

**ТОДОРОВАТА СЕДМИЦА:
МИТОПОЕТИЧНИ РЕФЛЕКСИ
ПРИ НОМИНАЦИЯТА НА ДНИТЕ**

Светла Дживтерева

В народния календар Тодоровата седмица е от Сирни заговезни до Тодоровден и е част от празничнообредния комплекс, отнесен към началото на Великденския пост. В различните краища на България тя е наричана Тудурова неделя, Тудурица, Черна, Глуха, Разпуловна, Луда, Кукерска, Тримирна неделя и е смятана за един от най-опасните периоди в годината. През нея се спазват строг пост и множество забрани, целящи предпазването на хората, добитъка и реколтата от болести. Вярва се, че нощем ходят различни демонични същества и духове на мъртви, а свети Тодор обикаля на бял кон и наказва тези, които не спазват забраните.¹

За българите Тодоровден е с подвижна дата – първата събота след Сирни заговезни, докато в православния християнски календар празниците на Теодор Стратилат и Теодор Тирон са съответно на 8. февруари и на 17. февруари. Причината за това разминаване е, че *при християнизацията променливото начало на лунно-слънчевата година през март се е разпознало с началото на променливите великденски празници.*² За календарната значимост на Тодоровата седмица допринася и това, че освен с лунно-слънчевия, Тодоровден (зимния и летния – 8. юни) е обвързан и с плеядния календар, тъй като празниците на християнските светци съвпадат с важни точки от кръговрата на съзвездие Плейди.

Моделът на прехода от Старата към Новата година е зададен от календарната митология. Различията между Игнажденско-

януарската и Мартенската нова година се дължат на различните степени на актуализация на отделните фрагменти на мислимото митологично събитие, порождащи и специфичните акценти при концептуалното изграждане на характерните за тях системи от идеи и обредност. Докато за първата доминантна при изграждането на миторитуалната концепция е идеята за Двубоя, представен от змееборството, при втората, водеща е идеята за Божествения брак.

Във връзка с прехода към нов календарен цикъл и възникващата опасност от деструкция компенсаторно през Тодоровата неделя се актуализира с особена сила митологичното значение на дните от седмицата. Съгласуването на началото на лунно-слънчевата година с подвижния календар запазва техните позиции. Всеки от тях е номиниран по начин, който съответства на общата негативна натовареност на периода, но в същото време акцентира върху конкретните му характеристики в рамките на седмицата – Песи, чист понеделник; Лош, черен, сух, глух, усовски вторник; Луда, тримирна, преговяла сряда; Въртоглав четвъртък; Черен, шамотен петък; Тодоровден, Тудорица, Сухото, (Глухото, Лудото) Тодорче, Конски Великден. Тези характеристики се проявяват и във специчните вярвания и обреди, прикрепени към отделните дни. Различията между тях очертават структурата на периода, обозначен общо като Тодорова неделя. Акцентирането върху митологичното значение на дните издава следи от активно моделиране на времето по определена схема. Времето в случая е седмицата, а схемата има за цел превръщането на седемдневния период в една цялост, отделните части на която са композирани в система, притежават конкретно значение и функции и се намират в определени отношения една спрямо друга. Тази цялост (седмицата) следва една митологична по своя произход матрица, изградена върху осмислянето на дните чрез такива елементарни семантични опозиции като мъжко-женско, пълно-празно (неделя, праз-д-ник), черно-бяло, чисто-нечисто, център-периферия (сряда); също подреждане чрез броене (по-неделя, втория след него...; четно-нечетно); и чрез съотнасяне с божествения пантеон, персонифициране на отделните дни и актуализация на епизоди

от божествената драма. Негативното обозначаване на периода е осъществено чрез обръщане на знака при номинирането.

Тодоровата седмица е белязана като време на хаос, подобно на това след Коледа, когато “земята е на решето” и бродят злите сили. Според народното вярване Мръсните/Погани дни и Тодоровата неделя са сестри³. Но докато периодът от Коледа до Водици е схващан като хомогенен, обозначен с обобщаващото го – Мръсници, Погани дни, при Тодоровата седмица структурата на матрицата е съхранена, дори актуализирана, което показва значимостта за календарната митология именно на тази седмица.

