на Трансилвания Михай Апафи. Поради тези обстоятелства папата се опитва да въздейства върху френския крал Луи XIV и други владетели на Европа, за да оттеглят подкрепата си за делото на Ф. Ракоци II. Отделно Климент XI изпраща строго предупреждение до унгарския католически клир със заплаха за отлъчване от църквата, ако се подкрепи Ракоци, и с искане да се признае новоизбраният австрийски император и унгарски крал Йосиф I (1705 г.) за единствен и законен владетел. (Pach 1951: 20)

на гр. Егер отслужва литургия като с този акт канонично утвърждава избора и последвалата го интронизация. Въпреки това съмненията за нелегитимност остават, защото по време на процедурата от състава на общото събрание отсъстват такива важни държавни длъжностни лица и висши сановници като кралския наместник (палатина), главния прокурор, канцлера, бана и други³⁷. Според държавно-правните норми на епохата изборът и интронизацията на владетел се превръщат в законен, легитимен и международно признат акт само в присъствието и със съгласието на тези висши длъжностни лица и сановници на кралството. Обаче в този исторически момент същите са представители едновременно и на държавната власт на империята, която не е съгласна с настоящия избор. При така описаните обстоятелства съществува реална опасност изборът и интронизацията на Ракоци II да бъдат поставени в категорията „незаконен акт“, а той приет за узурпатор на законно притежаваната от императора власт. Вероятно това би било становището и на оставалите европейски владетели. Според мен тази е основната причина, която налага отново да бъде приложена старата правна практика за легитимиране във властта чрез „издигане върху щит“.

От сведенията за проведената интронизация се знае, че от жестовия сбор отсъства щита, а вместо него има трикратно издигане на ръце от най-висшите благородници. Това говори, че вероятно през XVIII в. от състава на стария ритуал е останало да битува само знанието за неговата функция, както и наименованието му, превърнато във фразеологизъм³⁸. Становището предполага, че на един по-ранен исторически етап практиката на употреба на щита в ритуала отмира, а остава само издигането на човешко тяло. Така новата форма на ритуала освен функцията огласяване на избора придобива и ново измерение – въвеждане в правомощията на властта. В случай на избор на владетел ритуалът вече има и функцията на законен подход при легитимиране на интронизацията. В периода, успоредно с променената форма на ритуала, продължава да съществува и фразеологизма „издигане върху щит“. В случая е интересно да се открие коя част на унгарската общност съхранява и предава

³⁷ „Без съмнение събранието се радва на уважението на цялата страна, но тъй като най-висшите длъжностни лица и сановници на държавата не присъстват (Бел. 7. Тук се има предвид кралския наместник (палатина), главния прокурор, канцлера, бана и др.), ако искаме да проведем (пълно, редовно – б. м. Д.М.) събрание трябва да ги заместим, ала това напълно би отчуждило отсъстващите, част от които са задържани против волята си във Виена. И тъй като императорът отправи предложение и заяви, че би желал да се справи с жалбите на нацията, то сега не би било уместно да се захванем с избора на крал.“ (Rákóczi 1951: 126-127)

³⁸ В потвърждение на това становище стои факта, че след XII-XIII в. в гръцките писмени извори, които описват историческите събития от XI в. в България с избора на Петър Делян за цар, вече никъде не се споменава за ритуала „издигане върху щит“. Наименованието на ритуала отсъства дори при случаите, когато някой автор се позовава на исторически факти, описани от по-ранните хронисти като Псел, Скилица и Зонара. (Тъпкова-Займова 2009)

познанието за фразеологизма и свързаната с него функция³⁹. Още от къде и по какъв начин Ференц Ракоци и благородниците знаят за този ритуал, който макар и недокументиран в историческите извори, продължава да битува в практиката на държавната администрация и народната традиция на средновековното унгарско общество. Вероятно поради силните национални симпатии към личността и делото на Ф. Ракоци II ритуалът, който е използван при неговата интронизация през 1705 г., намира ново развитие в обичайно-обредната традиция на унгарския народ.

В подкрепа на предположението за използване на жестовия сбор като средство за легитимиране в княжеската власт на Унгария стои факта, че първоначално княз Ф. Ракоци II е избран за законен владетел на Княжество Трансилвания, а чак след това и на Кралство Унгария. Унгарската историческа наука обяснява тази странна последователност на действията с предположението за добре обмислена стратегия, при която титлата „избран княз“ на Трансилвания би донесла международно признание и владетелска легитимност на Ф. Ракоци II⁴⁰. Този подход би спомогнал да се придаде законност на следващия му избор за княз на Унгария, а също така международна подкрепа и признание на борбата за извоюване на държавна независимост на кралството. (Erdély 1986: 903) Слабата подкрепа и признание, които са получени след първия избор, от страна на европейските владетели, обаче не дават увереност, че вторият избор - за княз на Унгария, ще получи международна легитимност. Това е основната причина, която налага употребата на подход, извън стандарта за легитимиране във властта през епохата. В този случай старата ритуална практика на издигане на владетеля, замества прилагането на официалната коронация, която е законово невъзможна, поради липса на съгласие от страна на австрийския император и папата. Отделно стои факта, че в този исторически момент короната е законно притежавана от

³⁹ В спомените си за въвеждането му във властта през 1707 г. Ф. Ракоци II пише за отсъствието на утвърдена държавна традиция и ритуал по интронизация в Княжество Трансилвания. Навярно това предполага отсъствието и на ритуала „издигане върху щит“. *„Ала в края на краищата напълно трябваше да се откажем от този план, дотолкова, че не оставаше нищо друго освен уреждане на ритуала по моето тържествено подхождане и въвеждане във властта. Дори и най-възрастните не знаеха нищо за старите си обичаи, които навярно не бяха възобновявани от времето на управление на Батори (навярно княз Габор Батори 1607-1613 г. – б.м. Д.М.). Поради това споменавам тази епоха, защото от това време датира практиката висшите благородници да изоставят пътуванията ... Възможно е също съхранените до този момент обичаи по въвеждане на владетелите във властта да са заличени тогава, когато протестанската религия идва на власт, но тъй като нищо не знаеха да ми кажат, затова се постарах да пригода всичко към онези обичаи, според които се извършва коронацията на краля на Унгария.“* (Rákóczi 1951: 164)

⁴⁰ Изборът на Ференц Ракоци II за княз на Трансилвания е официално съобщен на владетелите на Франция, Швеция, Англия, Полша, Холандия, Прусия, Русия и Османската империя. Признаване на избора и подкрепа на делото за извоюване държавна независимост на Унгария Ф. Ракоци получава единствено от френския крал Луї XIV и руския цар Петър I. (Pach 1951: 17; Magyarország 1982: 535, 538; Erdély 1986: 903)

император Липот I, крал на Унгария⁴¹. В този случай, за да се пристъпи към легална коронация е необходимо първо да се извърши законна детронация на настоящия крал. Именно това прави и унгарското народно събрание на 1 май 1707 г., в гр. Онод. Ала поради слабата международна подкрепа за Ф. Ракоци II и неуспеха на борбата за извоюване на независимост, временно е отложен изборът му за крал на Унгария, което впоследствие така и не се случва. (Magyarország 1986: 542; Pach 1951: 14)

От позициите на измеренията на жеста, при анализ на жестовия сбор, приложен през 1705 г., се наблюдава следното. На първо място е запазена *физическата форма* – издигане на човешко тяло. Нов елемент е трикратното изпълнение на жестовия сбор. При измерението *обкръжение* отсъства символно натоварения щит. Става ясно, че дрехите на участниците в ритуала са празнични⁴². Наличните сведения не дават основание да се каже със сигурност какво е облеклото на адресата – Ф. Ракоци II, дали е празнично или обредно⁴³. Мястото на прилагане на жестовия сбор – заседание на народното събрание, както времето и обществената среда – изострена обществено-политическа ситуация, са силно знаково натоварени елементи на измерението обкръжение. Продължителността на валидност на придобития статус „ръководещ княз” не е определена във времето. Това зависи от динамично променящите се външни обстоятелства – военно-политическа обстановка в кралството и империята, както и отношение към легитимността на статуса от страна на европейските владетели. *Адресанти* на жеста са само висши благородници, които представляват върховната държавна власт. *Адресати* на жеста са княз Ференц Ракоци II, унгарското благородническо съсловие и унгарския народ. В категорията на косвените адресати са австрийския император, посредством своите представители в унгарското народно събрание, римския папа и останалите владетели в Европа.

От така изложените особености при измеренията на жеста се вижда, че жестовият сбор е придобил една нова функция, освен вече познатата – известяване на направения избор. Поради описаната сложна обществено-политическа обстановка и противопоставянето срещу избора на Ференц Ракоци

⁴¹ Унгарското народно събрание в гр. Сечен (1705 г.) много трудно стига до решението да се пристъпи към избора на владетел с титлата „избран княз”. Пречка за това са подръжниците на австрийския император, които се опитват да предотвратят избора на „княз” поради факта, че международния статус на тази титла е предпоставка избраният за владетел, впоследствие да придобие самостоятелност и легално да отдели Кралство Унгария от империята. Поради тази причина се предлага избраният да се нарича – „глава на благородниците”, „маршал” или „персоналис” (личен представител на императора и унгарски крал във върховната власт на кралството). Тези титли не дават статуса на самостоятелен владетел, както и възможност избраният да се превърне в такъв. (Rákóczi 1951: 127)

⁴² При планираната през 1705 г. княжеска интронизация в Трансилвания граф Михай Телеки пътува за мястото на събитието с няколко куфара свои официални дрехи. (Erdély 1986: 905)

⁴³ Никъде в описанието на тържествената интронизация през 1707 г., в Трансилвания, не се споменава за някакъв особен елемент от облеклото на княз Ференц Ракоци II, което би го поставило в категорията на обредното. (Rákóczi 1951: 164-166)

II за княз, жестовият сбор е натоварен с изискването да изпълни и функцията интронизиране на владетеля във властта. Това е опит посредством историческите корени и аналози на ритуала да се придаде легитимност на придобитата по този незаконен начин власт. Вероятно на ниво *мотивировка семантиката* на жестовия сбор се възприема като избор на княз и едновременно с това като форма за коронация на владетеля. Независимо от факта, че от физическата форма на жестовия сбор е отпаднала употребата на щита, наименованието на ритуала продължава да бъде „издигане върху щит”. Този факт потвърждава становището, че през епохата жестовият сбор съществува вече само като фразеологизъм. Нивото *мотивация* тръгва от историческите корени на жестовия сбор – огласяване избора на владетел и се развива в семантиката – легитимиране на придобитата не според стандартите и стереотипите на епохата власт и титла.

Погледнато в сравнително исторически план, при князете Арпад и Ракоци, жестовият сбор – неговия състав и начин на употреба, показва някои различия. Чрез прилагане на ритуала двамата владетели придобиват пълни правомощия над върховната военна и светска власт. Ала при Ракоци последните са ограничени само до външната политика и финансовите дела. Той няма правото самостоятелно да решава, защото трябва да се съобразява с изборания от народното събрание Сенат и с назначените съветници. (Magyarország 1982: 537; Rákóczi 1951: 128) Това означава съществена промяна във властовите правомощия на длъжността „княз”, която е легитимирана чрез употребата на ритуала. От друга страна в състава на жестовия сбор от XVIII в. има силно присъствие на нови светски и християнски елементи като: утвърждаване законността на избора и интронизацията от католически епископ, чрез отслужване на литургия; полагане на клетва пред свещенослужител и общността; документиране в писмена форма на придобития статус; масово изповядване на светогледа, че само християнския Бог е този, който избира и узаконява владетелите във властта.

