

ИЗБОРЪТ НА ВОДАЧ (СТАНЕНИК) В КОЛЕДНИТЕ ПЕСНИ

Тодор Моллов

CHOOSING A LEADER (STANENIK) IN THE SONGS DURING CHRISTMANS

Todor Mollov

Abstract: *The songs about choosing a stanenik are in direct assistance of the rite. They serve as a particular self-description of the mythoritualistic scheme of the choice and therefore this representation becomes a model followed by the participants (koledari) of this ritual. The act of entrusting the rights by the “old” to the “young” stanenik takes place in the designated cult center for rituals in the eve of the transmission from “old” to “new” year where the “old” participant bears the characteristics of a shaman. The names (Petar Banov, Bogdan, young Todorcho, young Nikolcho, Radoslav) are a result from some steady preserved clichés connected to the mythoritualistic functions and relations to the calendar.*

Keywords: *choosing; songs; leader (stanenik); (koledari); Christmans.*

Изборът на водач на коледарската дружина не е бил обект на сериозен научен интерес в българските етнографски изследвания, доколкото почти винаги според информаторите той зависи от няколко фактора, подчинени на идеята за функционална целесъобразност. За такъв е избран женен мъж и представителен стопанин, който задължително вече е коледувал и се отличава с добра памет (знае добре песните – както текстовете, така и техните мелодии, в още по-голяма степен това се отнася до дългата коледарска благословия); възможен допълнителен аргумент може да е и фактът, че в неговия дом има достатъчно място за сбирките на бъдещите коледари. В този контекст изборът не представя сериозен проблем и обикновено се подминава с една или няколко етнографски бележки, които фиксират примери за сравнително близки (спрямо момента на интервюто) реални случаи. По-важни са наблюденията за отношенията на коледарите към своя водач през целия хронологичен обхват на календарно-обредния комплекс – от началото на Коледните пости до края на Мръсните дни на Богоявление и Ивановден. Това позволява да се очертае в теоретичен план важната му роля на организатор на обредната дейност и наследник на жреца-посветител в старинните юношески полово-възрастови ритуали с характеристики на посредник както между времето на обряда („Тук–и–Сега“) и т.нар. „Първо време“ (когато са се конституирали правилата на ритуала – „Тук–но–Някога“), така и между „Тук“ (този свят) и „Отвъд“ (света на предците); до последно време той се осъзнава като патрон на юношите

с характеристики, близки до тая на Кума в брачния ритуал (срв. и ролята на Кумицата в пролетните момински обреди).

В културно-антропологическа перспектива посочените характеристики може да са се формирали още в периода на създаването на българския фолклор в процеса на християнизация на домашното езическо наследство, но поне от досегашните изследвания няма опити за изясняване на етапите, през които преминава този процес в дългия период до времето на първите етнографски и фолклористични записи. Липсата на „външни“ описания може до известна степен да се компенсира с възможностите те да се извлекат от самите фолклорни текстове в качеството им на специфични „самоописания“. Следите от тези ранни опити за митопоетично отражение на идеите, свързани с фигурата на водача, се откриват в различни коледни песни и коледарската благословия, както и в някои важни детайли на самия обред, достъпни и до последно време. Тяхната съвкупност, поставена в контекста и на други фолклорни текстове, по същество представя метатекст, чрез който в достатъчно ранен исторически период отделните членове на юношеската група на фолклорната общност са могли да разпознаят своята колективна роля в обряда чрез песенните сюжети в качеството им на „самоописания“, поставени в координатната система на собствената картина за свят.

Станеникът (букв. уредник и/или разпоредител в „стана“ на юношите) е разпознаван като водач както в социетарен („цар“, „везир“, „войвода“, „кудабашия“), така и в религиозно-магически план („поп“, „благословник“, „блажич“, „мърмарин“ и др.). Двете функции съответстват на опозицията „светско : сакрално“, но в най-важните ритуали (от типа на новогодишните) или в критични моменти от битието на етническият Космос те се снемат чрез фигурата на царя във функцията на първожрец (срв. данните за Крум и Омуртаг от езическия период), а в християнизиран вид подобна традиция се реактуализирала и след възцаряването на Симеон, както се вижда от Преславския Номоканон от 913 г., в който е било въведено 69-то правило на Шестия вселенски събор (с него се узаконявало правото единствено на Царя да влиза в олгара).

В един по-ранен текст (1983 г.) бяха привлечени данни от българската коледарска благословия, където в 55 варианта портата на дома е обозначена с „**Демир капия**“ [вж. Моллов, Т. 1983, Моллов, Т. 2001, с. 241–247; Моллов, Т. 2012, с. 94–133; електронна публикация на достъпните текстове – Моллов, Т. 2005]¹. Посоченото клише не е продукт на художествена метафора, а резултат от една важна особеност на миторитуалната действителност – тоталното прилагане в него на принципа на изоморфизъм. Това позволява да се съпоставят обекти от две кардинално различни сфери, каквито са характеристиките на миторитуалния дом в двете негови измерения – като култов сакрален център (извън рамките на селището) и като реален дом (в рамките на селището). Този изоморфизъм проявява сходните характеристики и названия на два иначе добре оразличими персонажа – разпоредителят в култовото средище (стана) и стопанинът на конкретния дом;

¹ В статията използваме данни и от Фолклорен архив на катедра „Българска литература“ към Филологическия факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“; за удобство по-долу ще ги обозначаваме със знак (*) след името на селището.

и двамата с еднакво основание носят името „станеник“, а тъкмо като отражение на миторитуалното тъждество между жреца-разпоредител и неговия митологичен прототип (Господ) се среща клишетото „станенине, господине“, респ. „станеник–господиник“. Оттук можем да изведем и допълнителното сближаване на два иначе несъвместими пространствени митопоетични топоса – трапезата в дома и трапезата на мъртвите души (предците) в „отвѣдния свят“, която може с еднакво (миторитуално) основание да се нарича „божа“ („рай божа“, „божа велика“, „велика“, „златна“, „шестореди, седмополи“). И ако според приведените по-горе благословии станеникът в дома скача (подскача) от домашната трапеза, за да отключи пред коледарите „чемшир порти, демир капу“, то очевидно и „портите“ като вход към отвѣдния свят на предците имат същите характеристики. Това личи от коледни песни, в които райските врати също са обозначени с клишетото „чемшир порти, демир капу“. Така разглеждането на дори едно клише в контекста на цялата фолклорна култура ни насочва към възможността текстовете на песните (и благословията) да играят ролята на метатекстово „самоописание“, чрез което участниците в ритуала (а по-късно и във фолклорния обред) разпознават своето място в отношенията между „Тук“ и „Отвѣд“.