За активността на идеята за Космическия брак при оформянето на миторитуалното ядро, залегнало в основата на празничността през Тодоровата неделя можем да съдим, както по карнавално разиграваната на Песи понеделник сватба (кукерска, ялова сватба⁴), ознаменуваща началото на опасния период, така и по системата от спазвани забрани⁵, преобладаващата част от които кодират във фолклорната култура брака и брачното общуване. Наред със забраната за сватби и сексуално общуване се спазва хранителен пост – въздържание от “благи” храни (хранителен код). Не се правят седенки – една от социално рагламентираните форми за предбрачно общуване между половете.

Жените не работят вълна и не предат (предачката е една от “блажните” хипостази на жената⁶). Мъжете не орат⁷, доколкото оплождането на земята през този период е функция на Небето. Не се пере и не се работят дрехи за мъж (дрехата като “двойник” на човека). От друга страна глаголът “пера” е с корен *-пер*, който е в основата и на името на върховния за българските славяни бог гръмовержец Перун. Произлиза от старобългарския глагол (*перун, пьрати*) ‘бия, удрям’ и семантиката му съдържа и значението ‘удрям, изпращам небесен гръм, светкавица, дъжд’, тоест във време, белязано като преходно, “пера” може да означава действие, схващано като божествен прерогатив, знак или наказание, дошло от Бога. Още повече, че през Тодоровата седмица не се пере, оре и сее за предпазване именно от гръм и градушка.

Решен в контекста на Божествения брак, хаосът през този период е съотнесен с един от ключовите за сюжета на Основния мит мотиви – този за измяната на жената на Гръмовержеца с неговия Противник⁸. На базата на ентомологичната кодова версия на мита се реконструират следи от вариант, според който калинката/божата кравица (*Coccinella septempunctata*)⁹ е превърнатата в слънцеподобно насекомо жена на Гръмовержеца, носеща по себе си следи от наказание с небесен огън. Следи от съотнасянето на Тодоровата неделя с този епизод се откриват и в именуването на калинката като “Тодурче”, “Тодур-бодур” в района на Банско и Разлог.¹⁰

Непосредствено с този мотив е свързан и мотивът за наказаните с огън за греха на майката деца на божата кравичка (жената на бога) (те са “несвои”) или изпитанието им с огън за откриване на Истинския син. Във фолклорните и митологични текстове мотивът за горящите деца се съотнася с по-късните трансформации на жената на Гръмовержеца (например света Петка).¹¹

Анализът на характеристиките на свети Тодор в народната вяра го определя като светец-демон, който през Тодоровата седмица поема функциите на хтоничните сили, които проникват в света на хората в период на преход. Той е старец, асиметричен (куц, глух, сляп, без нос и пр.), осмислян е като превъплътен “нечист” покойник, “овампирчен” или “вкарakonчен” мъртвец.¹²

Връзката на свети Тодор със света на мъртвите се открива и в характерната за Тодоровден поменална обредност, както и в избора на съботния ден за негов празник. Съботата, като ден посветен на мъртвите, се персонифицира от представители на божествения пантеон, свързани с подземното царство и смъртта. В езическия период с подобни функции е натоварен Влас – слав. *Velesъ/Volosъ*. В основата на името му лежи и. е. корен *uel-/ *uol-, който има изключителна роля при формирането на термини от семантичната сфера на погребалната обредност. Обща тяхна черта е съчетаването в значението им на двуединството смърт – възраждане.¹³ Подобна двойственост се съдържа и в означаването на празника на демоничния светец като Великден (Конски

Великден) (сравни и корен *uel- във “велик”). Персонажи с корен *uel- имат връзка с основния мит, където с този елемент се отбелязва противникът на Гръмовержеца, приел – в реконструкцията – първата смърт и станал неин повелител – владетел на царството на мъртвите¹⁴.

