

КАЛЕНДАРНО-ОБРЕДНА СЕМАНТИКА НА НАРОДНАТА ПРИКАЗКА „БОЛЕН ЗДРАВ НОСИ”

Росен Малчев

Асоциация за антропология, етнология и фолклористика “Онгъл”

„Болен здрав носи” е една от най-популярните български приказки. В специализирания каталог на Института за фолклор към БАН приказните мотиви, разработени в нея, са представени най-напред – с индекси от 1 до 5 (Каталог 1994: 39-41). Извън традиционната фолклорна среда нейният текст се усвоява от всички, които се учат в рамките на българската образователна система. Преподаването на приказката в СОУ е включено в задължителния материал за I учебен срок на 5 клас в дял „Български народни приказки”, поддял „Приказки за животни” (Матеева, Котова 1994: 34-36). В основата на учебникарския вариант стои един фолклорен текст, публикуван за първи път през 1894 г. (СбНУ 1894: 187-188) Записът е направен от Д. Вълчев в Дупнишко и е включен в дял „Пословици”, поддял „Лъжа и преструвка”, където служи за илюстрация на пословицата „*Болен здраф носи*”.

По ирония на изследователската теория и практика доминиращата позиция на „Болен здрав носи” сред други народни приказки по-скоро пречи, отколкото помага за извършването на нейни обективни научни анализи от гледна точка на етнографията и фолклористиката. Така за дълги години тя остава встрани от интереса на учените. Пръв опит за промяна на тази ситуация извършват А. Малчева и авторът на настоящето изложение в статията „Народната приказка „Болен здрав носи” от учебника по литература за 5 клас – нов подход”. В нея приказният текст (с база дупнишкия вариант) се разглежда като откъс от миторитуалната история на българите, който интерпретира женска обредна инициация. Същевременно, се поставя важният въпрос за начините на преподаване на народната приказка в системата на българското основно образование (Малчев, Малчева 2003).

Предлаганият сега текст доразвива и конкретизира основни положения от предходния. Хипотезата, която се аргументира тук, е, че приказката „Болен здрав носи” кодира по фолклорно-митологичен начин един отрязък от зимния календарно-обреден цикъл, заключен между началото на декември и средата на януари, на три равнища:

1. Като резултат от изискванията на християнския канон по отношение на постното и блажното хранене в коледно-новогодишния период.
2. Като отражение на новогодишната семантика на първия месец от старобългарския календар, реконструиран по оригиналната добавка в славянския превод на Книга на Енох (края на X в.).
3. Като реалии от традиционната фолклорна вяра – персонажи, представи, вярвания.

Подредени, според текста на дупнишкия вариант от 1894 г., цитатите от приказката, в които са включени различни видове храни, са следните:

— „Некое време един старец ишел сос кола на риба, та, като наловил ногу риба, натоварил ја на колата ...”

— „Лисицата отнесла рибата у дома и я „накачила покре огништето озгоре, да си ја чува за зимовиште”.

— „Кума-вучко, немој да погледнеш воз баджата, зере има ногу трње, та кье си убодеш клепките.” Вуко куга погледнал, што да види? – ногу риба накачена.”

— „... Она го одвела под воденицата, вржала му еден кьуп на опашката, и вуко пуштил кьупо сос опашката си у една дупка од лет (оти било зимно време). Лесицата почекала, почекала, та му замрзнала опашката сос кьупо...”

— „Лесицата улезнала тогај у воденицата, та изручала на воденчаро кашицата, па се упрпельешкала у брашното, и побегнала.”

— „Море, мене ме пратиа да те каньим на свадба, море! а па јазе, пуста ми глава останала, еле се не сетих да ти кажа феднага, та да видиш, какви манджи ни са зготвили, та рацето кье си изедеш!”

— „А па лесицата, като вишла теена, улезнала у каштата, и там била салте невестата, па она рекла да викне, а лесицата ѝ рекла: “кье окнеш, ама ја кье кажа, оти па ти прдна!” и она се умучала. Лесицата се најала арно, па имало квасено млеко, земала, та се се навртела по главата и си бегала.”

Вижда се, че храните присъстват в следната триделна последователност: 1. **риба** (борба за придобиване без изяждане); 2. **кашица** (изяждане) и **брашно** (маскиране); 3. **сватбена храна** (изяждане) и **квасено мляко** (маскиране).