Всичко гореизложено ни убеждава, че през Средновековието разглежданият древен паганистичен ритуал е преминал през усилен процес на приобщаване към идеологията на християнската църква. Впоследствие същият поема по пътя на друго развитие в традиционната култура на унгарския народ. През вековете той се превръща в годишно повтаряемо обредно действие, което е свързано с обичайно-обредния комплекс на Петдесетница, и съществува под формата на избиране на „петдесетнишки крал”, „съпруга на петдесетнишкия крал” и „петдесетнишка кралица”. Най-рано тези обичаи са документираны през първата половина на XVI в. Обаче в изворите отсъстват сведения за прилагане в обичаите на жестовия сбор „издигане върху щит” или „издигане на ръце”. (Dömötör 1979: 114-128)

Като етническа особеност в прилагането на жестовия сбор, при практиката на унгарците, могат да се посочат няколко елемента. В първия случай ритуалът е средство за утвърждаване избора на княза като *господар на войската*, с правомощията сам да ръководи всички светски дела на общността. При втория случай ритуалът служи за легитимиране интронизацията на княза във властта, с

правомоцията да ръководи и решава само военните въпроси, външната политика и финансовите дела на кралството. С ритуала не се въвежда и утвърждава във властта сакралния владетел – кюнде. Тук трябва да се добави, че за разлика от практиката на Рим и Византия унгарците издигат само избрания династичен наследник на властта.

През 1018 г. България е завладяна от Византия и настъпва краят на Първото българско царство. Българските боляри и семействата им масово са изселени извън пределите на страната. Роднините и потомците на последния български цар Иван Владислав (1015-1018) са откарани като пленници в Константинопол или разселени в азиатските предели на империята. Един от внуците на цар Самуил – Петър Делян, също е отведен в столицата. Той е син на цар Гаврил Радомир (1014-1015) от краткотрайния му брак с една от дъщерите на унгарския княз Геза, и по-малка сестра на крал Стефан⁴⁴ (Зонара 1968: 192 бел. № 2; Венедиков 1967: 156; Ангелов 1982: 25). Петър Делян избягва от византийски плен, свързва се с останалите в страната боляри и съвместно започват подготовка за въстание. Начинанието е сериозно и дълго планирано. Това личи от факта, че на страната на въстаниците е привлечена Унгария, най-вероятно с посредничеството на Делян⁴⁵. През периода той е единственият непряк наследник на българския трон, който има стабилни връзки с два влиятелни владетелски рода в Европа. Вероятно пак по тази линия бъдещото въстание получава политическата подкрепа и на папата в Рим, което характеризира събитието като център на голям международен конфликт, насочен срещу Византия (Венедиков 1967: 156, 161). Тези факти са от съществено значение за разбиране на историческата среда, в която за пръв и единствен път в България е документирано прилагането на ритуала *издигане върху щит*.

Въстанието избухва през 1040 г. в гр. Моравск край река Дунав, на границата между Византия и Унгария. То започва бързо да се разпростира в северозападните области на Първото българско царство. Постепенно обхваща цялата територия, която преди това е управлявал цар Самуил – областите София, Ниш, Скопие, днешна Македония и Албания. Въстанието, което почива на ентузиазма на народа, е организирано и ръководено от родственици и приближени на последните български царе (Венедиков 1967: 156, 157).

Трима византийски хронисти – Михаил Псел, Йоан Скилица и Йоан Зонара, всеки по свой начин, подробно описват случилите се събития. „След като разбрал – пише Михаил Псел, - че целият народ искал да се отцепи от ромеите, но по липса на инициатор и водач в това дело си оставал само с намеренията, той (Петър Делян – б.м., Д. М.) най-напред започнал да се показва

⁴⁴ „Радомир, взел за жена дъщерята на краля на Унгария, но не знам поради каква причина я намразва, и след като тя забременява от него, той я изгонва, и взема за жена приказно красивата Ирина, взета в плен в Лариса” (Йоан Скилица, цитиран по Тъпкова-Заимова 2009: 66 и Д. Кришто Kristó 2002а.: 17; Скилица 1965: 302, г Добавка в U)

⁴⁵ След смъртта на крал Стефан (997-1038) на унгарския престол се качва крал Петър Орсолански, който е първи братовчед на Петър Делян, защото е син на леля му, която е омъжена за венецианския дож Отон Орсолански (Венедиков 1967: 156; Kristó 2002а.: 17,18).

за най-достоеен и най-вещ, за да даде съвет, а и твърде опитен във военното дело. След като после спечелил тяхното благоразположение, липсвало му само блестящо потекло, за да бъде издигнат до върховната власт (защото българите имат обичай да поставят начело на народа люде от царски род). Като знаел, че това е така и по традиция, и по закон, той сам се свързал (твърдял, че е в родствени връзки – б.м., Д. М.) с известния Самуил и с брат му Аарон, които неотдавна били владели и царували над целия народ. Той не твърдял за себе си, че е законна издънка от царското коляно, а лъжел и разправял, че е някаква странична издънка на този корен. Така той лесно ги убедил и те му поверили властта, като го издигнали на щит. И след това, като обявили намеренията си, отцепват се, отхвърлят от врата си ромейското иго и самоволно обявяват свободата си ...” (Псел 1965: 95). Като хронист, който по-късно документирал събитието, Йоан Скилица го описва така: „През същата година избухнало и въстанието в България по следния начин. Един българин Петър, по прякор Делян и служител на един цариградчанин, избягал от столицата и започнал да скита из България ... Той разгласявал, че е син на Роман, сина на Самуил, и че води потеклото си от българите ... И тъй хората повярвали на думите му и го провъзгласили за цар на България. Като тръгнали оттам през Ниш и Скопие, главния град на България, те известявали за него по пътя и го славели”⁴⁶ (Скилица 1965: 302). Третият византийски хронист – Йоан Зонара, също отразил събитието, го представя по следния начин: „Някой си мъж от неизвестен род, наречен Делян, изпълнен с хитрост и изобретателност, който наричал себе си син на Аарон, брата на Самуил, предводителя на тоя народ, избягал, както разказват, от Цариград и като убедил народа, че е син на Аарон от негова незаконна жена, а не от законната му съпруга, бил избран за цар на варварите” (Зонара 1968: 192). За правилното осветляване на някои от българските особености по ритуала издигане върху щит е важно да се подчертае, че Петър Делян е провъзгласен за “цар на България” едва след превземане на крепостта Белград, т.е. след първата голяма военна победа на въстаниците (Цанкова-Петкова 1966: 101; Венедиков 1967: 156).

По същото това време византийските войници от Драчката тема, които са основно българи и албанци, отказват да се бият срещу въстаналите българи и сами вдигат бунт в подкрепа на започналото освободително движение (Цанкова – Петкова, Ангелов 1982: 29). За случилото се Й. Скилица споменава: „Тogaвa тe от страх пред императора вдигнали въстание и провъзгласили за цар на България един войник измежду своите хора на име Тихомир, изпитан по хитрост и разум. И тъй образували се два въстанически лагера от българи,

⁴⁶ При анализа на този текст историчката Геновева Цанкова-Петкова изказва две несъгласия по точността на превода. Според нея пасажът „започнал да с к и т а (разр. м. – Д. М.) из България” би следвало да се преведе като „започнал да мами/заблуждава навред из България”. Вторият пасаж „Той разгласявал, че е син на Роман, сина на Самуил, и че в о д и потеклото си от б ъ л г а р и т е (разр. м. – Д. М.)” би следвало да се преведе като: „Той се провъзгласил за син на Роман, сина на Самуил и бунтувал българския народ” (Цанкова-Петкова 1966: 100 и бел. № 13а, 14, 103 и бел. № 32).

единият от които признал Делян, а другият – Тихомир” (Скилица 1965: 302-303). За същото събитие Й. Зонара съобщава: „И тъй подчинените му войници, като се изплашили, въстнали и избрали за свой вожд един от другарите си на име Тихомир, по род българин, и го провъзгласили за цар на България” (Зонара 1968: 192). При последвалите исторически събития двамата водачи се срещат и Петър Делян успява да убеди обединилите се въстаници да убият Тихомир, за да остане сам той предводител на българите. Интересни са доводите, които използва: „Когато двете български войски се съединили, Делян събрал всички и ги призовал да отстранят Тихомир, ако наистина са уверени, че самият той води потеклото си от Самуил, и искат да царува над тях. Ако ли пък това за тях е нежелателно – да премахнат него и да бъдат управлявани от Тихомир ... Като изрекъл тези думи, настанал голям смут и всички казали, че искат само него за самовластен началник. Щом взели това решение, те веднага грабнали камъни и убили нещастния Тихомир, ... цялата власт минала в ръцете на Делян” (Скилица 1965: 303). За същото Й. Зонара пише: „Ако милеете за вашето спасение, премахнете един от нас. Понеже знаете, че аз съм от рода на Самуил, отстранете Тихомир, ако ли не, подчинете се нему, а мене отстранете. Тогава се вдигнал шум и всички го приветствували като цар, а Тихомир бил убит с камъни. А Делян ... станал самодържец.” (Зонара 1968: 192). Това може да се види в миниатюрата „Въстаналите български войници убиват Тихомир с камъни” (216 R) (вж. приложенията).

В развоя на това историческо събитие има още един важен момент, който заслужава да бъде споменат. „През месец септември ... (1040 г. – б.м., Д.М.) вторият син на Аарон, Алусиан, който бил патриций и стратег на Теодосиопол (крепост в Армения – б.м., Д.М.), избягал ненадейно от столицата и се присъединил към Делян ... Делян го приел много радостно, защото се страхувал да не би българите да предпочетат да се присъединят към него, като произхождащ от царска кръв. Изглежда, че той разделил с него царската си власт” (Скилица 1965: 304-305). По този текст е необходимо да се уточни, че Алусиан не е син на Аарон, както го представя Скилица, а втори син на последния български цар Иван Владислав (1015-1018). В това си качество той се явява пряк наследник на българския трон, което е едно изключително съществено обстоятелство (Цанкова-Петкова 1966: 105 и бел. № 47).

Анализът на този исторически пример е може би малко по-сложен от аналогичния унгарски поради факта, че има няколко сходни ситуации, които търпят различно развитие. Трудността идва и от изобилия, но противоречив изворов материал. Ето защо в прегледа на явлението ще бъде направен опит да се разграничат данните от двете информационни нива на изворите – текстово и илюстративно. Чрез тяхното сравняване ще се търси достоверно представяне на интересуващото ни културно-историческо събитие.

За измерението *физическа форма* на настоящата кинемоморфема има достатъчно по количество, но противоречащи си данни. Според написаното от М. Псел въстаниците „му (на Петър Делян – б. м., Д. М) поверили властта, като го издигнали на щит” (Псел 1965: 95). По-късният хронист на събитието – Й.

Скилица, обаче изобщо не споменава за тази жестова форма: „*хората повярвали на думите му* (на П. Делян – б. м., Д. М.) *и го провъзгласили за цар на България*” (Скилица 1965: 302). От друга страна, в миниатюрата „Българите обявяват Петър Делян за свой цар” (215R)⁴⁷ (вж. приложенията), която онагледява текста на Скилица, ясно се вижда как две групи от хора издигат само на захванатите си ръце седящата фигура на Делян. Дотук се натрупват три разминавания при данните, свързани с физическата форма на ритуала: Има или няма издигане? Издигането става върху щит или само с ръце? Издигнатият седи или стои изправен? Ако се доверим на количествения анализ на историческите данни и достоверността на най-непосредствено отразяващият събитието – М. Псел, то може да се приеме, че при този случай има прилагане на жестовата практика *издигане върху щит*.