Непосредствено свързана с посочения митопоетичен фрагмент е популярната коледна песен *„Дете, обречено за цар“* [Моллов, Т. 2009, БФМ – 1]. В една от нейните три версии коледарите искат от домакина неговия чуден син (със златна коса и сребърни мустаци) за свой цар (войвода). Посоченият мотив се реализира чрез два подмотива: 1. Коледари искат сина за цар, войвода, водач (266 вар.); 2. Пауни известяват, че синът ще стане цар, войвода, водач (37 вар.). И в този случай повърхностният съвременен-присвоителен анализ може да открие художествен образ с величални функции, чрез който участниците в обряда прокарват връзка между стопанина и своята нужда от водач на дружината (войската). Основанията и за този фрагмент от обредното фолклорно самоописание на коледарите също може да се проследи до неговия миторитуален инвариант от езическата епоха. В този случай трябва да припомним, че за старобългарското общество от езическата епоха (непосредствено преди християнизацията) най-важният ритуал е новогодишният. Чрез него общността се стреми да подпомогне Върховния бог в неговата космическа битка за възстановяване на Реда, с други думи – „войнската“ тема ще е измежду водещите в ритуала, където е и инвариантната „силна“ позиция на фигурата на Царя (или царя-жрец) начело на войска. Българските коледари се самоописват като войска² начело с цар, войвода и благословник (т.е. цар ~ жрец), те свидетелстват първолично, че идат от „долната земя“, където са били свидетели на победата на Млада бога, и поради тая причина имат право да я оповестят *Тук – и – Сега*. Тъкмо като знак за съпричастност с обновения Върховен бог, възстановил

² Достатъчно е да проследим самообозначенията на коледарите в песента *„Божя майка изгубила сина си и го дири“* [Моллов, Т. 2007, БФМ–1]. Във вариантите на песента те са „войници“ (17 вар. – ред войници, сбор войници, сборойници, ратайници); „тумба“ (21 вар.); „отбор“ (общо 12 вар.); „табор“ (7 вар.); „пътници“ (9 вар.); чета (1 вар.). В песента „Преброяване на коледарската дружина – липсва един войник“ клишетото „ред войници“ се среща в 15 вар.

Редата „там“, водачът на коледарите носи „тук“ знаменателното триклонато дръвце – то е знак както за възвръналото своята устойчивост Световно дърво (ос), така и за Младия бог (Богът–син). Внимателният анализ на коледуването (и коледните песни) извява важна хронотопна особеност – в един по-ранен стадий подготовката на участниците в ритуала е била в отдалечен от селището култово-религиозен център (т.нар. „мъжки дом“)³. След периода на обучаване в свещените тайни на мъжката общност (собствената митология) те за първи път изпълнявали целия заучен обем на свещените химни; там всяка песен имала за свой „адресат“ някой от идеалното божествено „семейство“ – пантеонът, организиран по социално-антропологичен принцип. Тъкмо в тези условия водачът е временно земен „наместник“ на Бога – цар (войвода), и „станеник“, управител на военизирания лагер, стан (срв. и клишето „станеник–господиник“). Именно него коледарите молят в известна песен да им даде своя малък „син“ (а доколкото той е земният наместник на върховното божество в култовото средище, молбата всъщност е към Бога) за символичен знак по пътя към „този свят“ – в такъв случай „синът“ е тъждествен на носеното от водача триклонато дръвце (с функция на жезъл и семантика на антропоморфно извяване)⁴, което се взема от култовия център (свещения Дом на божественото семейство – пантеона). Тъкмо защото е неодоушен атрибут (веществен знак в ритуала), той не е необходим на коледарите като живо същество – на аргументите на станеника, че е малък и не може кон да язди, войска да води, книга да чете, оръжие да носи, дружината отговарят, че те ще се погрижат за всичко (ще го повдигнат да се качи на коня, ще го крепят по пътя и т.н.) [Моллов, Т. 2008, с. 178–182; Моллов, Т. 2012, с. 279–301].

* * *

Измежду хилядите коледни песни сравнително малко са ония, в които пряко или косвено се посочва избор на нов станеник или се описват отношенията на ста-

³ В достъпните ни до този момент коледарски благословии (общо 696 варианта; от тях 675 вар. са публикувани) [Моллов, Т. 2005] пътуването от „отвъд“ към мястото на конкретния дом („тук“) се представя чрез редица клишета от типа „къде пътя пътувахме“, измежду които за нуждите ни посочваме само „*дълги друми*“ (238 вар.) и преплуване през „*мътни води*“ или „*мед и масло*“ (13 вар.). В песента „Добра вест за стопанина“ коледарите твърдят, че пристигат от *Овче поле* (19 вар.), *Долна земя* (10 вар.), *Долно поле* (2 вар.) или *Загоре* (3 вар.). На друго място сме изложили по-обстойно своето мнение за спецификата на митотопонима *Овче поле*, характерен за коледните песни в района на старата Средецка област [Моллов, Т. 1997, с. 182–214].

⁴ Трирогото дръвце е устойчив обреден атрибут на водача в коледната дружина (миторитуалният наследник на фигурата на царя-жрец) и на кума в сватбата; неговата митологична семантика го обвързва с митологемата Световно дърво (в обредна ситуация е знак за Редата) и понякога може да се замени с позлатено или посребрено антропоморфно извяване. Обозначението му като „син“ иде от едно известно в науката историческо-лингвистично съображение: в ранния етап на българския език се е получила омонимия на два различни по произход термина – тюрк. – бълг. суп ‘извяване, фигура, скулптура; идол; фигура, осанка, стан; стела, надгробен паметник’ (заето и преосмислено в стб. и др.-рус. сынъ ‘кула, цитадела’) и слав. сынъ ‘свое дете от мъжки пол’.

рия станеник с членовете на коледарската дружина и избрания от нея млад станеник. Интересно е, че почти всички са записани в райони, които в периода на своята поява пазят спомена за митопоетичното оразличаване на „център“ и „периферия“, като локализират гледната точка на създатели и изпълнители в „периферията“⁵, т.е. за тях това е още една разновидност на специфичното „самоописание“.

На първо място ще посочим песента, в която Сам си Господ поръчва на ангели (или гълъби) да слязат на земята и да вземат златно (позлатено) триклонато дръвце, за да го връчат на царя на коледарите със заръка да направи Коладата⁶.

Отново за обредното дръвце става дума във вариантите на коледна песен от Русенско, където то е наречено „права стрела на трапеза“⁷, а в три от тях коледарите свидетелстват първолично, че за водачи до дома на царя те имат видра и вълк⁸.