Едновременно присъствие на святост и демоничност в образа на свети Тодор (дядо Тудур), времето на появата му – прага на новата година – и способността му да поразява с гръм и град, нарушилите забраните, го характеризират като наследник на чертите на стария Върховен бог, който в края на отредения му период от време – годишния цикъл – е станал вреден за колектива и е придобил чертите на Противника (Влас).¹⁵ Ритуални “решения” на опасната ситуация са изгарянето в сирнишките огньове на парцалена кукла *болен Тодорчо* в павликянските селища (сравни с наказанието с огън на Съпругата, респективно Противника), раздаването за душите на умрелите или разиграването на *яловата* сватба на “Тодор и Тодорка”, която по същество е снижен, карнавален вариант на митичния брак.

Като персонификация на петъчния ден света Петка е сакрален персонаж, представляващ резултат от късна трансформация на култа към Мокош – една от основните хипостази на Съпругата на Гръмовержеца. В първоначалната схема на мита тази богиня е могла да съвпада в част от атрибутите си с неговия Противник (в частност връзката му с вълната и добитъка).¹⁶

Съществуват разкази (от Ловешко и Плевенско), в които свети Тодор се появява като хубав ерген на седянката на предящи през Тудорица моми и ги наказва (изяжда ги).¹⁷ По същество чрез работата с вълна и вретено те се самообозначават като годеници на божеството, което властва през този период. Те са знаково еквивалентни на изневерилата Съпруга и е естествено да последват съдбата ѝ – той ги взема със себе си в царството на мъртвите. В същата позиция се намира и всяка жена от човешкия колектив, нарушила забраната, и в този смисъл разказите имат моделиращи поведението в социума функции.

Понякога свети Тодор действа заедно със “света Тудоричка”, с която образува своеобразна двойка. Те са наричани още дядо

Тудур и баба Тудуричка, а в други случаи се явява само баба Тудуричка. В някои разкази тя се появява в полунощ при неспазила забраната за предене през Тудорица жена, за да я накаже, като я свари в казана заедно с децата ѝ. За да се избави, по съвет на съседката жената се качила на комина и извикала: “Излез, излез, Тудурува майко, че Тудуруви деца изгоряха в Тудурово село!”, вкарала кравата в стаята и се престорила на заспала. Когато баба Тудоричка се върнала, разбрала хитрината, отишла на огнището и изсипала там наместо съчки купчина човешки кокали. На следващата сутрин, когато домакинята подпалвала огъня, една кост отхвъркнала и я удалила в главата. Жената паднала мигом до огнището и умряла.”¹⁸

Докато във фолклора света Петка е наследник на черти на Съпругата, отвеждащи и към предишното ѝ достойнство и съпругеска принадлежност към Гръмовержеца, вредоносната дейност на баба Тудуричка е знак за нейната отхвърленост и принадлежността ѝ към неговия Противник, с когото е отъждествена по функции, атрибути (вълна, човешки кости), време на поява (среднощ, Тудурица), възраст и пряко чрез името си. Думите, с които е извикана от комина, са клиширана заклинателна формула, която описва наказанието с огън на децата на изневерилата Съпруга и има пряк паралел с текстове от други традиции на формули-обръщения към божата кравичка, построени по схемата: “*Божа кравичке, лети вкъщи, домът и е в огън, децата ти горят...*”¹⁹ В разказа те са означени и чрез бащата (Тудурови, а не Тудуричкини) като деца на Противника, а баба Тудуричка като тяхна майка е негова съпруга. Паралелът намира своето продължение и в опита на жената да се избави, като вкара кравата в стаята, което е опит за ритуална размяна. Нейната логика почива на връзката на Противника (Влас) с добитъка, откривана и в обозначението на Съпругата като “крава на бога” – божа кравица. Така сформираното семейство присъства в гатанките при описанието на частите на чекръка: “Кривулест (гъркалест) баща, перната майка, шупливи (древни) деца.” отг. чекрък, врътка и цеви²⁰ Бащата е определен като “крив” – асиметричен, а майката като “перната” – ударена от гръм

(срвн. корена -пер), а “Перушан” е име на гръмотевицата в гатанките²¹.