В подкрепа на това становище стоят два факта. Й. Скилица, който създава своята хроника на основа предходни ръкописи, вкл. и този на М. Псел, „не обременява своя разказ с ... жанрови подробности”, които обаче са важни елементи от бита на епохата и състава на събитията. От друга страна, всеки един от тримата илюстратори, които вероятно много добре познават предходните надеждни писмени източници, се съобразяват с историческата действителност и работят с уважение към битовия детайл (Божков 1972: 166). Поради това от двете информационни нива на ръкописа на Скилица в конкретния случай съм склонен да приема за по-достоверни фактите, поднесени от илюстратора. Основание за това ми дава нещо, което също е поместено в хрониката.

През 811 г. византийският император Никифор I Геник (802-811) загива в битка с войската на българския владетел хан Крум. Неговият син Ставракий, макар и тежко ранен, успява да се спаси и бива провъзгласен за император (Примов 1981: 138). Властването му е краткотрайно, защото през есента на същата година здравословното му състояние се влошава и той решава да предаде управлението на империята на съпругата си. За целта, както пише Й. Скилица, Ставракий „*поискал да бъде ослепен зет му, куропалат Михаил, та царската власт да остави на жена си Теофано. Михаил, като разбрал това, бил незабавно провъзгласен за император на хиподрума от сената и от тагмите*”⁴⁸ (Скилица 1965: 225). Също както беше

⁴⁷ Миниатюрите, свързани с въстанието на Петър Делян, са от Мадридския ръкопис на Йоан Скилица. Оригиналът на хрониката е създаден вероятно през XI в. като са използвани съчиненията на някои стари византийски автори, сред които Михаил Псел. Настоящият ръкопис е по-късен препис на оригинала и според някои предположения е направен през XII-XIII в. от различни, несвързани един с друг, преписвачи. Поради тази причина хрониката е сбор от няколко тетрадки, които са илюстрирани поне от трима отделни художници. Предполага се, че миниатюрите са създадени едва през XIII-XIV в. Поради този свой произход в летописа има чести противоречия между текста и съдържанието на илюстрациите. Този факт се дължи не толкова на отричане и противопоставяне на художника спрямо текста на летописеца, колкото на разминаване в светогледните им представи (Божков 1972: 18-19, 22, 45-46). Това не е случайно, защото през отминалите двестри столетия християнското възприемане на живота и света е придобило нови измерения, които художникът е пожелал да отрази в картините си.

⁴⁸ Куропалат – от VI до IX в. това е началник на дворецовите войски. По-късно наименованието става само титла. Тагма – военен отряд.

споменато по-горе, и в този случай хронистът пропуска съществени детайли и нищо не споменава за издигането върху щит. Не такава е отношението обаче на първия илюстратор на хрониката. Началната миниатюра, озаглавена "Провъзгласяването на Михаил I Рангаве за император" (10V) (вж. приложенията), от първата тетрадка на Мадридския ръкопис, показва именно тържествения дворцов ритуал по издигането върху щит на избрания за император куропалат Михаил. Тъкмо поради тези факти съм склонен повече да се доверя на илюстративното информационно ниво на хрониката, отколкото на текстовото.

След като отпада съмнението около съществуването на българско прилагане на ритуала, важно е да се огледат неговите детайли. В миниатюрата, която онагледява практиката с П. Делян, издигането става малко над нивото на кръста и почти до това на гърдите на издигащите. Същите стоят прави, като са изобразени в подскок нагоре или разкрач. Делян е седнал върху захванатите им ръце (а може би сплетени на *столче*), като е положил своята дясна ръка върху гърдите, в областта на сърцето. При този случай има две основни кинемоморфемии – *издигане* и *седене*, и две спомагателни – *подскок* или *разкрач* с единия крак и *полагане* на ръка върху гърдите. Поради тази причина, когато се говори за физическата форма на жеста, трябва да се уточни, че според миниатюрата категорично има жестови сбор от четири кинемоморфемии.

При изображението, онагледяващо ритуала с Михаил I Рангаве, също присъства жестът *издигане* върху щит, но от шестима души, които са коленичали с едното коляно. Те са положили огромния щит върху другото си коляно, а с ръце го придържат отгоре и отдолу. Тук издигнатият върху щита владетел стои изправен и при това не е сам, защото до него е Константинополския патриарх Никифор. Последният с дясната си ръка докосва (поставя) короната върху главата на император Михаил I Рангаве (811-813), като по този начин го благославя и утвърждава във властта⁴⁹. По физическия си състав този ритуал отново е сбор от отделни жестови форми: основни – *повдигане*, *стоене*, *благославяне*, *носене* на скиптер, и допълнителни – *коленичене*, *поддържане* с коляно и ръце. В случая за изследването са важни следните факти: двата жестови сбора имат формата *издигане*, макар с различна физическа проява; има разлика при позата на издигания индивид – *седене* и *стоене*. Необходимо е да се подчертае, че и двете последни пози равностойно обслужват основната функция на жестовия сбор – огласяване на избора, макар да придават различни нюанси на семантиката му.

Отделно стои темата коя от двете пози е първична. Тук ще си позволя само да рамкирам проблема, като цитирам текста на Атанас Божков във връзка с последната миниатюра. „Ритуалът и композиционната схема, използвани в тази миниатюра, отвеждат към византийски извори с много по-старо произхождение. Същата формула (жестови сбор – б. м., Д. М.) е използвана в известния Гръцки псалтир от X в. в Парижката национална библиотека (gI 139). Върху щит е издигнат Исус Навин от една миниатюра в *българския* (к. м. – Д. М.) ватикански

⁴⁹ „Куропалатът Михаил бил провъзгласен за император и бил увенчан от Патриарх Никифор” (Брюкселска 1965: 76).

препис на Манасиевата летопис („Провъзгласяването на Исус Навин за цар на евреите” миниатюра на л. 32№). Така се илюстрира и възцаряването на Соломон в хрониката на Георги Арматол (Ленинската библиотека в Москва). Макар, че във всички споменати случаи върху щита се издигат не две, а само една фигура, авторът на миниатюрата не изменя приетия ъгъл на зрение. С традиционната си трактовка той подчертава не само древността на ритуала (прилаган спрямо Михаил I – б. м., Д. М.), но и своята привързаност към старото наследство” (Божков 1972: 189)⁵⁰. След като българските преписвачи на хроники и илюстратори познават ритуала, вероятно той е известен и на българските управници, и има своето място в колективното познание на тогавашното общество. Дори може да се допусне, че по време на Първото българско царство същият е прилаган при някои особени случаи на овластяване, макар това да не е документирано в историческите извори. Самата поза *стоене изправен върху щит* също не е непозната за българската общност. Може да се предположи, че през

⁵⁰ Допустимо е едно друго тълкуване на необичайното изобразяване на две човешки фигури върху щит. Известно е, че Михаил I е провъзгласен спонтанно от Сената и войската за император. В съответствие със старата традиция той като куропалат – началник на дворцовите войски, е издигнат върху щит, подобно практиката на преторианците. От векове обаче Византия е християнска държава, в която Църквата отдавна е заела водеща роля в обществения живот. Нейният върховен водач – патриархът, е равностоен по социален статус и обществено достойнство на държавния глава. Негово право е да утвърждава избора за владетел, като сам ръководи и осъществява короноването. Това е съществена и неотменна част от държавния ритуал по официалното провъзгласяване на владетеля. От своя страна, хрониката е написана и илюстрирана в съответствие с господстващия християнски светоглед, като е съобразена с дворцовия протокол и църковния канон едновременно. Ето защо в миниатюрата, показваща този акт от най-важно държавно значение, фигурата на Константинополския патриарх, който утвърждава законността на избора (чрез полагане на короната върху главата), вероятно се е наложило да бъде композиционно и йерархично изравнена с тази на императора. Според мен именно поради тези съображения и двете фигури са изобразени стъпили върху щита.

Може да се допусне и друго тълкуване. Миниатюрата е създадена през XIII-XIV в. Липсата на друго подобно изображение от по-късен период предполага, че това е времето, когато ритуалът престава да бъде действаща обществена практика, която може пряко да се наблюдава от илюстраторите. Поради тази причина те изграждат представите си за събитието на основа оскъдните сведения от писмените извори и ги допълват от своето въображение. Това е едно от вероятните обяснения за някои от неточностите и разминаванията при различните изображения. От друга страна, е възможно през периода този жестови сбор вече да е преминал в етапа на своето фразеологизиране и да продължава да съществува единствено в езика на византийската общност под формата на фразеологизма “издигане върху щит”. При това положение средновековният художник, който се придържа към художествените стереотипи на изображението, прилага творчески своя християнски светоглед и изрисува фигурата на патриарха наравно с тази на императора, двамата стъпили върху щита. Така може да се окаже, че в действителност в картината си художникът не е отразил самото историческо събитие, а само е илюстрирал битувания на негова основа фразеологизъм. (По-подробно по темата вж.: Маджаров 2004.) Основание за това твърдение ми дава липсата на други документиранни подобни изображения с две човешки фигури от периода преди и след XIII-XIV в.

епохата тази е стандартната и стереотипна поза за издигане на владетел. В подкрепа на това становище стои фактът, че същата е масово използвана от византийските хронисти дори при илюстриране овластяването на такива библейски личности като цар Соломон.

Тези факти правят напълно логичен въпроса: Защо при издигането върху щита Делян е изобразен седнал? Според мен именно тук може да се търси смислов нюанс в текста на изображението. От споменатите по-горе факти се предполага, че средновековната византийска художествена традиция вече е наложила фигурата на легитимно избраният владетел да бъде изобразявана изправена върху щита, защото така изглежда по-величествена. От всички византийски исторически извори се вижда, че хронистите имат пренебрежително и дори отрицателно отношение към Петър Делян и неговото дело, защото официално Византия не приема за легитимен избора му за цар на България⁵¹. За нея той остава непризнат като български владетел⁵². След като държавата и хронистите, на които се доверява средновековният илюстратор, утвърждават избора на Делян за нелегитимен, защо именно художникът да има по-различно отношение към него? Вероятно поради тази причина миниатюристът нарушава стандарта за подобно изображение и използва формула, при която фигурата на седящия Делян не

⁵¹ Византийските летописци се отнасят крайно презрително и надменно към победения български народ, който дръзва да търси своето освобождение. Така по отношение на българите се използва обидната дума *племе*, а спрямо опита им за освобождение – *бунтовничество*, *дързост* (Псел 1965: 94). Това са все понятия, които отричат наличието на българска държавност и категоризират опита за самоосвобождение като неподчинение, незаконно и престъпно действие, безумие. В същото отрицателно идейно русло е вкаран и Петър Делян, който е назоваван *вожд*, *мъж от неизвестен род*, *незаконороден*, *съмнителен царски син*, *човек, изпълнен с хитрост*, *с двуличен нрав*, *измамник* и пр. (Псел 1965: 94, 98, 99; Зонара 1968: 192, 193, 194; Цанкова-Петкова 1966: 105). Образът, който изграждат за него византийските летописци, е крайно тенденциозен и отрицателен. „*Един българин Петър – пише Й. Скилица – по прякор Делян и служител на един цариградчанин избягал от столицата и започнал да скита из България*” (Скилица 1965: 302). „*Това, което ги подтикна към едно такова безумие*, - пише М. Псел, – *беше едно чудовище* (според Г. Цанкова-Петкова трябва да се чете *чудо* – Цанкова-Петкова 1966: 102 бел. № 29), *което, както мислеха те, произхождаше от тяхното племе. Той беше човек, чийто род не беше достоен дори за споменаване, двуличен по нрав и твърде опитен да измами съплеменниците си. Името му беше Долян* (с. 94 бел. № 1. Игра на думи между “Делян” и “Долян”. Думата на гръцки означава “хитрост”, “измама”) и *не знам дали по бащина линия беше получил този прякор или сам се беше нарекъл така*” (Псел 1965: 94-95). Отрицателното отношение на византийските хронисти към Петър Делян е продиктувано от изострената чувствителност на управляващите империята „към онези личности, които незаконно се стремели към владетелската корона, поради което не се скъпели в отрицателните си оценки за тях” (Ангелов 1999: 205).