Трета песен, в която срещаме „самоописание“, свързано с ролята на триклонатото дръвце на цар-коладник, представя коледарите като секачи – предвождани от царя (станеника), те отсичат чудното дръвце (знак за край на времеви цикъл), за да направят мост и да преминат в отвъдната земя. В подобна ситуация се очертава по-ясно и осъзнаването на царя като върховен жрец „мостостроител“ (др.-инд.

⁵ В Северна България това са няколко села в Русенско, а в Южна България са селищата в подножието на Източна Стара планина, т.нар. Загора (Сливенско–Ямболско–Тополовградско) и в района на Средец (Софийско–Пернишко).

⁶ Срв. вариантите от: Бабово, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 24, № 1]; Сваленик, Русенско* (2 вар.) [Хърцои 1/2013, с. 24, № 2–3]. В други 7 варианта (изпълнявана на Ивановден в дома на станеника) това дръвце се полага в дворите на царя, наричан и „цар Мурад-бег“ – Срв. Кацелово, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 352, № 1154]; Пейчиново, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 352, № 1155]; Бабово, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 352, № 1156]; Русе [СБНУ 13/1896, с. 8, № 7; Ангелов–Вакарелски 1936, № 117; БНТ 5/1962, с. 147; Арнаулов–ВН 1/1976, с. 247; Хърцои 1/2013, с. 353, № 1157]; Щръклево, Русенско* (2 вар.) [Хърцои 1/2013, с. 353, № 1158–1159]; срвн. и запис от преселници във Валя Драгулуй – Румъния [Юфу, 3. 1991, № 9].

⁷ Срвн. вариантите от: Бабово, Русенско* [Калоянов–СМБ 1992, № 5; Хърцои 1/2013, с. 25, № 7]; Кацелово, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 25, № 4–5]; Пейчиново, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 25, № 6]; Сандрово, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 265, № 8]; Сваленик, Русенско* [Калоянов, А. 2011, с. 38; Хърцои 1/2013, с. 26, № 9]; Сваленик, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 26, № 10]; Тръстеник, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 26, № 11]; срвн. и запис от преселници във Валя Драгулуй – Румъния [Юфу, 3. 1991, № 2].

⁸ Срвн. „Вътишчица Видра сестра, станенине господине, Видра сестра, Форфон братец, Форфон братец право завя, право завя пред царюви, пред царюви бели порти“ – Кацелово, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 25, № 4–5; завя – контрахирана форма от ‘заведе’]; Вътишчица видра сестра, видра сестра, форфор братец, форфор братец право завя пред цареви чимшир порти – Пейчиново, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 25, № 6]; Нази ще ни вълком пов’де, оттам ще ни видра заведе, видра заведе ю царюви, ю царюви, цар-коладник – Бабово, Русенско* [Калоянов–СМБ 1992, № 5; Хърцои 1/2013, с. 25, № 7]. Образното клише „вътишчица видра сестра“ прикрива стб. вагах (водач) и видрата като зооморфен код на шаманската вълшебна съпруга или либе като помощник в ритуала и неприкосновена „сестра“ на младежите, т.е. тяхна посестрима [Калоянов, А. 2003, с. 107–108].

adhvaryu, лат. pontifex)⁹. Интересно е, че съответна на този сюжет е известна песен от югозападните краища, Североизточна Македония и Южна Сърбия (коледна и лазарска), която представя редуването на персонажите „Димитър“ и „майстор Петър“ като тясно свързани със Световното дърво – по поръка на Бога (отново чрез посредничеството на птици=ангели) те трябва да го отсекаат, за да направят врати и подклепи на Райската порта (или мост, по който да минават мъртвите души)¹⁰.

* * *

Само от районите на класическото българско коледуване се срещат *лични имена за фигурата на стария и младия станеник*. Ако съдим по прякото или косвено уточнение, че младият (=новият) цар-станеник иска от стария разрешение да коледува или своето триклонато си дръвце, то най-представително за „стария“ е името *Петър Бан* (Петър Банов, Банов Петър¹¹), което се среща в 14 варианта¹². Видна е териториалната двудялба на употребата – на изток в областта Загоре

⁹ Срвн. вариантите от: Горно Абланово, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 26, № 12]; Помен, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 27, № 13]; Чилнов, Беленско* [Хърцои 1/2013, с. 27, № 14]; Садина, Поповско* [Калоянов–СМБ 1992, № 4]; Садина, Поповско*; Садина, Поповско [СИБ 1/1962, № 2]; Кошов, Русенско* (4 вар.) [Хърцои 1/2013, с. 27, № 15–18]; Красен, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 28, № 19]; Русе, кв. Хаджигенчовата чешма*; Сандрово, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 28, № 20]; Семерджијево, Русенско* [Хърцои 1/2013, с. 28, № 21].

¹⁰ Срвн. вариантите от: Брежани, Благоевградско*; Клисура, Благоевградско [БНТ 13/1965, № 312; НПОЗБ 2/1994, № 962]; Чупетлово, краище Палакария, Самоковско [СБНУ 3/1890, с. 22, № 2; Осинин–Празнични 1937, с. 18; БНПП 2/1981, с. 53]; Поповяне, Самоковско [2 вар. от Архив на Асоциация „Онгъл“, зап. 1991 г.]; Ярлово, Самоковско [Шапкарев 1/1968, № 46]; Бистрица, Софийско [СБНУ 43/1942, № 290; БНТ 5/1962, с. 99; Арнаудов–ВН 1/1976, с. 233; Христов–БНЛ, 1994, с. 185]; Бистрица, Софийско* (5 вар.); Бусманци, Софийско*; София, кв. Симеоново*; Радово, Трънско [СБНУ 21/1905, с. 13, № 19]; Североизточна Македония [Михайлов–Македония, 1924, № 45]; Алексиначко – Изт. Сърбия [Милићевић, М. 1876, с. 818]; Вражогрнци, Александровачко – Изт. Сърбия (2 вар.) [Симчевић, В. 2014, № 615–616]; Долна Любата, махала Широки дол, Босилеградско – Сърбия [Младенов, 2006–рпк]; Дукат, Нишко – Изт. Сърбия [Кодела, С. 2011, № 46]; Княжевацко – Изт. Сърбия [Ђорђевић, 1958, с. 278] и др.

¹¹ Първият обхванен очерк, свързан с фигурата на *Петър Бан* в българския фолклор, предлага Анчо Калоянов, който още няколко пъти се възвръща към този образ в различни специализирани студии върху митопоетичните корени на българските обредни и митологични песни [Калоянов, А. 1979, с. 194–202; Калоянов, А. 2003, с. 155]. Ще припомним само два по-важни песенни мотива, в които е фиксирано присъствието на Петър Банов. В песента „Кучка Павлевица“ той е съпруг на набедената сестра (братята обикновено са Петър и Павел, а в други варианти братята са Стоян и *Богдан*). В песента „Мома-войник“ – бащата е Петър, крал Петър, бан Петър (5 вар.), а в други 80 вар. е Банко, Бано, Баньо и под.