По отношение на нормите за поведение в човешкия колектив този модел мотивира и забраната за сексуално общуване, доколкото всички заченати през този период деца, се схващат като деца на Противника. Змейчета или любени от змей (съгласно змиевидната му природа) са родените през Поганите дни. Те са носени единадесет месеца²² (т. е. заченати са през февруари).

Разказът съдържа механизма на моделиране на човешкото поведение съгласно митологичния образец. Жената, която е прела през Тудурица, ще бъде сварена заедно с децата си. Моментът на кипването на водата разиграва на низово равнище сблъсъка между огъня и водата, който съпътства решителния момент на скарването на божествената двойка²³. В крайна сметка наказанието ѝ идва от огъня и то като удар по главата (на митопоетичния език на гатанките тя е “перната”) от кост на мъртвец, който я “прибира” при себе си в света на мъртвите. Съдбата ѝ следва митологичния образец, който присъства в разказа като описание на съдбата на “Тудуровата майка”, като същевременно го прекодира и го включва в системата от социални норми на поведение. На езика на обряда – на Въртоглав четвъртък жените не навиват прежда, не мотаят мотовилка и не въртят чекръка за предпазване от въртоглавие.

Един от рефлексите на този митологичен модел се наблюдава и в изграждането на фолклорния образ на чумата като стара жена, която Господ “треснал”, и затова е схваната във врата²⁴. Описвана е като чорлава, с разрошена коса, т. е. тя е “власата” (стб. власъ – ‘косъм’), което също отвежда към връзката и с Влас. Тя има дете, наречено чумниче, увито във вълна. За нея оставят пред вратата вълна, корито с топла вода, сапун, пешкир и гребен,²⁵ а на Шамотен петък жените не похващат вретено, не се мият и не решат косата си. В разказ от с. Заберново, Малкотърновско тя е наречена Годора: Една майка изпратила момченцето си в гората, тъй като в селото имало чума. Там то срещнало един черен човек с черно орало, с черни волове, който бил мъжът на чумата. По

негов съвет то се върнало в село, и посреднощ се провикнало: “Тодоро... Стига си морила хората, че децата ти оголяха.” Чумата се появила и го изпратила да донесе от тях копача. След това го описала, казала му да го хвърли в най-дълбокия вир и се изгубила. Един ден, когато бил вече стар, той отишъл той при този вир, да лови риба. Навел се, извадил копача и там си и умрял.²⁶

Хронотопът в началото на разказа – селото на героя във време, когато там работела чумата (Тодора) – отвежда в знаковото пространство на Тодоровата седмица, когато обикалят дядо Тудор и/или баба Тудоричка. За описанието на мъжа на чумата е използвана характерната за баилните текстове образност, обрисуваша обърнатия свят на болестта – “Такнал един чуден чивек с чудни волове, с позлатено рало,... Заорал е чудно поле, изорал е чудна змия...”²⁷ Във вариантите на баилките често се наблюдава замяната на “черен” със “чуден”, “ляв”, “крив”. Тази взаимозаменяемост се дължи на употребата на определенията като знаци на отвъдния свят.²⁸

Черната/чудна оран в разказа и в баилния текст представлява описание с обърнат знак на Свещената оран на Върховния бог. Митологемата за Свещената оран е своеобразен превод на езика на аграрната символика на Космогоничния акт.²⁹

Пустата гора, в която оре черния орач и селото, в което “работи” неговата съпруга – (черната) чума Тодора са до голяма степен отъждествени като знаци на природния (космически) и социален хаос в период на преход³⁰ В индивидуален план това важи и за съдбата на момчето, изпратено в гората от майката, чиято “чудна” задача е да възстанови реда.