⁵² Интересно, че дори за съвременната българска историческа наука нетрадиционният избор за цар на Петър Делян го поставя в категорията на непризнаваните владетели на България. Според мен няма основание да бъде отричана законността на придобития по този начин царски титул.

въздействия така величествено⁵³, както тази на стъпилия върху щита византийски император. С изменение физическата форма на позата при стереотипния жестови сбор се внася допълнителна отрицателна конотация в общата семантика на ритуала. С това се подсилва утвърденото становище за отричане титула на Делян „цар на България“. Така лишен от тържественост, пищност и характерните за случая символно натоварени атрибути – корона, скиптър, багреница, щит и пр., ритуалът загубва от същността си на акт от най-важно държавно значение и се принижавя до обикновена случка, заговор или неуспешен бунт.

Към анализа на този ритуал може да се подходи и по един друг начин. Доказано бе, че същият е неточно документиран от хронистите и илюстратора поради факта, че по това време жестовият сбор най-вероятно вече не се прилага. Самата жестова практика обаче е възпроизведена в българска среда. Възможно е в този случай нейната физическа форма да има своя характерна особеност или да е преминала през някакъв етап на вътрешно развитие, при което издигането да става без символно натоварения щит. С отпадането му от ритуала естествената поза на издиганият става *седене*. Независимо от приложената поза, жестовата практика си остава акт от държавно значение и от него няма как да отсъстват регалиите, символи на царската власт, които хронистите и художникът умишлено пропускат.

Не отхвърлям възможността през този период жестовият сбор също да е престанал да се прилага в българската обществена практика и да съществува само като фразеологизъм.

Поради многото изброени непълноти, неточности и разминавания при различните информационни нива на изворите и главно заради липсата на достоверен български източник, който подробно да описва ритуала, не може категорично да се твърди каква точно е била физическата форма на жестовия сбор. Използвайки наличната миниатюра с Петър Делян за основа, като се отчитат многото направени уговорки по адрес на нейната достоверност, условно може да се приеме, че жестовият сбор вероятно се е състоял от *издигане*, *седене* и *полагане* на ръка върху гърдите.

При измерението *обкръжение* на жеста на първо място трябва да се спомене отбелязаният в хрониката, но отсъстващ от миниатюрата щит. Причините за това разминаване вече бяха изяснени. Интересно е, че атрибутите на военния бит

⁵³ Общото впечатление, което внушава образът на Делян от миниатюрата, е за един дребен на ръст, външно неугледен (с неподдържана коса и брада) и притеснен човек. В *Похвално слово към император Константин Мономах* Псел твърди, че това бил „мъж твърде жалък на вид и от безславен род“ (Тъпкова-Займова 2009: 47). Ако в останалата част на хрониката царете и императорите са изобразени пропорционално по-големи от обикновените хора, то Делян е еднакъв по размери, облекло и физическа външност с обкръжаващите го (Божков 1972: 55-56). Бих добавил, че в конкретната миниатюра фигурите на тези, които го издигат, изглеждат дори по-едри, категорично по-мъжествени и по-решителни от своя цар. Поради изложените факти съм склонен да приема, че Делян умишлено е изобразен в подобна седнала, свита поза, която подчертава тенденциозното и пренебрежително отношение към неговото владетелско достойнство.

отсъстват не само от това изображение. От шест миниатюри, представящи въстанието, в три от тях фигурите не само, че са без оръжие, но и без задължителните отличителни военни знаци. Като това не са случайни хора, а войници⁵⁴. Този подход не е изолиран в хрониката, защото се среща и в работата на друг художник (Божков 1972: 231-232). Изключение в миниатюрата прави може би единствено странната полусферична червена шапка, тип кожен калпак, поставена върху главите на всички, които са съпричастни към въстанието. Вероятно това е някакъв отличителен белег, който е използван от въстаниците, или похват, приложен от илюстратора, за да се различава принадлежността на персонажите.

В миниатюрата групата, която издига П. Делян, е облечена с еднакви дрехи, наподобяващи на униформа – различни по цвят камизии (дълга риза, подобна на славянската рубашка), червен клин (панталон), черни ботуши и червена шапка. Важното в случая е, че това е ежедневно, а не празнично облекло, защото то присъства при всички останали изображения. Делян е облечен по същия начин като войниците си. Единствената разлика при него е, че както тук, така и в други изображения той носи хламида (мантия, закопчана на дясното рамо), облекло, което е характерно за висш византийски благородник и владетел. Обаче с хламида са изобразени също Тихомир и Алусиан⁵⁵, където последният е много по-пищно облечен. Той е с дрехи на висш византийски военачалник – стратег и патриций, т.е. благородник, равен по представителност и значимост на сенатор (Божков 1972: 166). Това отново подсказва за пренебрежителното отношение към водача на въстанието. Като цяло от изображението на ритуала липсва празничното облекло, което е нормално да се носи при такъв тържествен и исторически важен случай. Както в писмените извори никъде не се споменава, така и от миниатюрата липсват задължителните регалии, символизиращи царската власт – корона, скиптр, държава, меч, багреница и пр. При всички останали миниатюри Делян е представен като човек, който противозаконно присвоява титула „цар на България”. Вижда се как добре е синхронизирано отрицателното отношение към него от страна на хронисти и художник.

Изключение от тази обща картина правят само няколко елемента. В миниатюрата „Срещата между Петър Делян и Тихомир” (215 V) двамата водачи на въстанието са седнали на табуретки и разговарят, докато войниците стоят прави (Божков 1972: 229). Седналата поза подчертава представата на художника за йерархично равенство между двамата, но и за по-високия им социален статус спрямо този на войниците. Същото е внушението и при миниатюрата

⁵⁴ В миниатюрата „Въстаналите български войници убиват Тихомир с камъни” (216 R) групата от хора, която хвърля камъни по Тихомир, е облечена напълно по същия начин като изобразените в миниатюрата „Българите обявяват Петър Делян за свой цар” (215R). При двата случая участниците са без оръжие, но в текста си Йоан Скилица пише: „Когато двете български войски се съединили ... щом взели това решение, те веднага грабнали камъни и убили нещастния Тихомир” (Скилица 1965: 303). Така от написаното се узнава, че участниците в убийството са войници.

⁵⁵ Вж. миниатюрите „Срещата между Петър Делян и Тихомир” (215 V) и „Лагерът на Петър Делян и пристигането на Алусиан” (217 Ra) (Божков 1972: 229, 230).

„Въстаналите български войници убиват Тихомир с камъни” (216R) (Божков 1972: 230). Обаче и при двете изображения художникът е вкарал елемент, с който все пак загатва за владетелския статус на Делян. Освен с хламида под краката и на двамата, макар обути само в черни ботуши, има килимче (постелка), което е характерен елемент при изобразяване на владетели⁵⁶. Това не е червената възглавница под краката на владетеля, но все пак е знак за притежаване на власт. Друг елемент, който загатва признаването на някакво царско достойнство, е фактът, че при срещата на Делян с Алусиан⁵⁷ първият е изобразен полулегнал върху одър (диван) с висока облегалка. Пред него съветници и пълководци стоят прави, както и прекият наследник на българския трон – Алусиан. В конкретната миниатюра към белезите на владетелско достойнство могат да се прибавят, както въоръжената стража зад шатрата, така и големият позлатен трираменен кръст на върха и, който прилича на патриаршески знак (Божков 1972: 152).

Историческите сведения сочат, че след превземане на крепостта Белград Делян бил обявен тържествено за цар на България (Цанкова-Петкова 1966: 101; Венедиков 1967: 156). Неизвестни остават както точното време, така и фактът дали провеждането на ритуала не е свързано с някаква конкретна дата (празник) в календара. Също така неизвестни са продължителността и валидността на избора, огласен с този жестови сбор, т.е. до кой момент избраният има правото да управлява. Отсъстват сведения както за някакви времеви ограничения, така и за точното място, където е осъществен ритуалът.

Изборът, огласен чрез жестовия сбор, дава право на царя да ръководи и управлява въстаниците, присъединилите се към тях войници и населението на освободените български земи. Може да се каже, че чрез ритуала се придобива широк обхват за властване над голяма общност от хора.

Историческите изследвания сочат, че въстанието е добре планирано и организирано от Петър Делян и хората около него (Цанкова-Петкова 1966: 101). Посредством Делян действията на българите са подкрепени от унгарския крал. В негово лице боилите, болярите и народът виждат освободител на страната и възможен наследник на престола. Това прави напълно логичен изборът му за водач на въстанието, а впоследствие и за цар. Въпросът е кой осъществява този избор? По това време страната няма самостоятелна царска институция (но има легитимни наследници на трона), нито свой упълномощен орган, който да направи законосъобразен този избор. Казано по друг начин, липсва възможност чрез законна стереотипна процедура да бъде избран цар на България. Вероятно това е една от причините да се прибегне до подобна (извън стереотипа, но според стандарта)

⁵⁶ В последната миниатюра от поредицата за българите „Мануил Ивац издига дървена преграда при гр. Прилеп, за да спре армията на император Михаил IV” (217Vb) (Божков 1972: 150), императорът, който е рисуван от същия художник, носи атрибутите на властта – корона, скиптр, хламида, червени обувки. Той е седнал на табуретка и, подобно Делян, е положил краката си върху килимче (постелка).

⁵⁷ Миниатюрата „Лагерът на Петър Делян и пристигането на Алусиан“ (217 Ra) (Божков 1972: 230).