¹² Срвн. вариантите от: Нови хан, Елинпелинско*; Блатец, Сливенско*; Глушник, Сливенско*; Горно Александрово, Сливенско*; Крушаре, Сливенско*; Сливен, кв. Речица*; Лозенец, Царевско*; Кортен, Новозагорско [Джиджев, Т. 2014, № 10]; Болярско, Ямболско*; Бояджик, Ямболско*; Бояджик Ямболско [2 вар. – Джиджев, Т. 2014, № 30 и № 31]; София, кв. Суходол [СБНУ 3/1890, с. 10, № 10; СБНУ 43/1942, № 276; БНТ 5/1962, с. 65; Арнаудов–ВН 1/1976, с. 221]; София, кв. Горна баня [СБНУ 1/1889, с. 4, № 8]. В три

(Сливенско, Новозагорско, Ямболско, с инфилтрация в Царевско) и на запад в Средецката област (Софийско и Пернишко, с инфилтрация в Белослатинско и Елинпелинско). Появата на епитет, произведен от старинната титла „бан“ със значение ‘войвода; управител на гранична област’, насочва към ранен период от битието на песните, в който водачът на юношеската полово-възрастова формация все още се е свързвал с религиозно-магическата функция, етимологически присъща на термина (стб. банъ се свързва както с тюрк. *baĵ-, baĵan*, така и с индо-иран. *bhaga*) [срвн. **Калоянов, А.** 1997–1998; **Калоянов, А.** 2003, с. 139–170].

Сред посочените варианти само в Сливенско (и в единствения от Царевско) събраните млади коледари вече имат избран млад водач с името „*млад Тодорчо*“, но той задължително отива да иска (и получава) разрешение от стария станеник Петър Бан да коледуват¹³. Най-често този акт се представя като обредна покана (калесване) с жълта бъклица от страна на коледарската дружина към „стария станеник“ да ги поведе отново, която е отклонена от него, защото „времето му е вече отминало“¹⁴. В петте варианта от останалите източнобългарски селища (Новозагорско и Ямболско) вече събраните млади коледари изпращат особен персонаж посредник, обозначен като „*Леко гърчето*“ (Кортен; 3 вар. от Бояджик; срвн. и „*две момчета, леком гърчета*“ – Болярско), който най-вероятно прикрива характеристиките си на новоизбран „млад станеник“, подобно на „млад Тодорчо“. Във вариантите от Бояджик името Леко се интерпретира по народна етимология („леко да иде и да се върне“), но по-вероятно е производно от *Алеко*, гр. *Ἀλέξιος* – ‘застъпник, защитник’ (срвн. Александър ‘покровител, водач на мъже’). Селищата са разположени южно от Стара планина – територия, която обичайно се назовава Романия – термин, който се използва често в припевите на някои коледни песни като обозначение на временно загубилата своята легитимност (подреденост) „своя земя“ (срвн. редуването на „равна България“ и „равна Романия“). Посочената за-

случая вместо Петър Банов срещаме „*Дядо Коледо*“ [Рогозен, Белослатинско*, „*Краля Бана*“ [Перник, кв. Мошино – **Илиев** 1889, № 113; **Осинин–НПП**, с. 16; **БНПП** 2/1981, с. 17] и „*Гергьовски старейшина*“ [София, кв. Връбница – **СБНУ** 3/1890, с. 10, № 11; **СБНУ** 43/1942, № 277].

¹³ В Маленово, Ямболско*, коледарите искат разрешение да коледуват от „стар станеник млад Тодорчо“, а техният водач е „млад Николчо“ – очевидно тук „старият“ е не-назован, а песента представя контаминация между локално близки традиции, в които и двамата (Тодор и Никола) са имена за „млад станеник“; за името Никола вж. по-долу. В песните с условно название „Канен да кръщава (царско дете), да венчава и да прощава“) най-популярно е името на Дан войвода, но в редица варианти то се заменя с Тодор (Тодорчо, млад Тодорчо) – Лозарево, Карнобатско*; Глушник, Сливенско*; Горно Александрово, Сливенско*; Драгоданово, Сливенско*; Войника, Ямболско* (2 вар.); Калчево, Ямболско [СБНУ 64/2012, № 189]; Могила, Ямболско*; Победа, Ямболско*.

¹⁴ Срвн. вариантите от: Блатец, Сливенско*; Глушник, Сливенско*; Горно Александрово, Сливенско*; Крушаре, Сливенско*; Сливен*; Лозенец, Царевско*. В Сливен* (кв. Речица) „старият“ Петър Банов прехвърля правомощията си на свой не-назован по-малък брат. Като се имат предвид някои варианти, в които Петър вм. „банов“ се нарича „брайнов“ или само „брайно“ (срвн. братко), то не е изключено в двойката „стар : млад“ да се разпознават братски (или побратимски) отношения.

мяна е резултат от тоталната инверсия на знаците за ред в Последното време, т.е. с идеите на миторитуалния комплекс. В този контекст появата на името „Леко“ (Алеко/Александър) като персонификация на посредника между временно „припокритите“ в миторитуалния комплекс „Тук – и – Сега“ и „Тук – но – Отвъд“ предлага нов прочит на известния надпис от Преслав „Силен (съм) с Александър в Романия“ [Овчаров, Д. 1982, с. 145, табл. LXXXI–2; вж. Моллов, Т. 2012, с. 284–286]¹⁵.

В западнобългарските варианти с „Петър Бан“ също липсва конкретно споменаване на новоизбран „млад станеник“ и отново се среща фигурата на „посредника“, като тук той е наречен *Радослав* (Нови хан, Елинпелинско; София, кв. Суходол). В първия случай (Нови хан) той иска разрешение от „Петър бана, влашки краля“, а във втория (София, кв. Суходол) той единствен знае „влашки“, което издава религиозно-магическата функция на станеника – той трябва владее специфичния „вльшки“ език, с времето преосмислен като „влашки“, а оттук и прозрачната анаграматична игрословица с името Радослав (слав : влас). Двойката Петър : Радослав е поделена по възраст, но не и по характеристики, което позволява и двата персонажа да присъстват в традицията като носители на вече недоразбраното религиозно-магическо отношение към действителността, а това в определени текстове се изразява чрез трикстерски ходове (срвн. близките сюжети на някои анекдоти за Хитър Петър и за Разумен Радослав, Радумен Радой, Разумниче).