Формулата, с която то изгонва чумата е вариант на думите на жената, която отпраща баба Тудоричка: “Тудурови деца изгоряха в Тудурово село”³¹. И ако тук домът на чумата Тодора е в пусти гори, Тудурово село им е семантично еквивалентно. И двете заклинателни формули имат формата на ритуален диалог, чиято функция е извеждането на демоничния персонаж от света на хората. С тях се извършва и разделянето на усвоеното пространство (дома и селото) от отвъдното (пусти гори, Тудурово село), тъй като, докато Тодора е в него, то ѝ принадлежи и

притежава характеристиките на “отвѣд”. Така Тудорово село е своето (всяко едно) село в период на социален и космически хаос, какъвто е преходът към лунно-слънчевата нова година през Тодоровата седмица. Разказът е от Заберново, Малкотърновско, където е центърът на обичая, наречен от изследователите “Кукерът без маска”³². Главното действащо лице в него – кукер с почернено лице, съпруг на невярна/отвлечена жена³³ и баща на “антидетето” (коте, кукла-хермафродит, “гадинки”³⁴) оре в центъра на селото в началото на Тодоровата седмица. Обредното заораване бележи навлизането на селището в опасния период на Тудурица (превръщането му в “Тудурово село”) и съответства на описанието на оранта в разказа, където черен човек оре с черно рало и черни волове в пусти гори.

Акцентът върху началото и края на житейския път на героя още веднъж потвърждава, че сюжетът на разказа се основава на календарната митология, и отъждествява жизнения цикъл с космическия календарен цикъл. Момчето се спасява като хвърля копача, след като чумата го описала, в най-дълбокия вир. Копачът тук е ритуален заместител на момчето, а изпращането му отвѣд (дълбокият вир като път надолу) е равнозначно на избавление – индивидуално и колективно. В ролята на избавител героят поставя край на опасния период и началото на нов цикъл, който се затваря, когато момчето, вече старец, изважда копача и умира на реката. Двете възрасти на героя са в съответствие с възрастовите хипостази на Върховния бог (Перун), още повече, че като момче той се среща именно с неговия Противник. Изхвърлянето на копача във вира дублира прогонването на чумата Тодора, но освен ритуален заместител на момчето, той е и негов антипод и тъждествен на Противника. В тази ситуация техните качества са противоположни – момче-старец, горе-долу, здраве-болест, живот-смърт. В края на цикъла тъждествен на стария Перун е самият герой и затова е възможна (и необходима) размяната, която извършва – на мястото на изпратения в дълбините от него сега отива той.

Разказът представя в снижена, битовизирана форма епизод от българската календарна митология. Той е залегнат и в

основата на мито-ритуалния комплекс, свързан с водно-топлинния баланс Герман и Пеперуда, разположен в точката на преход от един календарен цикъл към друг, ориентиран по плеядния календар. На базата на обряда се реконструира схемата на Двубоя от Основния мит, а изровената и изхвърлена в реката фигура на “нередовния покойник” Герман поема в ритуала характеристиките на Върховния бог, схващан в края на своя цикъл като вредоносно чудовище от змейски тип и отправан към Преизподнята.³⁵

Общите моменти в миторитуалните концепции на новогодишния преход, ориентиран спрямо майския полунощен надир на Плеядите, и на Тодоровата неделя се дължат освен на есхатологичното осмисляне на двата периода и на връзката на Тодоровден с плеядния календар. С “Тодор” са обозначени Плеядите в израза “Тодор и Мара двамата на камара.”, представящ като съвкупление първата пролетна среща на съзвездието с Младата Луна – астрономическото събитие обуславящо началото на лунно-слънчевата година.³⁶ От гледна точка на разгледаните по-горе кодови версии на Божествения брак “Мара” е едно от названията на божата кравичка на българската езикова територия.

Двата изследвани разказа представят един от механизмите на митологичното моделиране на човешкото поведение и трансформацията на митологичния образец в система от социални норми. Те са своеобразна мъжка и женска версия това моделиране, като поведението на мъжа и жената са митологично обосновани и регламентирани чрез основните, присъщи на двата пола дейности – оран и предене. Разполагането им в контекста на миторитуалния комплекс, свързан с Тодоровата неделя, се дължи на специфичната за неговото концептуално изграждане актуализация на митологемата за Божествения брак.