Действията на лисицата по отношение на храните включват: кражба на риба от дядото – сушене на риба – възпиране на вълка от ядене на риба – ядене на кашлица – (овалване в брашно) – подготовка за ядене на „манджи” на сватба – наяждане със сватбена храна – (мазане на главата с квасено мляко). Отношенията *вълк – храни* са следните: риба (кани се да яде от рибата на лисицата; лъжат го, че ще улови риба, за да я яде) – брашно (вижда го по главата на лисицата, но не го осъзнава като храна) – сватбена храна (уж го канят да яде) – квасено мляко (вижда го по главата на лисицата, но не го осъзнава като храна). Накратко казано, всеки път, когато лисицата се храни, тя се маскира с помощта на друга храна; всеки път вълкът се кани да яде и се лъже от маскировката. Изключение прави рибата. Тя остава неизядена от никого. Появява се най-рано в текста и участва в най-много епизоди: улов на риба (дядото) – кражба на риба (лисицата) – сушене на риба (лисицата) – желание за ядене на риба (вълка) и възпиране (лисицата) – опит за втори улов на риба (лисицата излъгва вълка). Тези факти определят първоначалното внимание именно към нея.

Православният Коледен пост продължава 6 седмици и неговите канонични изисквания по отношение на хранителния режим са задължителни за всеки вярващ християнин. Във времето на въздържанието не се допуска ядене на храна с животински произход, с изключение на риба, миди и раци (в периода 21 ноември – 20 декември), които се смятат за безкръвни и безгръбначни животни. Разрешението за поемане на риба не е задължение за целия период, с изключение на 6 декември, когато се почита паметта на св. Николай Мирликийски чудотворец – Зимен Никулден. Приложено към разглежданата приказка това обстоятелство добива основополагащо значение. То дава основание началото на приказните събития да се постави в дните, предхождащи непосредствено празника – когато трябва да бъде наловена рибата, задължителна за неговата трапеза. Сред по-забележителните възможни дати се открояват Андреевден (30 ноември) и св. Варвара (4 декември). Точно те, за някои от изследователите на ранните български календари, са „отправна точка на една от старобългарските подсистеми в рамките на основния слънчево-лунен календар.” (Моллов 2000: 76).

Според Т. Моллов, „миторитуалната значимост на Андреевден като една от точките на преход от стара към нова година личи особено ясно от старобългарския превод на Книга на Енох (края на X в.), където преводачът-компилятор е вметил откъс с данни за неизвестен на първообраза слънчев календар, чийто първи месец (...) започва на 30 ноември (Андреевден)” (Моллов 1997; Моллов 2000: 77). Първият слънчев месец „продължава 42 дни (които се поделят в два периода по 21 дни и обграждат средищния „нулев” ден на зимното слънцестоене – 21 дек.), завършва на 11 ян. Сравнително скоро след създаването ѝ обаче тази календарна схема претърпяла една важна корекция – вместо астрономическото зимно слънцестоене за средищен ден бил избран 25 дек. (Рождество Христово), което от своя страна изместило началото на първия месец към 4 дек., а неговия край към 15 ян.” (Моллов 2001: 107)

Новогодишната семантика на 4 декември (св. Варвара) се доказва практически от всички фолклорни факти, обвързани с този ден. Те са отдавна посочени в специализираните научни сборници с изворови материали и изследвания (Маринов 1981: 704; Попов 1991: 34-35, 37-39 и др.). Тук ще се акцентира на една малко позната, нова публикация по темата, която обнародва и интерпретира материал от Кюстендилско (главно обл. Пиянец) – регион, съседен на дупнишкия, откъдето е анализираният вариант на „Болен здрав носи”. Нейният автор В. Калфина защитава тезата, че в основата на широкото разпространение и подчертаната значимост на култа към св. Варвара в Кюстендилско стои именно фактът, че „през XI в. 4 дек. (...) се определя като начало на календарна година, ориентирана по хода на съвездието Орион”. (Калфина 2004: 81) Ето някои от фолклорните сведения, които са използвани при написването на статията:

„Ако на тоа ден дойде некой до вратата и се връне, викаме: “Не се връщай, че нема да ни се окозат козите, да ни се оягат овците!”. Кой пръв, ако дойде жена, че са ни женски ягнетата и козлетата, и прасетата. Ако влезе мъж, мъжки ше са за идната година. Тиа

денове са се на полазушка. „Полазия ни децата, женски, мъжки да са ягнета, прасета.” Ако е момиче, женско – на подвет е, ще продължи поколението.”¹

„После се сберат сички на улицата. Ше земеш туршия, ракия жешка. Па напалят огън, па изнесат маса, па се сберат, па ядат, па пият, туршия ядат. Огън напалят голем и окат: „Варварвара, варварвара” и се казва: „Варвара вари, Боксава бръка, Свети Никола кръка.”