В споменатите западнобългарски варианти с „Петър Бан“ срещаме още една особеност, която ги сближава с голяма група източнобългарски записи – молбата на „стария станеник“ коледарите да дойдат и в неговия дом, защото той ще ги дари богато (срвн. бан ~ баян ‘богат’)¹⁶, и ако дарите му са малко, той ще им даде и *своята сестра* („имам сестра на женитба, / нея че ви дарба дадем“ – София, кв. Суходол) или *дъщеря* („имам мома раненица, / и нея чем вас дар дати“ – Перник, кв. Мошино). В това отношение вариантите в Източна България са много по-категорични – в почти всички коледни песни, където се среща името *Богдан* (упоменат като персонаж или споменат в припева, т.е. митопоетичен „получател“ на песента), се появява и неговата „сестра“ като желан брачен обект от юношите (но най-често от младия наместник на станеника)¹⁷. Характерна особеност на тази група е представянето на станеника Богдан като годеник на сватба, в която кале-

¹⁵ В няколко песни „*Леко гърчето*“ е описан като момин идеал за мъжка хубост, който има специфичен атрибут – притежава сребърен дивит, с който ще изпише своята любима – срвн. вариантите от: Полско Косово, Беленско [СИБ 1/1962, № 1031]; Ветринци, Великотърновско [Стоин–ССБ 1931, № 2398]; Кънчево, Казанлъшко*; Горна Липница, Павликенско*; Горна Студена, Свищовско*; Дълбоки, Старозагорско [СБНУ 64/2012, № 794]; Ямболско [Янков 1908, № 140]; Върбица, Преславско [СИБ 2/1973, № 1282]; Инзовка, Украйна [Върбански 1910, № 496]. Два от посочените варианта спадат и към групата от песни за „Старо харо“ (Ветринци, Великотърновско; Дълбоки, Старозагорско).

¹⁶ Срв. вариантите от: Нови хан, Елинпелинско; Перник, кв. Мошино; София, кв. Връбница; София, кв. Горна баня; София, кв. Суходол.

¹⁷ От посочената група познавам 19 варианта: Суворово, Варненско* (2 вар.); Чернево, Варненско*; Смолница, Добричко*; Лозарево, Карнобатско*; Сигмен, Карнобатско*; Ветрино, Провадийско*; Глушник, Сливенско*; Старо село, Сливенско*; Тополовград*; Бояджик, Ямболско*; Генерал Инзово, Ямболско* (2 вар.); Генерал Инзово, Ямболско

саните са дружина от момци, които търсят неговия „дом“¹⁸, а там се заглеждат по неговата сестра¹⁹, което нерядко налага предупреждението: „Тя ѝ на мене – милна сестра, / а на вази – посестрима!“²⁰. Споменатите в 4 вар. „два змея“, обесени на портите (Глушник; Бояджик; Генерал Инзово – 2 вар.) указват на „отвъдната“ локализация на чудния дом на Богдан, което кореспондира с характеристиките му на миторитуален „стан“ на юношите²¹. Повишената честотност на името Богдан в посочените райони подсказва възможност то да изразява (или заменя) широко разпространеното име на Дан войвода като представителен фолклорно-митологи-

[СбНУ 64/2012, № 153]; Кабиле, Ямболско*; Миладиновци, Ямболско*; Ямбол* (2 вар.); Холмское, Украйна [Кауфман–НПБУМ 1/1982, № 880].

¹⁸ Отговорите предлагат специфично „описание“ на дома, срвн.: „Богдан юнак твърде ѝ личен – / къщата му срещу пладня, / двори са му мермерлии, / кладенци му синджирлии.“ (Суворово); „Богдан къща е твърде лична“ (Суворово); „Богдан юнак, той е личен, / той е личен, лич-приличен: / къщата му чардаклия, / чардаклия срещу пладне; / дворите му – пармаклия, / пармаклия – асмалия; / портите му – чемширови.“ (Чернево); „Богдан къщата е твърде лична, / твърде е лична и прелична, / къщата му е срещу пладня, / кладенеца му е синджирлия, / портите му чимширлия, / сайванта му пармаклия.“ (Смолница); „вървели са, що вървели, / опрели са до едно двори, / до едно двори дуварлия, / портите му чемширлия, / на портите под перките / дор два змея обесени.“ (Глушник); „Че опрели до едно двори, / с коли, пръти заградено: / колите му позлатени, / прътите му посребрени, / портите му чемширови, / на портите подпорките, / дор два змея превесени, / превесени, обесени. (Бояджик); „опрели са до едно плете; / на плетето прътите му, / прътите посребрени, / а колите позлатени; / на портите под перките, / под перките окачени / окачени дор два змея.“ (Генерал Инзово); „опряли са до едно плети, / на плетито прътите му, / прътите му позлатени, / я колите посребрени.“ (Генерал Инзово); „опрели са до едно плете, / на портите под перките, / прикачени дор два змея.“ (Генерал Инзово); „опрели са до един двор, / до един двор заграден, / заграден с коли пръти, / колите му позлатени, / прътите му посребрени.“ (Кабиле). Ако съдим по сходния пасаж за чудните двори на неназования станеник във вариант от Спасово, Чирпанско, той също е Богдан: „какъв беше този майстор, / този майстор, тоз дялгерин, / да направи таз направа – / колите му маламени, / прътите му посребрени! / Отговаря станеника: /– Аз си имам баща побацин, / баща побацин – ясното слънце, / той ми свети – коли бучих! / Аз си имам майка помайчима, / майка помайчима – ясна месечина, / тя ми свети – я го плетох!“ [Керемидчиев–ВБ 1954, № 12; БНТ 5/1962, с. 100].

¹⁹ Във вариантите тя е обозначена като *малка мома* – Суворово – 2 вар.; Чернево; Смолница; Глушник; Бояджик; Генерал Инзово – 3 вар.; Кабиле; Ямбол – 2 вар.; *Ангелина* – Чернево; Стралджа; Ветрино; Старо село; Тополовград; *Елка* – Холмское.

²⁰ Срвн. вариантите от: Суворово (2 вар.); Чернево; Сигмен; Стралджа; Ветрино; Глушник; Старо село; Тополовград; Бояджик; Генерал Инзово (3 вар.); Кабиле; Ямбол (2 вар.); Холмское.

²¹ Впрочем, змей на портите е ориентир за Крали Марко в опита му да открие дворите на зловещия *Филип юнак* в коледни песни от Крумово, Варненско [СбНУ 8/1892, с. 21, № 24; *Калоянов–СМБ* 1992, № 58] и Бояджик, Ямболско* [Джиджев, Т. 2014, № 47]. Във всички тия случаи Богдан и Филип са натоварени с характеристиките на „стария станеник“, който в края на годишния цикъл (Филиповден, 14 ноем. е начало на Коледните пости и, съответно, начало на подготовката на коледарите) „предава щафетата“ на „младия“, като се представя като вече вредоносен (и дори зловещ) господар, стопанин на отвъдно „заградено“ пространство.