практика като *издигането върху щит*. Прилагането на последната, както във византийската, така вероятно и в българската традиция, позволява изборът и огласяването му да бъдат осъществени от институция (орган, общност), която при нормални обстоятелства не притежава тези правомощия. Така може да получи обяснение фактът защо до завземането на Белград, т. е. до момента, когато въстаниците се оформят като побеждаваща организирана военна сила – армия, Петър Делян е споменаван само като *вожд* на въстанието. Вероятната причина е, че няма действащ орган, който според нормативно-правната традиция може законно да приложи ритуала по издигане върху щит и превърне акта на избора в легитимен. Според предхристиянската държавнополитическа идеология на българските ханове и утвърдената в началото на IX в. традиция властта се предава само вътре във владетелската династия от баща към син или близък роднина (Ангелов 1999: 114). Предаването се извършва чрез стереотипни, утвърдени и приети от общността действия, и това превръща властта в легитимна за страната и съседите и. Ето защо М. Псел набляга върху факта, че „*българите имат обичай да поставят начело на народа люде от царски род. Като знаел, че това е така и по традиция, и по закон, той (Делян – б. м., Д. М.) сам се свързал с известния Самуил и с брат му Аарон, които неотдавна били владели и царували над целия народ*” (Псел 1965: 95). Това обяснява поведението на Петър Делян непрестанно да набляга на близката си родствена връзка с рода на великия български цар. Добре познавайки представите и нагласите на българите, той знае, че те биха приели за водач и владетел само човек, за когото са убедени, че произхожда от царско потекло (Ангелов 1999: 114). С поведението си претендентът придава легитимност на въстанието и домогването си до царската власт (Цанкова-Петкова 1966: 103). Това е една от предпоставките именно Делян да бъде предпочетен при избора за водач на въстанието. Другите благоприятстващи обстоятелства са подкрепата за него от чужбина и вероятно добрите му организаторски и командирски качества. Тези факти поддържат предположението, че изборът на Делян за цар не е спонтанен, а сериозно премислен акт. Същият е взет като решение от тази част на българската общност, която и преди е практикувала подобни правомощия – боилите и болярите, т.е. българската аристокрация⁵⁸.

От казаното дотук следва, че в случая жестовият сбор е натоварен с няколко функции: огласяване на направения избор и придаване законова форма на този държавен акт; известяване византийската власт за това, че българите възстановяват царската институция и самостоятелността на държавата си.

Може да се допусне, че ритуалът едновременно изпълнява и функцията *избиране на владетел*. В този случай обаче трудно ще бъдат обяснени получените различно развитие две други исторически събития. Тихомир също е избран за цар от разбунтувалата се войска, но никъде в изворите не се споменава той да е издигнат върху щит.

Навярно практикуването на ритуалното действие от българите през епохата е било свързано с някакво социално или нормативно-правно ограничение, което

⁵⁸ Повече подробности за българската традиция от VII – XI в. по избиране наследник на трона виж в Бешевлиев 1981: 45 и там цитираната литература.

налага същото да бъде прилагано само спрямо индивиди (мъже), които са в пряка кръвна връзка с владетелския род. В тази светлина случилото се с Тихомир получава логично обяснение. Той, човекът с обикновен произход, чрез нерегламентиран избор стига до титула „цар“. Последва неговото отстраняване от властта и публичното му убийство. Ала той не е убит с оръжие като войн, каквато кончина заслужава с доблестния си и смел живот, а е пребит с камъни като куче. Това е смърт-назидание, която е прилагана спрямо грешници, крадци, самозванци. Най-вероятно, според морала на тогавашното общество, той попада именно в категорията на грешниците, защото като произхождащ от простолюдието си е позволил да посегне към върховната държавна власт, която е право и привилегия само и единствено на човек с царско потекло. Потвърждение за това е не случайно записаното от хронистите: „*Делян събрал всички и ги призовал да отстранят Тихомир, ако наистина са уверени, че самият той води потеклото си от Самуил, и искат да царува над тях*“ (Скилица 1965: 303); „*Понеже знаете, че съм от рода на Самуил, отстранете Тихомир; ако ли не, подчинете се нему, а мен отстранете*“ (Зонара 1968: 192).

Може да се предположи, че през епохата обичаят по инцидентното, не според стереотипа, провъзгласяване на цар се състои от действието *избиране* и ритуала *издигане върху щит*. Вероятно условие за законосъобразното провеждане на избора е същият да бъде осъществен от имащата наследствено право на това общност на боилите и болярите. От своя страна ритуалът навярно трябва да бъде изпълнен от съответната упълномощена общност – войската. Така само чрез „правилното“, според съществуващата стандартна обществена представа, изпълнение и на двете съставни части на обичая, той се осмисля като осъществен и законен. Резултатът от него съответства на традиционното нормативно изискване за законосъобразност, а избраният за цар е общоприет и легитимен за българите. Обратно, неизпълнението на едно от тези условия поставя избраният в положението на недействителен и „цар самозванец“. Това обяснява отстраняването и убийството чрез опозоряване на иначе разумния и смел войник Тихомир, който не е избран от боилите и болярите, а само провъзгласен за „цар“ от войската. Така легитимността на българската царска власт е пряко свързана със спазване на наследственото право върху нея. Ето защо човек с нисък социален произход не може да стане легитимен цар, ако не се свърже или сроди с царски род (Цанкова-Петкова 1966: 106; Ангелов 1999: 114-116 бел. № 129). Вероятно в българската културна традиция задължителното и правилно изпълнение на обичая по овластяване е някаква особеност при прилагането на ритуала.

Обичаят по легитимното провъзгласяване на цар не е осъществен и при третия исторически случай, този с Алусиан. Той е законен наследник на българския трон. По закон и обичай царската власт му се полага. От друга страна, като висш сановник във Византийската империя, той притежава реална власт, с която би могъл да въздейства при избора в своя полза. При така изложените факти за него не би трябвало да важи някакво ограничение за прилагане на ритуала. Въпреки това, никъде в изворите не се споменава Алусиан (а той лично разказва на Псел за събитията – Псел 1965: 97; Тъпкова-Займова 2009: 44) да е издигнат върху щит и официално обявен за цар на България. Истина е, че Алусиан става един от

ръководителите на въстанието, но е с неясен статус, защото Делян „изглежда ... разделил с него царската си власт” (Скилица 1965: 305; вж. още Зонара 1968: 194)⁵⁹. Интересното при този случай е фактът, че първото условие за провеждане на обичая по избора е налице. Алусиан е с доказан царски произход. Има общност, която не само, че е в състояние, но и с правомощията да осъществи избора му. Както пише хронистът: част от доверените на бащиния му род хора (вероятно много близки и с благороден произход, защото знаят за скрит белег на Алусиан) са готови да застанат зад него и „всички предпочитат истинския син пред съмнителния” (Псел 1965: 97-98); „И мнозина се отвърнали от съмнителния и се присъединили към законния царски син и властта била поделена” (Зонара 1968: 194)⁶⁰.

⁵⁹ Според В. Бешевлиев и Г. Николов (Бешевлиев 1981: 50; Николов 2002: 38, 39) през периода VII – XI в. в държавното управление на България все още присъства елемента на двойно управление, т.е. на двувластие. Върховният владетел – хан, княз, цар ръководи централната власт, но притежава характеристиките и на сакрален владетел. Негов заместник и подчинен в йерархията е човек, който носи титула *кана-слюбиги* (*ичиргу боил*), *кавхан*. При отсъствието на върховния владетел последният е главнокомандващ войската. В продължение на няколко века в управленската практика на българската държава се запазват елементи от институцията *владетелска двойка*, които са наследени от старата тюркска традиция. Според Г. Николов „Вероятно върховната владетелска власт се представлявала от хана първожрец, а неговия подчинен съвладетел бил натоварен с военното командване и понякога с дипломатически функции.” (Николов 2002: 39) Вероятно в същата управленска схема може да бъде вписан и случаят с Петър Делян и първият му братовчед Алусиан. Навярно с последния е поделена върховната власт като му е поверено командването на въстаническата войска. През епохата този подход не е изолиран случай, защото както пише В. Бешевлиев (който се позовава на Й. Скилица), цар Гаврил-Радомир има *кавхан*, който е съдружник в управлението му. След пленяването на последния (чието име е Дометриан) от Византия, *кавхан* става брат му – Тодор (Тъпкова-Заимова 2009: 68). Синът на Гаврил-Радомир – Петър Делян също има *кавхан* (чието име е неизвестно), който през 1040 г. командва въстаническите войски срещу Дихарсион (Дурацио, днешния гр. Дурьс, Албания) (Бешевлиев 1981: 50 и бел. № 120, 121, 122; Тъпкова-Заимова 2009: 79). Вероятно впоследствие Алусиан заема поста *кавхан*.

⁶⁰ Тук хронистът използва думата „истински” в смисъл на син, роден в законен брак. Такъв в случая е Алусиан, син на цар Иван Владислав и пряк, законен наследник на трона, подобно своя по-голям брат. Под „съмнителен” се разбира син, роден извън законен брак. Това определение се отнася за Петър Делян, който е син на предходния български цар Гаврил Радомир от първия му краткотраен брак с една от дъщерите на унгарския крал. След като Гаврил Радомир изоставя унгарката, тя вече бременна се завръща в родината си и вероятно там ражда Петър Делян. Няма сведения той да е отраснал в двора на вуйчо си унгарския крал Стефан, но има данни, че не е отглеждан и в българския царски двор заедно с останалите наследници на Гаврил Радомир. Поради факта, че Петър Делян се ражда след разтрогване брака на родителите си, византийските автори го смятат за незаконороден и човек, който няма основания да претендира да бъде признат за законен наследник на българския царски род. Вероятно самият Делян живее с това съзнание. Поради гореизложеното част от византийските хронисти предават в текстовете си неясната мълга за произхода му, като наблягат върху неговия, според тях, „долен” и „незнатен род”. Независимо че той е син на цар и кралска дъщеря, т.е. съчетава в себе си две династични линии, не му се признава царско потекло. С това си отрицателно становище хронистите подкрепят официалната позиция на Византия, че изборът на Петър Делян за „цар на България” е незаконен, поради което няма формално основание да му бъде признат титулът. По темата вж. по-подробно Цанкова-Петкова 1966: 103, 105, 106 и бел. № 33, 37, 47; Зонара 1968: 192.

Независимо от това, изпълнението на ритуала по издигането не е извършено. Част от въстаническата армия подкрепя Алусиан, но официалният избор не е направен, поради което издигането върху щит няма как да се осъществи.

Яснота върху така създалата се ситуация може да хвърли единствено статусът на Алусиан. Според представите на българи и византийци той е законен наследник на трона и короната. Неслучайно е издигнат за патриций и назначен за стратег. При тези обстоятелства неговият избор за „цар на България” би следвало да бъде осъществен според общоприетите норми. А те са преминаване на традиционните стереотипни процедури: избор от Съвета на владетеля (боили, боляри)⁶¹, оповестяване и утвърждаване от Българския патриарх. Понеже България е загубила своята независимост (липсва Съвет на владетеля и самостоятелна Патриаршия), намира се в сложна вътрешно- и външнополитическа ситуация, то липсват основните предпоставки, за да бъде извършен редовен и законен избор. При този случай дори боилите, болярите да направят това действие, нито Константинополският патриарх, а още по-малко императорът биха утвърдили законността на така придобития царски титул. Ако все пак това се беше случило, то Делян непременно щеше да последва позорната съдба на Тихомир, защото и той щеше да изпадне в положението на самозванец. Вярно, по-късно Алусиан избобжда очите и отрязва носа на Петър Делян, защото вероятно е приел и изповядва византийската държавна идеология, че подобно поведение е заговор срещу официалната власт, заради което бунтовници и отцепници се наказват с ослепяване (Тъпкова-Заимова 2009: 49; Цанкова-Петкова 1966: 97 и бел. № 2)⁶². Делян, подобно на Тихомир, също е наказан за дързостта си да посегне към върховната власт, но короната не му е отнета, т.е. не е убит, както спокойно би могло да се случи. Може би тази постъпка на Алусиан е продиктувана от желанието да спечели благоразположението на император Михаил IV, но и от боязън да не разгневи сънародниците си с едно цареубийство, макар и на непризнат от Византия владетел. Поради ясения си статус на наследник на трона Алусиан не би могъл, а навярно и не би искал, да се възползва от подход, който се прилага вероятно само при извънредни случаи на нединастично вземане на властта, каквато е същността на римската практика. При специфичните условия на българската обществена среда прилагането на този подход – избор,

⁶¹ Според В. Бешевлиев през IX в. „шестимата велики боляри са били най-висшите сановници в българската държава, между които на първо място са били капханът и ичиргу боилът. Те са били съветници (consilarii) и приближени на кана и са образували навярно Болярски съвет.” (Бешевлиев 1981: 52, 53 и бел. № 151)

⁶² Тук може да се предположи и друг мотив за ослепяването на Петър Делян. Според светогледните представи на това време чрез превръщането му в слепец той вече става непригоден да упражнява върховната власт. Подобен е вече споменатият случай с намерението на Ставракий да ослепи куропалат Михаил, за да не завземе трона. Друг подобен пример е поведението на унгарския крал Свети Стефан, който решава да лиши от достъп до върховната власт своя разбунтувал се племенник Вазул като го наказва с принудително оглушаване „и в ушите на Вазул изливат (разтопено) олово, така го превръщат в глух, т.е. в непригоден да заеме върховната власт.” (Kristy 2002b: 8)

последван от издигане върху щит, предполага несигурност и опасност от непризнаване законността на властта и присвоения титул⁶³. Именно това, което се случва с избора на Петър Делян, вероятно е възпряло Алусиан от повторението на този подход към властта. Ала Делян, който няма друга възможност по „законен“ начин да стигне до царската власт, поема този риск да използва ритуала, като се уповава на шанса си, сработил до появата на Алусиан.