БЕЛЕЖКИ

- ¹ Попов Р., Светци близнаци в българския народен календар, С., 1991, с. 83–115. В работата са използвани, представените в този труд непубликувани архивни материали;
- ² Калоянов А., Старобългарските шамани, С., 2003, с. 168, с. 346.
- ³ В различни варианти сестри на Тодоровата са и Русалската седмица*, Празната неделя след Великден или средопостната неделя (Попов Р., Цит. съч., 1991, с. 85); В народния календар Русаля има сходни характеристики с Тодоровата седмица и бележи края на периода, който започва с нея, и чието съсредоточие е Великден.
- ⁴ В Плевенско и Ловешко участниците в маскарада на Песи понеделник често разиграват т.нар. ялова сватба основните персонажи в нея понякога са преоблечени като булка и младоженец и се наричат Тодор и Тодорка. – Попов Р., Цит. съч., 1991, с. 86.
- ⁵ Вж.: Българска митология. Енциклопедичен речник /Съст. Ан. Стойнев, С., 1994 (по-нататък: Стойнев-БМит.), с. 361.
- ⁶ За миторитуалното отъждествяване на *renis*'а с вретено и на *coitus*'а с преденето – Вж.: Бадаланова-Покровска Ф., “ДИВНА ГРАДА” – девица и невяста, съпруга и вдовица, а понякога и блудница, В: Епос – етнос – етос. Епосът във фолклорната култура на славянските и балканските народи, С. УИ “Св. Климент Охридски”, 1995, с. 150–151.
- ⁷ Някои архаични представи осмислят и свързват акта на зачатие с двете основни дейности, иманентни на мъжката и женската природа – орането и преденето (Бадаланова-Покровска Ф., Цит. съч., 1995, с. 150).
- ⁸ Иванов Вяч. Вс., В. Н. Топоров, К реконструкции Мокоши как женского персонажа в славянской версии основного мифа. В: Балто-славянские исследования, М. 1982, с. 185;
- ⁹ “Най-древното название на *Coccinella septempunctata* на българската езикова територия безспорно е названието божа кравица (...) може да се предполага, че ареалът на божа кравица се е стеснил в резултат на настъпление на названия калинка, калинка—малинка, калманка и може би названия с компонент мара.” (Младенова Д., Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (*Coccinella septempunctata*) в балканска и славянска перспектива. В: Етнографски проблеми на народната духовна култура, т. III, С. 1994, с. 247)
- ¹⁰ Младенова Д., Цит. съч., 1994, с. 237–238.

- ¹¹ Топоров В. Н., Еще раз о балтийских и славянских названиях божьей коровки (*Coccinella septempunctata*) в перспективе основного мифа., В: Балто-славянские исследования, М. 1980, с. 283-285, 290-295;
- ¹² Попов Р., Светци демони, В: Етнографски проблеми на народната духовна култура, т. II, С. 1994, с. 80-87.
- ¹³ Топоров В. Н., Заметки по похоронной обрядности. (К 150-летию со дня рождения А. Н. Веселовского), В: Балто-славянские исследования, М. 1985, с. 17.
- ¹⁴ Топоров В. Н., Цит. съч., 1985, с. 18.
- ¹⁵ Вж.: Моллов Т., Етноконфесионални рефлексии в българската фолклорна демонология (1. "Рим-папа" в коледния обред от Прилепско), В: Етнос и менталност (Годишник на Асоциация "Онгъл", Т. 4), 2004, с. 36-43;
- ¹⁶ Иванов Вяч. Вс., В. Н. Топоров, Цит. съч., 1982, с. 191-196;
- ¹⁷ Попов Р., Цит. съч., 1991, с. 95; Попов Р., Цит. съч., 1994, с. 84; Българска народна поезия и проза, т. 7, С., 1983 (по-нататък: БНПП 7), с. 263;
- ¹⁸ Попов Р., Цит. съч., 1994, с. 85, вж. там и за посочените архивни материали от селата Водянци, Белоградчишко; Обнова, Плевенско; Дамяново, Севлиево и Голяма Желязна, Троянско.
- ¹⁹ Топоров В. Н., Цит. съч., 1980, с. 283.
- ²⁰ Българските народни гатанки /Съст. Ст. Стойкова, С., 1984 (по-нататък – Стойкова-БНГат.), №№ 2361-2363.
- ²¹ Стойкова – БНГат., 1984, № 298 – "Скокна перушан, подскокна, всичката земя потърси" (отговор: гръмотевицата); срвн. и: Стойнев-БМит., 1994, с. 259.
- ²² Според Димитър Маринов "в с. Лопян, Тетевенско, през тия дни (Мръсните дни – С. Д.), ако се роди дете, трябва да се лекува, защото иначе ако е момче, ще го залюби змеица, ако ли е момиче, ще го залиби змей... три жени вземат вълна, ще отидат на комина и тамо ще изпредат вълната, ще я изгъкат и ще му ушийт ризица. В тая риза трябва да бъде облечено детето, щом се окъпе." (Маринов Д., Цит. съч., 1994, с. 454). Аналогични обредни действия се предприемат при раждане на дете, носено 11 месеца, "когато се види и познае", че ще бъде змейче (Пак там, с. 237);
- ²³ Топоров В. Н., Цит. съч., 1982, с. 192.
- ²⁴ Чума село изгорила /Подбор и научен коментар Светла Петкова, С. 1996, с. 46, Хасковско и Велешко.
- ²⁵ Стойнев-БМит., 1994, с. 388.