чен патрон на коледуването. Миторитуалната локализация на техния „дом=стан“ в Долна земя или във Влашка земя (т.е. „отвъд“) ги прави удобни алоперсонажи на фигурата на „стария станеник“, който сменя характеристиките на старинен митологичен персонаж. Той очевидно е временен притежател на градивото за Ред (време, богатство) в критичната зона на новогодишен календарен преход, затова има право „да го дава“ (разпределя или преразпределя), а това проявява формулата „Дай, Боже!“, довела до появата на старобългарския квазитеоним Дажбог, обикновено поставян в типологичния контекст на т.нар. „даващ бог“ (Deus dator).

Последен сред нашите примери за именувани песенни персонажи, свързани с фигурата на „младия станеник“, е Млад Николчо, който се среща в 11 варианта²². Подобно на песните с Богдан, и в този случай гледната точка на създателя на текста (първият Певец) е локализирана в дома на неназован стопанин (с характеристиките на стария станеник), който също има сестра Ангелина²³. На неговия въпрос какво му се чува (тътен, екот – дали змей кърти стени/скали или самодива/дива кърши върши/гора²⁴) тя дава алтернативен отговор – приближават коледари начело с пър-

²² Срв. вариантите от: Грозден, Карнобатско [Архив ИМ–БАН]; Алфатар, Силистренско*; Глушник, Сливенско*; Горно Александрово, Сливенско* (3 вар.); Ковачите, Сливенско*; Тополовград*; Маленово Ямболско* (2 вар.); Васильовка, Украйна [Кауфман–НПБУМ 1/1982, № 692].

²³ Срв. *Ангелина* – Грозден, Алфатар, Глушник, Горно Александрово (2 вар.), Ковачите, Тополовград, Маленово, Васильовка; *Милка* – Горно Александрово.

²⁴ Срв.: Та що ми се ѝ, тагък чува, / дали дива вида свива, / дали ламя гора ломи, / дали змейно стени кърти, / дали момци камък мятат, / дали булки платна белят, / дали моми хоро тропат? / – Нито дива вида свива, / нито ламя гора ломи, / нито змейно стени кърти, / нито момци камък мятат, / нито булки платна белят, / нито моми хоро тропат. / (...) / най видяла свет Никола, / свет Никола със сокола, / куди ходят, сочом сочат.“ (Грозден); „да послушаш долу и горе, / горни стърни босилкови, / долни стърни чемширови, – / дали ламя земя ломи, / дали змейко стени кърти?! / Нито ламя земя ломи, / нито змейко стени кърти, / най ми било млад Николчо.“ (Алфатар); „излез, излез навънка, / та послушай долу, горе, / тъй що ми се тътен чува, / тътен чува, ек задава – / дали дива гора свива, / или змейко стени кърти?! / (...) / нито дива гора свива, / нито змейко стени кърти. / Най ти идат добри гости, / добри гости, коледари, / напред върви млад Николчо, / млад Николчо, мойто любе, / напред върви, куда води, / куда води, тук ще дойде!“ (Глушник); „какво ми се тагък чува, / дали ми е дивна дива, / дивна дива гора свива, / или ми е дели змейко, / стени кърти по Коледа, / или ми е малки моми, / малки моми, млади булки / песен пеят, ек задават. / (...) / млад Николчо куда води, / куда води, сочум сочи, / сочум сочи тук да дойдат.“ (Горно Александрово); „да погледнеш долу–горе – / долна страна босилкова, / горна страна чемширова; / какво ми се тагък чуе – / дали ми е дивна Дива, / дивна Дива–Самодива, / Самодива гора свива, / или ми е Дели Змейко, / Дели Змейко стени кърти, / стени кърти по Коледа, / или ми са малки моми, / малки моми, млади булки, / песни пеят, ек задават? / (...) / млад Неделчо куда води, / куда води, с очим сочи, / с очим сочи, тук ще дойде.“ (Горно Александрово); „Какъв ми се е ек задало, / дали е дивна дива, / дивна дива самодива?! / (...) / – Това не е дивна дива, / дивна дива самодива, / най ми било млад Николчо – / куда води, сочум сочи, / сочум сочи, тук ще дойде.“ (Горно Александрово); „да послушаш долу горе, / тъй ко ми са тъпан чува, / тъпан чува, ек задава, / дали змейко стени кърти, / или ламя гора ломи, / или момци камък мятат, / или булки платна белят, / или моми хоро тропат? / (...) / то не било нийде нищо, /

вото ѝ либе млад Никола (Николчо). Тогава брат ѝ си отдъхва облекчено – има трапеза да ги посрещне и да ги дари, но млад Николчо всъщност иска неговата милна сестра, и накрая я получава (понякога след изпълнена тежка задача).

* * *

Както вече отбелязахме, разгледаните коледни песни, в които изрично са отбелязани лични имена за стария и младия станеник, са локално ограничени – на юг от Източна Стара планина (Загоре) и в Софийско, с очаквани инцидентни инфилтрации в сравнително близки селища. По същество те са по-скоро иновация в коледарската традиция, продукт от „напрежение в системата“ най-вероятно във връзка с някакви исторически събития в тези райони, породили посочената „фолклорна“ реакция. Ако съдим по широкия обхват на имената Дан (респ. Дан войвода) и Богдан в целия сюжетен регистър на коледуването, в разглежданите песни те също са старинни. Макар и календарно, името Петър (Петър Бан, Петър Банов и под.) навлиза в именната система на коледните песни като „неутрален“ сигнификатор за фигурата на водача, донякъде снема (анаграматично-алитерационно) името на по-ранния Върховен бог (Перун), доупълтнено след християнизацията чрез името и първенстващата (архиерейска) позиция на ап. Петър. Редуването на неговите титли (бан и крал) обаче го локализира в периферията на усвоеното (етнично) пространство – там, където е логичното място на военските юношески полово-възрастови ритуали, т.е. Петър бан по-скоро носи характеристиките на жреца като религиозен вожд на войската от езическата епоха (срвн. шаманските функции на жреца колобър). Съчетаването на възможността за слизване по световната вертикала до Долна земя с календарните измерения на култа към Перун (при изчерпване на неговия годишен срок) се свързва с периода на сезонната „невидимост“ на съзвездието Плеяди между края на м. април и началото на м. май (срвн. възможността тогава поройните дъждове и градушки да се използват като „код“ към същността на Перун). Пропадането зад хоризонта на Гергьовден мотивира змеборските мотиви не само в българския фолклор, но по-важни за коледуването са календарните моменти, в които съзвездието е „най-долу“ (в Преизподнята) около 9 май (Летен Никулден) и се поява на хоризонта („изход“) около 8 юни (Летен