От изложените факти може да се предположи съществуването и на друга особеност в прилагането на ритуалната практика. След убийството на Тихомир Делян, макар вече избран и провъзгласен за владетел, за втори път е приветстван като цар: „Тогав се вдигнал шум и всички го приветствали като цар“ (Зонара 1968: 192), но независимо от това, не е издигнат повторно върху щит. Последният факт стои в подкрепа на становището, че функцията на жестовият сбор не е избиране, а огласяване резултата от избора. Неприлагането на ритуала повторно, спрямо един и същ индивид, предполага наличие на някакво друго нормативно или светогледно ограничение. То не позволява жестовият сбор да бъде използван произволно и многократно, а само при наличие на определени условия и предпоставки, които в голямата си част остават неизвестни за нас.

Тук може да бъде изказано и едно друго предположение. При наличието на продължителна традиция на двувластие може да се предположи, че в първия етап на въстанието Петър Делян е само със статуса на водач. Ала след завземането на Белград той вероятно е избран за главнокомандващ с титула „цар“ като този акт е огласен с издигането му върху щит. През втория етап на въстанието, след убийството на Тихомир, той е приветстван като цар, но вероятно вече в статуса му на върховен владетел. В потвърждение на това стои факта за появата на негов кавхан, т.е. военачалник като по-късно същият пост се заема от братовчед му Алусиан. Така чрез системата на двувластно управление и посоченият по-горе унгарски пример с княз Арпад, става разбираемо защо при втория избор за цар Петър Делян не е издигнат повторно върху щит. Вероятно прилагането на жестовия сбор, само при случаите на огласяване избора на главнокомандващ, със статуса съвладетел, е едно от характерните особености на българската и унгарската практики. По това същността на ритуала се отличава от римската и византийската традиции.

Поради особената обществено-политическа ситуация през епохата може да се допусне, че в конкретния исторически случай жестовият сбор изпълнява и функцията *утвърждаване на направения избор*. От историята с Михаил I Рангаве се вижда, че утвърждаването на избора му за император става не чрез ритуала по издигане, а от присъстващия и вероятно ръководещ провъзгласяването Константинополски патриарх. Последният санкционира законността на избора, като поставя (или докосва с ръка) короната върху главата на Михаил I. През тази епоха Българската православна църква временно губи своята самостоятелност.

⁶³ През IX в. хан Крум възобновява традицията на вътрешно династично предаване на властта. Това прави опитите за нейното придобиване извън този ограничен кръг незаконни, а носенето на царския титул – нелегитимно, равно на узурпиране (Ангелов 1999: 114).

Извършено е понижение в ранг на главата на Църквата и вместо от патриарх, тя се ръководи от архиепископ. На практика това означава ограничаване на част от нейните важни правомощия като короноване на владетел. От 20-те години на XI в. Българската църква се ръководи от гръцки свещенослужител, като по този начин Архиепископията става пряко подчинена на волята на византийския император (Тълкова-Заимова 2009: 76; Цанкова-Петкова 1966: 98; Ангелов 1982: 26; Цанкова-Петкова, Ангелов 1982: 28). През епохата господства християнската светогледна представа, че върховната държавна власт произхожда от Бога и всяко нейно заемане, за да е законосъобразно, трябва да бъде утвърдено от църковната институция⁶⁴. При тези обстоятелства изборът на Петър Делян за цар няма как да стане законен само чрез прилагане на жестовия сбор. Липсва участието на Българската църква, а зависимостта и от Византия прави утвърждаването на избора невъзможно. Именно поради тези причини Делян търси църковно санкциониране на придобитата върховна власт другаде. Той изпраща писмо до папата в Рим с молба да бъде признат титулът му „цар на България” (Венедиков 1967: 156). Получава това признаване, което е акт на утвърждаване за вече направения избор. Макар на ниво християнска държава този последен факт да отрича санкциониращата функция на ритуала, същата не може бъде отхвърлена като евентуално запазена традиционна правна практика на българското общество.

Ако на ритуалната практика се погледне от тази страна, че през епохата българската общност отдавна вече е християнска, то може да се приеме, че една от функциите на жестовия сбор е представяне на избрания за цар пред Бога и измолване от Него на благоволение и одобрение. Към този сбор непременно трябва да се прибави както поздравяването на Петър Делян за избора му, така неговото възвеличаване, и обявяване за новоизбран цар на България. Неслучайно Йоан Скилица пише в летописа си: „*те известявали за него по пътя и го славели*” (Скилица 1965: 302).

От етноложка гледна точка основната функция на ритуала по издигането върху щит може да се определи като осъществяване на еднократен социален преход. Така проведен, обичаят превръща избора на Делян за цар в законен и приет от българите акт, независимо отричането му от Византия.

По отношение измерението на жеста *връзка адресант – адресат* от досега изложените становища може да се заключи: адресанти на жестовия сбор са въстаниците войници или евентуално техните военачалници. Поради многото очергани функции адресатите са повече. В този сбор трябва да се споменат: българските боили и боляри, участвали или не в избора за нов владетел; цялата въстаническа войска и българският народ; Българската православна църква. В категорията на задграничните адресати попадат: върховната власт на Византийската империя и нейната държавноправна администрация по българските земи; унгарският крал и държава; папата и папската институция в

⁶⁴ През Второто българско царство продължава да бъде в сила утвърденото от Църквата схващане, че владетелят е поставен от Бога, за да управлява своите поданици (История 1982: 14).

Рим. В категорията на особените адресати стои християнският Бог. Не на последно място адресат е и самият избран за цар Петър Делян.

Ако се доверим на миниатюрата, която отразява ритуала, може да се предположи, че в обхвата на жестовия комплекс избраният за цар едновременно изпъглява ролята и на адресант. Поставената дясна ръка върху гърдите му, в областта на сърцето, е жест, използван при полагане на клетва, която е адресирана към Бога, короната, България и избралата го общност. Доказателство за това последно твърдение може да се открие в изображението на една златна монета, сечена по времето на българския цар Иван Асен II (1218-1241) (вж. приложенията). На нея ясно се вижда как св. Димитър поставя корона върху главата на царя, а той е положил дясната си ръка на гърдите (История 1982: 177). Този последен факт отново потвърждава тезата, че изобразеното в миниатюрата издигане на Петър Делян на ръце, макар и без щит, не е обикновено или случайно действие, а акт от държавно значение, което е свързано с избора му за цар на България.

До нас не достига българското наименование на ритуала. Поради това част от информацията, която може да хвърли яснота върху измерението *семантика* липсва. Съдейки по гръцкото наименование, се вижда, че то само описва физическата форма на жестовия сбор – издигане на човешко тяло върху щит. Понеже в своите текстове нито един от хронистите не е намерил за необходимо да обясни в подробности ритуалното действие, то се предполага, че същото е познато и най-вече ясно като смисъл през епохата. От текста на летописите се вижда, че на ниво мотивировка издигането върху щит се осмисля както от хронистите, така вероятно и от българския народ като провъзгласяване на владетел, в което се включват – избор, огласяване и утвърждаване едновременно: *„те му поверили властта, като го издигнали на щит“* (Псел 1965: 95). Независимо от познаването семантиката на този жестови сбор, то Византия, а и летописците не приемат за законен резултата, произтичащ от ритуала. Към това ниво на семантиката се включва също поздравяването и възвеличаването на избрания за цар, а също неговото представяне пред християнския Бог и измолване на благоволение. На ниво мотивация семантиката съвпада с основните функции на конкретния жестовия сбор: огласяване на направения избор; възстановяване на царската институция и независимостта на българската държава; представяне на избрания пред Бога и измолване на Неговото одобрение и благоволение; поздравяване и възхваляване на избрания за цар; полагане на клетва.

Като обобщение на изложените наблюдения могат да се посочат следните неща. На този ранен етап от развитие културата на двете общности ритуалът по издигане върху щит съществува като част от извънредна правна норма и практика по заемане на върховната държавна власт. Макар самото обредно действие да се вмести в рамките на стандартно и стереотипно провъзгласяване на владетел, то по-скоро стои в категорията на „особените случаи“, които се прилагат при нединастично вземане на властта. По своя състав и структура в двете култури ритуалът не излиза вън от рамките на общоприетите и допустими светогледни и

нормативни представи. Именно поради това се вписва в стандарта за „нормална“ обредна практика през епохата. През епохата жестовият сбор не е самостоятелно съществуваща културна единица, а част от по-голям обичаен комплекс, който включва действията по избор и утвърждаване на владетел.

При двете култури документираният ритуал съществува и действа в сложна политико-социална среда, която е свързана с етап на обществен преход. В резултат статуса си на държавноправна норма и практика обредът се прилага при спазването на съответни забрани и ограничения. Поради различаващия се състав на ритуала същите имат своите особености при двете култури. Своя специфика имат също измеренията на жеста при двете документиранни практики. Това добре може да се наблюдава при физическата форма на жестовия сбор, обкръжението, функцията, връзката адресант-адресат и семантиката. Подобни особености могат да се открият както при предхождащите, така и при следхождащите жестовия сбор действия. Внимание заслужава наличието на утвърждаване от патриарх и папа при българското издигане върху щит, както и утвърждаване на интронизацията (през 1705 г.) от католическия епископ на Егер, при унгарското прилагане на жестовия сбор. Това са доказателства за приобщаване на този паганистичен ритуал към практиката на християнската църква. Тези факти подкрепят тезата за непрекъснато развитие и приспособяване на заемките от други култури и преминаването им през различни етапи в заелата ги културна традиция.