- ²⁶ Чума село изгорила /Подбор и научен коментар: Светла Петкова, С. 1996, с. 112, Заберново, Малкотърновско. Разказът е препечатан със съкращения.
- ²⁷ БНПП 7, с. 428, № 11, Кремен, Гоцеделчевско.
- ²⁸ Вж. БНПП 7, №№ 10, 12 и 13; срвн. и: Народни устни писмена /Съст. Б. Христов, С. 1995, с. 190, с. 207.
- ²⁹ Вж. Дживтерева С., Митопоеични паралели в обредните текстове по Коледа и при баене, В: Арnaudов сборник., Т. ѱ, Русе, 2000, с. 70–72.
- ³⁰ Сравни с извеждането на селище от това състояние чрез обредно заораване и космогоничните идеи в близначния мит реконструиран на базата на обредната символика.
- ³¹ Свидетелство за взаимната преводимост на двете формули е и обредното лечение на роденото през Поганите дни змейче чрез обличането му с риза, изработена на комина. (бел. 26) Освен “горе” (домът като модел на космоса) коминът е и във връзка с огъня. За сравнение ще припомня кодирането на печенето на хляба в гатанките като обличане. (бел. 10) В другите славянски традиции белег за наказанието на божата кравица с небесен огън е донасянето на прегорял хляб от небето – ср. рус. “Божья коровка, //Улети на небо, // Принеси нам хлеба, // Черного и белого, // Только не горелого...” (Топоров В. Н., Цит. съч., 1980, с. 283).
- ³² Райчевски Ст., Фол., В., Кукерът без маска, С., 1993, с. 45–46.
- ³³ Кукерската баба е отвличана с думите: “Кукере ле дърти, бабата ти търти, поди, та я свърти да те закърпи.” (Райчевски Ст., В. Фол, Цит. съч., 1993, с. 140, с. Блаца; с. 145, с. Бродилово и с. Маджура; с. 152, с. Бяла вода – финалът е: “Тури и клечка, да не стане мечка, тури и камен, да не пусне пламен!”); Допълнителен аргумент аз успоредяването на текстовете и обреда е, това че в началото на периода, през който е забрането да се преде, един от постоянните атрибути на кукерската баба е хурка с вретето. В с. Заберново “тя върви и “преде дрехи” на Кукера” (Райчевски Ст., В. Фол, Цит., съч., 1993, с. 157), което съответства на варианта на заклинателната формула от същото село – “Стига си морила хората, че децата ти оголяха!”.
- ³⁴ “Гадинки” са всички маскирани, считани за техни деца (Райчевски Ст., В. Фол, Цит., съч., 1993, с. 105).
- ³⁵ Калоянов А., Кой стои зад името Град в лазарска песен от Прилеп? – История и култура на Карнобатския край. Сборник научни материали., Т. 2, С., ЕИМ при БАН, 1992;

³⁶ Калоянов А., Семантика на еротичната сцена от Преслав в контекста на фолклорните извори за българското шаманство. – В: Празници и зрелища в европейската културна традиция през Средновековието и Възраждането., С., 1996, с. 68–80.