я най било млад Николчо, / млад Николчо, първо либе – / куда води събор момци, / събор момци коладници.“ (Ковачите); „да послушаш долу-горе, / тъй какво ми се тъпан чува, / тъпан чува, ек задава. / Дали змейко стени кърти, / или ламя гора ломи, / или момци камък мятат, / или булки платна белят, / или момци хоро тропат? / (...) / То не било нийде нищо, / а най било млад Николчо, / млад Николчо, първо либе, / той си води събор момци, / събор момци коладници.“ (Тополовград); „да послушаш долу – горе / та кво ми се тъпан чува, / тъпан чува, ек задава. / Дали змейко стени кърти, / или ламя гора ломи, / или момци камък мятат, / или булки платна белят, / или моми хоро тропат. / Излязла е Ангелинка, / послушала долу и горе; / то ни било нийде нищо, / я най–било млад Николчо, / млад Николчо първо либе, / куда води събор момци, / събор момци коладници.“ (Маленово); „какъв ми се ѝ глас зачуло – / или дива гора вие, / или змейно стени кърти?! / Отговаря милна сестра: / – Ой те тебе, добър юнак, / нито змейно стени кърти, / нито дива гора вие, / я най било коледари, / млад Николчо куда води.“ (Васильовка).

Тодоровден), и тъкмо те мотивират имената Николчо („младия/малкия Никола“) и Тодорчо („младия/малкия Тодор“) за имена на „младия/малкия“ станеник.

Възвръщането към домашни календарни схеми като знак за етнокултурна уникалност в православния свят е исторически възможно за периода между края на X до края на XII в. След възвръщане на относителната самостоятелност на Велики Преслав около и след средата на XI в. [Калоянов, А. 2019, с. 7–157] се налага той да поддържа сравнително голяма армия (от около 30–40 хиляди души), която при липса на институционализирана система за набиране на войници повишава потенциала на домашната коледарска традиция. В този контекст не бива да се пренебрегва възможността именно тогава името Петър да е повишило своята семантична значимост за коледната песен и с оглед на широката популярност на „Петровата тема“, свързвана не само с царската власт, но и с нейното реактуализиране и „предаване“ (срвн. името Петър за водачите на няколко въстания в този период, както и „предаването“ на водаческата функция от стария към младия станеник). Впрочем, подобна гледна точка би отворила пътя за интерпретиране и на името Тодор – в края на посочения период (през 1185 г.) Тодор Белгун е увенчан за български владетел и приема царското име Петър. И в двата посочени случая обаче има основание да се мисли, че става дума за реактуализиране на по-стари модели за именуване, разпознати в по-късен исторически (и социетарно значим) контекст.

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Публикации

Ђорђевић, 1958 – Драгутин Ђорђевић. Живот и обичаји народни у Лесковачкој Морави. (Српски етнографски зборник САНУ 70). Београд, 1958. [Dragutin Đorđević. Život i običaji narodni u Leskovačkoj Moravi. (Srpski etnografski zbornik SANU 70). Beograd, 1958.]

Джиджев, Т. 2014 – Тодор Джиджев. Народни песни от Тракия. София, 2014. [Todor Dzhidzhev. Narodni pesni ot Trakia. Sofia, 2014.]

Калоянов, А. 1979 – Анчо Калоянов. Български митове. Предг. Л. Парпулова; Науч. ред. проф. Ст. Генчев. София: Народна младеж, 1979. [Ancho Kaloyanov. Balgarski mitove. Predg. L. Parpulova; Nauch. Red. Prof. St. Genchev. Sofia: Narodna mladezh, 1979.]

Калоянов, А. 1997–1998 – Анчо Калоянов. Колобрите – религиозните вождове на войската. Боян Магьосника – Български месечник. Списание за словесност (София), 1, 1997, с. 97–114; 2–3, 1998, с. 179–201. [Ancho Kaloyanov. Kolobrite – religioznite vozhdove na voyskata. Boyan Magyosnika – Balgarski mesechnik. Spisanie za slovesnost (Sofia), 1, 1997, s. 97–114; 2–3, 1998, s. 179–201.]

Калоянов, А. 2003 – Анчо Калоянов. Старобългарските шамани. Религиозен опит и социални функции (VIII–XII в.). София: ROD, 2003. [Ancho Kaloyanov. Starobalgarskite shamani. Religiozen opit i sotsialni funktsii (VIII–XII v.). Sofia: ROD, 2003.]

Калоянов, А. 2011 – Анчо Калоянов. Разигра се Черно море. 101 български народни песни за морето. Варна: Издателство МС ООД, 2011. [Ancho Kaloyanov. Razigra se Chernomore. 101 balgarski narodni pesni za moreto. Varna: Izdatelstvo MS OOD, 2011.]

Калоянов, А. 2019 – Анчо Калоянов. Славянската православна цивилизация. Възкръсналият Велики Преслав (1037–1185) и възврънатото царство на цар Иван Асен II (1241–1308). / Отг. ред. проф. д-р Иван Харалампиев; Науч. ред. доц. д-р Николай Кънев; Рецензент: проф. д-р Веселин Панайотов. Велико Търново: ФАБЕР, 2019. [Ancho

Kaloynov. Slavyanskata pravoslavna tsivilizatsiya. Vazkrasnaliya Veliki Preslav (1037–1185) i vazvarnatoto tsarstvo na tsar Ivan Asen II (1241–1308). Otg. red. prof. dfn Ivan Haralampiev; Nauch. red. dots. d-r Nikolai Kanev; Retsenzent; prof. d-r Veselin Panayotov. Veliko Tarnovo: FABER, 2019.]

Керемидчиев–ВБ 1954 – Генчо Керемидчиев. Народният певец дядо Вичо Бончов, София, 1954. [Gencho Keremidchiev. Narodniyat pevets dyado Vicho Bonchov, Sofia, 1954.]

Кодела, С. 2011 – Слободан Кодела. Методички приступ примени традиционалне песме у музечкој настави основне школе и школе за основно музичко образовање. Врање, 2011. [Slobodan Kodela. Metodički pristup primeni tradicionalne pesme u muzečkoj nastavi osnovne škole i škole za osnovno muzičko obrazovanje. Vranje, 2011.]

Милићевић, М. 1876 – Милан Милићевић. Кнежевина Србија. Београд, 1876. [Milan Milichevich. Knezhevina Srbija. Beograd, 1876.]