Веселиме се до сабаале. Децата мънинки одиме от каца на каца и окаме Варвара. И носиме торбета, що ше ни дадат – ошаф, орехи. И у сека къца требе да се иде. Да се не иде – обида е за човека.

Само момичета ходат на Варвара, а момчетата на Сурова. Момчетата ходат, докато не станат моми и не ги е срам, до тринайсе-петнайсе години че оди. Варваруши ги викаа. Те ходат с торбетата, а жените с погачите. И я че ти откинем и че ти кажем: „Да ти е на помош Света Варвара за много години!” Па ти ше ми речеш: „Амин, дай, Боже!”²

По повод на втория цитиран запис Калфина разсъждава: „Видно е, че варварките функционално се припокриват с лазарките. Действията им на 4.XII. са своеобразен зимен вариант на лазаруването. Понякога дори игрите на момите на празника на св. Варвара изземват изцяло функциите на пролетния женски инициационен обред. Доказателство за това е наблюдението, че жителите на обл. Пиянец не помнят някога в селата им да е имало лазарки. Те знаят, че в съседната обл. Каменица се изпълняват подобни ритуални действия, но ги смятат за част от цигански обичай.” (Калфина 2004: 82-83) По-надолу заключава: „Значимостта на варваруването като обред на инициация се потвърждава и от факта, че в различни села от Кюстендилско съществува определена формула, използвана всеки път при раждането на дете. Един от присъстващите неотменно пита: „Какво е, варваруша или войник?” Очевидно е, че варваруването се схваща като безусловно свързано с момичетата, до степен да придобие значение на полово-различителен белег още при раждането на детето. Каквото, апропо, е коледуването за момчетата. В този контекст могат да се обяснят и сходствата между функциите на варварушите и коледарите. Връзката между тях се съдържа и в значението на думата „варвудник” — като епитет, обозначаващ в някои народни песни самите коледари. „...Коладице-воарварице, коладници-воарварудници — кръстоска от воарварица (от празника св. Варвара) и коладник — коледар.” (Калфина 2004: 83, цит. по БЕР 1971: 187)

Както се вижда, хипотезата за наслагването на реалии от традиционния Коледен пост (поспециално обредното ядене на риба на Зимния Никулден) и старобългарската нова година, според старобългарския превод на Книга за Енох (края на X в.), ситуира началото на приказните събития в „Болен здрав носи” към датата 4 декември (св. Варвара). С този най-преден по място момент обаче не приключва участието на рибата в текста. По-нататък тя присъства материално на срещата между вълка и лисицата пред огнището в лисичия дом, а като идея – и в епизода със злощастния за вълка риболов под колелото на воденицата.

Преди всичко, трябва да се отбележи, че по време на гостуването на вълка двата персонажа не са кум и кума, както е традиционно да се мисли, а са кум и кумица: „Дошъл у лисицата кумът на гости ...”. Това обстоятелство натоварва смислово вълка с функцията на посветител, а лисицата – с ролята на посвещавана. Същевременно, вълкът проявява хтонична същност, която се доказва от два, на пръв поглед незабележими детайла. Те се съдържат в категоричното предупреждение на домакинята към него: “Кума-вучко, нemoй да погледнеш воз баджата, зерe има ногу тръне, та кье си убодеш клепките.”

Става дума за тръните над огнището и клепките на вълка.

Според общобългарските фолклорни вярвания, за защита от вредоносни демонични същества на вратите, прозорците, комините и други отвърстия на къщата се закачат бодливи растения – глог, хвойна, трънка, къпина и др. Времето, когато се извършва този обичай, е точно определено – т.нар. Мръсни нощи от коледно-новогодишния цикъл, които в повечето региони започват на Коледа (25 декември) и завършват на Йордановден (6 януари). Наличието на „ногу тръне” над лисичето огнище (всъщност, долен отвор на комина на къщата) навежда на предположението, че гостуването на вълка у лисицата се случва именно в този отрязък от време. За още по-точна локализация, обаче, се налага анализирането на другия значещ детайл – големите вълчи клепки.