Голямо е изкушението издигането върху щит на Петър Делян, поради преките му връзки с Унгария, да бъде окачествено като влияние и заемка от практиката на унгарската държава. Разликите при подробно разглеждания състав, структура и начин на действие на ритуала, обаче не дават основание за подобно твърдение. Обратно, доказаните сходства между българската и византийските практики подкрепят тезата, че тази форма на ритуала е заемка от Византия, но само в състава си, който е документиран през XI в. Последното е важно да се отбележи, защото случаите с Тихомир и Алусиан предполагат светогледни и нормативни особености, които не се срещат във византийската практика и могат да бъдат отнесени към недокументирана българска традиция от по-ранни исторически епохи. Като се вземе под внимание становището на Л. Балох за вероятния хазарски (тюркски) произход на унгарския ритуал с княз Арпад, изказвам предположението, че приложеният, спрямо Петър Делян, подобен ритуал по своя произход е стара българска правна норма и практика. Казано по друг начин, извършеният през XI в. ритуал е едно продължение и развитие на вътрешно азиатска традиция в българската култура и не произлиза от практиката на Рим и Византия. При тази проява на ритуала като културна заемка от двете империи може да бъде определено единствено употребата на щита. Основание за това твърдение ми дават освен споменатите вече български светогледни и нормативни особености, а така също присъствието на тази практика в обичайно-обредната традиция на част от българското население почти до средата на XX в. Става дума за съхранена обичайна практика сред българската етнографска група **капанци** от Североизточна България. Българската етнографска и историческа

наука с основание предполагат, че капанците са преки продължители и наследници на древната българската общност и нейната култура, от периода ѝ на съществуване в Средна Азия (Коев 1971; Коев 1972). В традиционната сватба на капанците има един обред, извършван след успешното свождане на младата брачна двойка, когато част от сватбарите люлеят в една черна завивка, т. нар. **свекрово ателче**, две от важните лица в сватбата - бащата и майката на младоженеца (Генчев 1985б: 185; Кръстева 1985: 120-121). При люлеенето в тази завивка бащата и майката нарочно биват удряни в стената на къщата като по този начин сватбарите искат от свекъра да обещае дарове за булката (Кръстева 1985: 120-121). Интересен елемент при този обред е използването на черна вълнена спална завивка (одеало, юрган)⁶⁵. Актът на люлеене върху завивка, след успешното консумиране на брака, изпълнява ролята на обредно утвърждаване на бащата и майката на младоженеца в новият им социален статус – този на свекър и свекърва. Лицата, които извършват люлеенето, са група мъже сватбари⁶⁶. Много важно е да се спомене, че някои изследователи на българската традиционна сватба посочват, че в нея има много елементи (организация, обредни лица, действия и атрибути), които произлизат или са сходни с тези на войнската организация (Генчев 1985а: 159-214). Казано с други думи тези, които в традиционния обред люлеят свекъра и свекървата, имат статус сходен с този на войници, военачалници. Удрянето на двамата родители в стената е вид изпитание, чието предназначение е да се изтръгне обещание за даряване на младата булка. По своето съдържание и функция последното обредно действие

⁶⁵ Началото на XX в. в традицията на капанската група навлиза практиката вместо вълнените спални завивки, наричани **черги**, да се приготвят специални тъкани за юргани – на широки и тесни ивици от черна, червена, зелена, жълта и синя прежда. „Този тип юргани носи названието **чер ател четдрен**. Наричат го „черен“ поради доминирането на черния цвят, характерен за тъканите в Североизточна България” (Кръстева 1985: 117). „Свекровото ателче, наричано и **свекрово дюшиче**, се шие от плата на юрганите на косички или скъсаните юргани. Дарява се на свекъра от булката заедно с дълга късана възглавница. Свекървата се дарява с риза. Дарът се хвърля в средата на стаята, а върху него свекровото ателче, в което люлеят свекъра и свекървата, като ги удрят в стената и искат от свекъра да обещае дарове за булката. ... Свекровото ателче в повечето села има специален орнаментален мотив – **на пера**, „двустръжки клончета, подредени във вертикални редове”. Хърцоите не са имали свекрово ателче.” (Кръстева 1985: 120-121) „Някои тъкани (ателче, за свекъра, суверена възглавница и пр.) също са задължителни за капанската сватба през разглеждания период” (Генчев 1985б: 178). „Колкото и да е бедна момата, колкото и малко дар да е приготвила, тя винаги трябва да има ателче за свекъра, възглавница „суври” и риза за брачното съставяне. Без тези неща капанската традиционна сватба е немислима.” (Генчев 1985б: 184 бел. 52.)

⁶⁶ В някои селища като Сеново и Кривня, Разградско има практика да си извършва люлеене в черга, върху която са поставени дарове за сватбата. Това става в деня на годеща, когато в дома на момата се показват даровете, които тя е приготвила за сватбата си. Когато свърши показването, тогава „*бутват свекървата (Сеново) или свекъра и свекървата (Кривня) върху дара и с чергата ги люлеят неколккратно*” (Генчев 1985б: 179). При този случай няма изпитание, чрез блъскане в стената, а бащата и майката на младоженеца все още не са станали официално свекър и свекърва.

може да се сравни с изпитанието душене, на което е подложен избраният за владетел, за да обещае колко години ще управлява. От друга страна между ритуала „издигане върху плъстено одеало” и обреда „люлеене в свекрово ателче” има съвпадения на още няколко символни елемента. Тези съвпадения при сватбения обред са следните: „свекровото ателче” е задължително присъстваща обредна тъкан в традиционната сватба, без която същата е немислима като обичай на прехода; ателчето е с преобладаващ черен цвят; завивката е направена от вълна; тя се употребява обредно само при важния социален преход на утвърждаване на нови статуси; обредното движение „люлеене” изиграва същата роля при санкциониране на прехода подобно на „издигането върху плъстено одеало”; независимо, че бащата и майката са люляни в завивката, обещанието за даруване се очаква само от мъжа, подобно обещанието на владетеля за годините на неговото властване; място на обредното действие е жилището, вътрешно усвоено пространство подобно на владетелския двор при ритуала. Наличието на толкова много сходни елементи категорично не говори за случайно съвпадение между ритуал и обред. Поради тази причина приемам за напълно доказано, че „люлеенето в свекрово ателче” е продължение и развитие на древната ритуална практика за „издигане върху плъстено одеало”, но вече като едно десакрализирано действие. Същото е загубило ролята си на ритуал от държавно значение и се е превърнало в обредно действие на прехода, в състава на традиционната сватба.

Издигането на човешко тяло има друго продължение и развитие в традиционната култура на българите, където връзката с древната азиатска ритуална практика е по-ясно очертана по линия на предаване властта на избрано обредно лице. Това предполага, че тази първоначална практика на издигане е имала по-широко, макар и недокументирано, приложение в ритуалите, обичаите и обредите на българската общност от периода на азиатското и съществуване. В унгарската културна традиция от степния период тези обредни действия вероятно са имали по-различно съществуване, което води до друго развитие.

Тук логично идва въпросът с проблема около титула на българския владетел Петър Делян. Част от византийските императори, признати и от българската историческа наука, като Фока, Михаил I Рангаве и др., идват на власт с прилагане именно на ритуала издигане върху щит, като няма съмнения относно легитимността на тяхната власт. Както вече беше доказано изборът на Петър Делян е огласен и санкциониран в съответствие с древна правна норма, чрез законосъобразна ритуална практика, като така той става законно избран владетел на държавата с титула „цар на България”. След като чрез този ритуал се утвърждава изборът на действителен владетел, този който командва армията, а не на сакрален такъв, то няма основание да се предполага, че същата практика може да бъде използвана за санкциониране властта на сакрален владетел при унгарците. Поради тези причини приемам за доказано, че през IX в. Арпад е избран за един от двамата върховни владетели, а чрез издигането му върху щит е утвърден в титула дюла, т.е. за действителен върховен владетел, който командва войската.

По-нататък посоката на разглеждане на тази ритуална практика се движи по линията на проследяване настъпилите изменения при измеренията на жеста, в конкретния случай на жестовия сбор. В тази насока във втората част на това изследване ще се направи опит да се покаже как разглежданият исторически състав на ритуала преминава през различни етапи на развитие. В резултат на това, макар и променен, той продължава да съществува в двете култури под формата на такава обичайна за българите практика като „люлеене в свекрово ателче” и „избор цар на лозята”, а при унгарците – „петдесятнишки крал”, „шествие на петдесятнишката кралица”. По този начин ще се направи опит да се разкрие част от механизма по създаване и развитие на обичайно-обредната традиция. Ще се проследи как разглежданият ритуал се превръща в годишно повтарящ се календарен обред (обичай), като междуременно губи част от своята правно-нормативна същност, но придобива по-опростено съдържание с по-малко условности и забрани по прилагането си. Ще се анализират причините, довели до измененията на част от измеренията на жестовия сбор, и пътят, по който обредът (обичаят) започва да изпълнява други функции в традиционната култура на двата народа.

ЛИТЕРАТУРА

- Ангелов 1982:** Ангелов, Д. Военно-административно и църковно устройство. – Във: История на България. Т. 3. БАН, София, 23-28.
- Ангелов 1999:** Ангелов, П. България и българите в представите на византийците (VII-XIV век). ЛИК, София.
- Байбурин, Топорков 1990:** Байбурин, А. К., А. Л. Топорков У истоков этикета. Етнографические очерки, Наука, Ленинград.
- Батаклиев 1989:** Батаклиев, Г. Антична митология. 2. изд., Петър Берон. София.
- Бешевлиев 1981:** Бешевлиев, Веселин Първобългарите. Бит и култура. Наука и изкуство, София.
- Божков 1972:** Божков, Ат. Миниатюри от Мадридския ръкопис на Йоан Скилица. (Изследване върху миниатюрите от ръкописа на Йоан Скилица от XII-XIII век в Мадридската национална библиотека със 170 цветни и черно-бели илюстрации). БАН, София.
- Брюкселска 1965:** Брюкселска хроника. – Във: Гръцки извори за българската история. Т. VI. (външна корица Т. XI). Състав. И. Дуйчев, Л. Йончев, П. Тивчев, В. Тъпкова-Заимова, Г. Цанкова-Петкова, БАН, София, 73-76.
- Венедиков 1967:** Венедиков, И. Петър Делян. – Във: Бележити българи (681-1396 г.). Т. 1. Състав. Б. Чолпанов, В. Гюзелев. Държавно военно издателство, София, 153-168.
- Генчев 1985а:** Стоян Генчев Семейни обичаи и обреди – Във: Етнография на България. Духовна култура, отг. ред. Ст. Генчев, Т. III, изд. на БАН, София, 159-214.
- Генчев 1985б:** Стоян Генчев Семейни обичаи и обреди – Във: Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езиковедски проучвания, отг. ред. Д. Тодоров, изд. на БАН, София, 167-199.

Златарски 1971: Златарски, В. История на българската държава през средните векове. Т. 1. Първо българско царство, Ч. 2. От славянизацията на държавата до падането на Първото царство (852-1018). София.

Зонара 1968: Йоан Зонара. – Във: Гръцки извори за българската история. Т. VII (външна корица Т. XIV). Състав. Стр. Липшев, П. Тивчев, В. Тъпкова-Заимова, Г. Цанкова-Петкова, БАН, София., 149-208.

История 1982: История на България. Т. 3, БАН, София.

Коев 1971: Иван Коев Следи от бита и езика на прабългарите в нашата народна култура – Във: Етногенезис и културно наследство на българския народ, София, 57-61.

Коев 1972: Иван Коев Етнокултурни паралели между волжските и дунавските българи – Във: Първи конгрес на Българското историческо дружество 27-30. I. 1972 г., Т. II, София, 167-177.

Кръстева 1985: Гина Кръстева Традиционно домашно тъкачество и декоративни тъкани – Във: Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езиковедски проучвания, отг. ред. Д. Тодоров, изд. на БАН, София, 105-130.