Младенов, 2006–ркп – Александър Младенов. Майчице ле, мила майчице. Народни песни от Босилеградско; 2006 (ръкопис). [Aleksandar Mladenov. Maychitse le, mila maychitse. Narodni pesni ot Bosilegradsko; 2006 (rakopis).]

Моллов, Т. 1983 – Тодор Моллов. Митотопонимът Демир капия ‘Железни врата’ – произход и място в пространствения модел на българския коледен цикъл. – Доклад на Шестата национална конференция на младите фолклористи, Копривщица, 1983. [вж. **Моллов, Т. 2001, 2012**]. [Todor Mollov. Mitotoponimat Demir kapiya ‘Zhelezni vrata’ – proizvod i myasto v prostranstveniya model na balgarskiya koleden tsikal. – Doklad na Shesta natsionalna konferentsiya na mladite folkloristi, Koprivshitsa, 1983.]

Моллов, Т. 1997 – Тодор Моллов. Мит – епос – история. Старобългарските историко-апокалиптични сказания (992–1092–1492). Велико Търново, 1997 (с. 182–214 – Седма глава. История и квазиистория в борба за сакралната топография на българския Космос: II. „Овче поле“). [Todor Mollov. Mit – epos – istoria. Starobalgarskite istoriko-apokaliptichni skazaniya (992–1092–1492). Veliko Tarnovo, 1997 (s. 182–214 – Sedma glava. Istoria i kvaziistoria v borba za sakralnata topografia na balgarskia Kosmos: II. „Ovche pole“).]

Моллов, Т. 2001 – Тодор Моллов. „Демир капия“ („Железни врата“) – произход и място в пространствения модел на българския коледен цикъл. – Култ и обредност (Годишник на Асоциация „Онгъл“, Т. 2, год. II, 2001). София, ROD, 2001 [вж. **Моллов, Т. 1983, 2012**]. [Todor Mollov. „Demir kapia“ („Zhelezni vrata“) – proizvod i myasto v prostranstveniya model na balgarskiya koleden tsikal. – Kult i obrednost (Godishnik na Asotsiatsiya „Ongal“, Т. 2, god. II, 2001). Sofia, ROD, 2001.]

Моллов, Т. 2008 – Тодор Моллов. Миторитуалните корени на фолклорните игри „Чиракман“ и „Еременче“. Филологическият сборник. III. Тверь – Велико Търново. Тверь, 2008 [вж. **Моллов, Т. 2012**]. [Todor Mollov. Mitoritualnite koreni na folklorните игри “Chirakman” i “Eremenche”. Filologicheskiy sbornik. III. Tver – Veliko Tarnovo. Tver, 2008.]

Моллов, Т. 2012 – Тодор Моллов. Етнология и медиевистика (Топоси. Имена. Светци). Студии и статии. Велико Търново: „Веста“, 2012 (с. 94–133 – Топосът „Демир капия“ (Железни врата) – произход и място в българския митопоетичен пространствения модел; с. 279–301 – Миторитуалните корени на две фолклорни игри). [Todor Mollov. Etnologiya i medievistika (Toposi. Imena. Svettsi). Studii i statii. Veliko Tarnovo: “Vesta”, 2012 (s. 94 – 133 – Toposat „Demir kapia“ (Zhelezni vrata) – proizkhod i myasto v balgarskia mitopoetichen prostranstveniya model; s. 279–301 – Mitoritualnite koreni na dve folklorни игри).]

Хърцои 1/2013 – Хърцои. Т. 1. Коледни песни. /Съст. и ред. Т. Моллов. Русе: РОД, 2013. [Hartsoi. Т. 1. Koledni pesni. /Sast. i red. Т. Mollov. Ruse: ROD, 2013.]

Овчаров, Д. 1982 – Димитър Овчаров. Български средновековни рисунки-графити. София, 1982. [Dimitar Ovcharov. Balgarski srednovekovni risunki-grafiti. Sofia, 1982.]

Симчевий, В. 2014 – Велибор Симчевий. Народна лирика Жупе александровачке (савремена теренска истраживања и наслеђена грађа). Београд, 2014. [Velibor Simčević. Narodna lirika Župe aleksandrovačke (savremena terenska istraživanja i nasleđena građa). Beograd, 2014.]

Юфу, З. 1991 – Златка Юфу. Български народни песни от селата Кяжна и Валя Драгулуй – Румъния. София: БАН, 1991. [Zlatka Yufu. Balgarski narodni pesni ot selata Kyazhna i Valya Draguluy – Rumania. Sofia: BAN, 1991.]

Интернет базирани източници

Моллов, Т. 2005 – Тодор Моллов. Български коледни благословии. Съст. и ред. Тодор Моллов. Варна: Електронно издателство LiterNet. публ. 19.12.2005. <<https://litenet.bg/folklor/sbornici/blagoslovii/content.htm>> (достъпен: 26.11.2020). [Todor Mollov. Balgarski koledni blagoslovii. Sast. i red. Todor Mollov. Varna: Elektronno izdatelstvo LiterNet. publ. 19.12.2005. <<https://litenet.bg/folklor/sbornici/blagoslovii/content.htm>> (dostapen: 26.11.2020).]

Моллов, Т. 2007 – Тодор Моллов. Майка изгубила сина си и го дири (1). Български фолклорни мотиви. Т. I. Обредни песни. Съст. Тодор Моллов. Варна: Електронно издателство LiterNet. публ. 18.11.2007. <https://litenet.bg/folklor/motivi/maika_diri_sina_si/content.htm> (достъпен: 26.11.2020). [Todor Mollov. Maika izgubila sina si i go diri (1). Balgarski folklorni motivi. T. I. Obredni pesni. Sast. Todor Mollov. Varna: Elektronno izdatelstvo LiterNet. publ. 18.11.2007. <https://litenet.bg/folklor/motivi/maika_diri_sina_si/content.htm> (dostapen: 26.11.2020).]

Моллов, Т. 2009 – Тодор Моллов. Дете, обречено за цар. Български фолклорни мотиви. Т. I. Обредни песни. Съст. Тодор Моллов. Варна: Електронно издателство LiterNet. публ. 30.08.2009. <<https://litenet.bg/folklor/motivi/dete-car/content.htm>> (достъпен: 26.11.2020). [Todor Mollov. Dete obrecheno za tsar. Balgarski folklorni motivi. T. I. Obredni pesni. Sast. Todor Mollov. Varna: Elektronno izdatelstvo LiterNet. publ. 30.08.2009. <<https://litenet.bg/folklor/motivi/dete-car/content.htm>> (dostapen: 26.11.2020).]

** Бел. ред. – за определени източници и приети от автора съкращения в текста виж тук: <<https://litenet.bg/publish/katalog/folklor/sykrashtenia.htm>> (достъпен: 23.04.2020).