Купър 1993: Купър, Дж. К. Енциклопедия на традиционните символи. С., Петър Берон.

Маджаров 2004: Маджаров, Д. Промяна от жест във фразеологизъм по примера на “целувам ви ръка” при българи и унгарци. – Във: Унгаристиката в България. Език, история, литература. Състав. и ред. Й. Найденова, ИЦ “Боян Пенев”, София, 122-142.

Маджаров 2007: Маджаров, Д. Семантика на целуването по бузите и челото при капанската традиционна сватба. – Във: Изследвания в памет на акад. Ананиев Явашов. Състав. И. Иванов, М. Босева, Н. Николова, АИ “М. Дринов”, София, 174-184.

Москов 1988: Москов, Моско Именник на българските ханове (Ново тълкуване), ДИ „Д-р Петър Берон”, София.

Николов 2002: Николов, Георги Хан и кавхан в България през VIII в. – Във: Българи и унгарци – 1000 години заедно. *Volgbrok йs magyarok – 1000 йve egyutt.* Будапеща, 38-46.

Пийз, Гарнър 2000: Пийз, А., А. Гарнър. Езикът на тялото. Скритият смисъл на думите. Siela, София.

Примов 1981: Примов, Б. Укрепване и териториално разширение на българската държава през първата половина на IX в. – Във: История на България. Т. 2. Първа българска държава. БАН, София, 130-161.

Псел 1965: Михаил Псел Хронография. – Във: Гръцки извори за българската история. Т. VI (външна корица Т. XI). Състав. И. Дуйчев, Л. Йончев, П. Тивчев, В. Тъпкова-Заимова, Г. Цанкова-Петкова. БАН, София, 92-132.

Псел 2002: Михаил Псел. Из “Хронография”. – Във: Византия през погледа на съвременниците и. Състав. В. Тъпкова-Заимова, Р. Пенджекова. Пловдивско университетско издателство, Пловдив, 169-173.

Скилица 1965: Георги Кедрин – Йоан Скилица Кратка история. – Във: Гръцки извори за българската история. Т. VI (външна корица Т. XI). Състав. И. Дуйчев, Л. Йончев, П. Тивчев, В. Тъпкова-Заимова, Г. Цанкова-Петкова. БАН, София, 198-340.

Тацит 1969: Тацит, Корнелий. О произхождении германцев и местоположений Германии. Сочинения в двух томах. Т. 1. Ленинград.

Тъпкова-Заимова 2009: Тъпкова-Заимова, В. „Българи родом ...” Комитопулите в летописната и историографската традиция. Унив. изд. „Св. св. Кирил и Методий”, В. Търново.

Цанкова-Петкова 1966: Цанкова-Петкова, Г. Петър Делян през погледа на неговите съвременници. – Исторически преглед, № 4, 97-106.

Цанкова-Петкова, Ангелов 1982: Цанкова-Петкова, Г., Д. Ангелов. Въстание начело с Петър Делян. – Във: История на България. Т. 3. БАН, София, 28-34.

Alföldi 1933: Alföldi András A kettős királyság a nomádoknál. – In: Károlyi Emlékkönyv. Budapest, 28-39.

ÁMTBF Az Árpád-kori magyar történet bizánci forrásai. Összegyűjtötte, fordította, bevezetéssel és jegyzetekkel ellátta Moravcsik Gyula, Budapest, 363 p.

Balogh 2002: Balogh László Árpád „pajzsra emelésének” keleti párhuzamai – Acta Universitatis Segediensis, Acta Historica 112, 37-47.

Bartha 1984: Bartha Antal A magyar nép őstörténete. – In: Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig. 1 kötet, 1 rész, főszerk. Székely György, szerk. Bartha Antal. Akadémiai Kiadó, Budapest, 375-574.

Bartha 1988: Bartha Antal A magyar nép őstörténete. Akadémiai Kiadó, Budapest.

Bréhier 1949: Bréhier, L. Les institutions de l'empire Byzantin. Paris. (Цит. по: Цанкова-Петкова, Г. Петър Делян през погледа на неговите съвременници. – Исторически преглед, № 4, 1966, с. 104 бел. № 45.)

Dömötör 1979: Dömötör Tekla Naptári ünnepek – népi színjátszás. Budapest, Akadémiai Kiadó.

Erdély 1986: Erdély története (1606-tól – 1830-ig). II köt., szerk. Makkai László, Szász Zoltán, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Győrffy 1959: Győrffy György Tanulmányok a magyar állam eredetéről. Budapest.

Győrffy 1984: Győrffy György Honfoglalás és megtelepedés. – In: Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig. 1 kötet, 1 rész, főszerk. Székely György, szerk. Bartha Antal. Akadémiai Kiadó, Budapest, 577-650.

Győrffy 1986: Győrffy György (szerk.) A magyarok elődeiről és a honfoglalásról. Kortársok és krónikások hiradásai. Nemzeti Könyvtár. Történelem. Budapest.

Kristó 1996: Kristó Gyula Honfoglalás és társadalom. Társadalom és művelődéstörténeti tanulmányok 16. Budapest.

Kristó 2002a: Kristó Gyula Árpád fejedelemtől Géza fejedelemig. 20 tanulmány a 10. századi magyar történelemről, Akadémiai Kiadó, Budapest.

Kristó 2002a: Kristó Gyula Szent István király, Neumann Kft., Budapest. – (<http://vmek.niif.hu/05000/05000/html/kristo020.html>)

Kristó 2003: Kristó Gyula Magyarország története 895 – 1301. Osiris Kiadó, Budapest.

- Magyar 2000:** Magyar Nagylexikon. X kötet, szerk. bizott. elnöke Glatz Ferenc, Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest.
- Magyar 2002:** Magyar Nagylexikon. XIV kötet, szerk. bizott. elnöke Glatz Ferenc, Magyar Nagylexikon Kiadó, Budapest.
- Magyar nyelv 1976:** A magyar nyelv történeti-etimológiai szótára. III kötet, főszerk. Benkő Loránd, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Magyarország 1981:** Magyarország történeti kronológiája. I kötet. (A kezdetektől – 1526-ig), főszerk. Benda Kálmán, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Magyarország 1982:** Magyarország történeti kronológiája. II kötet. (1526 – 1848), főszerk. Benda Kálmán, Akadémiai Kiadó, Budapest.
- Magyarország 1984:** Magyarország története. Előzmények és magyar történet 1242-ig. I. főszerk. Székely György, Budapest.
- Moravcsik 1934:** Moravcsik Gyula A magyar történet bizánci forrásai. Magyar Történelmi Társulat, A Magyar Történettudomány kézikönyve I kötet, 6/b füzet. Budapest.
- Moravcsik 1953:** Moravcsik Gyula Bizánc és a magyarság. Akadémiai Kiadó. Budapest.
- Oborni 2002:** Oborni Teréz Erdély fejedelmei. Pannonica Kiadó.
- Pach 1951:** Pach Zsigmond Pál Bevezetés. – In: II. Rákóczi Ferenc emlékiratai, Szépirodalmi könyvkiadó, Budapest, 5-24 o.
- Rákóczi 1951:** II. Rákóczi Ferenc emlékiratai. Szépirodalmi könyvkiadó, Budapest.
- Róna-Tas 1997:** Róna-Tas András A honfoglaló magyar nép. Bevezetés a korai magyar történelem ismeretébe. Balassi Kiadó, Budapest.
- Rózsa 1995:** Rózsa György "Árpád emeltetése" – Néprajzi Értesítő, LXXVII, 35-43.
- SRH** *Scriptores rerum Hungaricarum tempore ducum regumque stirpis Arpadianae gestarum.* Edendo operi praefuit Emericus Szentpétery. I. – II. Bp. 1937 – 1938. (Bővített reprint kiadás 1999, 553 p., 799 p.)
- Tacitus 1877:** Tacitus The Agricola and Germania. Trans. A. J. Church, W. J. Brodribb. London: Macmillan, 87-100 – (www.fordham.edu/halsall/source/tacitus1.html/ Medieval Sourcebook: Tacitus: Germania) (21.08. 2007).
- Treitinger 1938:** Treitinger, O. Die Oströmische Kaiser und Reichsidee. Jena (Цит. по: Гръцки извори за българската история. Т. VI (XI). Състав. И. Дуйчев, Л. Йончев, П. Тивчев, В. Тъпкова-Займова, Г. Цанкова-Петкова. БАН, София, 1965, с. 95.)
- Unger, Szabolcs 1965:** Unger Mátyás, Szabolcs Ottó Magyarország története. Rövid áttekintés, Gondolat, Budapest.
- Waal 1952:** Waal, H. Van de Drie eeuven vanderlandische geschied uitbelding. II. S'-Gravenhage.
- Zlinszky 2002:** Zlinszky János Történeti alkotmányunk fejlődése. I. – Magyar szemle (on line) új folyam XI, 2.sz, Budapest - (http://www.magjarszemle.hu/szamok/2002/2/torteneti_alkatmanyunk?postaction=Pr... (28. 08. 2007)
- <http://hu.wikipedia.org/w/index.php?title=Frank Birodalom&printable=yes> (23. 08. 2007)
- http://hu.wikipedia.org/w/index.php?title=I.Le%C3%B3_Biz%C3%A1nci_cs%C3%A1r (28. 08. 2007)
- <http://www.roman-emperors.org/leo1.htm> (01. 05. 1998)



Българите обявяват Петър Делян за свой цар.
 A bolgárok Delján Pétert a maguk cárjává kiáltják ki (215 R)



Въстаналите български войници убиват Тихомир с камъни.
 A felkelő bolgár katonák halálra kövezik Tihomirt (216 R)



*Провъзгласяването на Михаил I Рангаве за император.
Rangave I. Mihály császárrá választása (10 V)*



*Златна монета на цар Иван Асен II (1218 – 1241)
II. Aszen Iván bolgár cászár (1218-1241) aranyérme*

MADZHAROV, Dzheni

Gesture's dimensions.

Is it possible grand duke Arpad to be a djula and Peter Deljan – tzar?

Part I.

Summary

In this article is made an attempt to be discussed the question of the gesture's elements, which play an active part in social communication. Because of this a new term is introduced - *gesture's dimensions*, which includes – a physical form of the gesture, a social connection addresser-addressee, a specific surroundings of the gesture, its function and semantics. These compound elements form the *gesture's system*, which is a dynamic phenomenon. The internal changes of the *system* are in direct connection with the changes of the structure and character of the concrete ethnic culture, within which the gesture exists. On the base of two historical examples is made an attempt to be shown the changes in the dimensions of one exact gesture complex in the course of few centuries. The Medieval Bulgarian and Hungarian cultural tradition pose one and the same gesture - *raising on a shield*, through the use of which two historical figures – grand duke Arpad and tzar Peter Deljan have been validated for rulers. In Hungarian Historical science there is a dispute about what kind of supreme ruler was elected for grand duke Arpad, by the use of this ritual gesture. In Bulgarian Historical science there is a doubt about how legitimate is the choice of Peter Deljan, who led the uprising of 1040, for tzar of Bulgaria, by the use of the same ritual - raising on a shield. By using the opportunities, offered by the research method of gesture's dimensions, we look for answers to these scientific issues. Ritual gesture is seen in its historical development in both cultures. Although strongly modified, elements of this gesture system still can be find in the 19-20th century rituals like – *Election of a vineyard's king* by Bulgarians and *Whit-Sunday's king/queen* by Hungarians.