В нашата фолклорна демонология е известно същество, чийто характерен атрибут са гигантските клепки. Това е родопският персонаж Рим папа, който се смята за регулатор на човешката нравственост, на реда в човешкото общество. Той спи непрекъснато и се събужда на всеки сто години, за да провери цари ли равновесие в света. Тогава хората подпират клепките му с вили. Щом се убеди, че всичко е наред, Рим папа отново заспива. (БНТ 1963: 74) В някои записи Рим папа (Арим папа) се сочи като единственият безсмъртен човек в резултат на това, че успял да излъже Господ да му върне веднъж взетата душа³.

Родопските материали за отвъден персонаж от типа на Рим папа имат преки съответствия с източно-славянските записи за демоничния герой Вий. За него известните руски митолози В. Топоров и В. Иванов пишат следното: „*ВИЙ, персонаж в източнославянската митология, чийто смъртоносен поглед е скрит под огромни клепки и мигли, (...) ср. укр. вія, війка, белорус. вейка – ‘ресница’. В руски и белоруски приказки клепките, миглите или веждите на В. са повдигани от неговите помощници с помощта на вили, вследствие на което човек, не издържайки погледа на В., умира. Съхранилата се до XIX в. украинска легенда за В. е известна от повестта на Н. В. Гогол.*” (Мелетинский 1990: 124) А това насочва към схващането за общ славянски произход на тази група същества.

В частност, фолклорните представи от Родопите показват и възможна обща хтонична основа на вълка от приказката „Болен здрав носи” и демоничния герой на етическите легенди Рим папа. Те обаче, не съдържат податки за ясна календарна обвързаност. Примамливата идея, че времето на тяхната обща активност е периодът на прехода между старата и новата година, се потвърждава от фолклорни записи, направени в друг край на българското етническо землище – Прилепския регион на Вардарска Македония. В тамошното с. Мориево известният наш възрожденец Й. Хаджиконстантинов-Джинот документира и предоставя за публикуване в „Цариградски вестник” през далечната 1859 г. следното: „*Бъдник: Бъдни вечер иде, ой Коледе, на Рим-папа къпина-главня догаря в рай... На Рим-папа вряца, тури му смряка!...* „): „*Бадник, слуга Коледев. На Бадник правят на врати им крстови на катран, да не би дошел Рим-папа и вампир. Защо в Скопе, Велес, Тиквеш, Щип и Прилеп, кога обезчестят некого непочтеного човека, тако го укоряват: „Де бре, Римпапа! За резил си на в свят! Додоле! Вампиру! Римпапа!” Доклем по всички Македония папата на латините ние, болгари — мужи, жени, деца, граждани и селяне — го знаеме за Вампир и врколак и ноцни крвник, диавол. На Бадник вечер тураят капини под врати, и главни огин всички ноц да горат. И жени ще говорат: „Бадник вечер, // ти да кажеш // Коледи лу. // Ой, Коледе на Римпапа, // капина му дупина, // гламя му в рай”. После тураят смрека на вси врати и поят: „Римпапа врека, // чурете му смрека”* (Етнография 1992: 143-144)

Този фолклорен текст вече бе подложен на задълбочен анализ от колегата Т. Моллов от Великотърновския университет. В своята статия от 2004 г., която носи показателното заглавие „Етноконфесионални рефлексии в българската фолклорна демонология (1. „Рим-папа” в коледния обред от Прилепско)”, той сполучливо разграничава няколко семантични равнища. От една страна, „*Джинот свързва без уговорки името Рим-папа с омразния „папа на латините”, което е лесно обяснимо не само в контекста на засилената борба за църковна независимост около средата на XIX в., но и на предприетата след началото на века „вторична евангелизация” на фолклорната общност*” (Моллов 2004: 36;). От друга, обаче, „*в описваните обичаи Рим-папа се представя и като реална заплаха в коледната ноц, което указва на все още жива фолклорна вяра, затова и се сравнява с вампир и врколак, т.е. нередовен, вредоносен покойник-плътеник (който се активизира в периода на преход между Стара и Нова година, в ситуацията на разрушени връзки, респ. „преграда” между Тук и Отвъд).*” (Моллов 2004: 36-37). „*Рим-папа е един от фолклорно-митологичните рефлексии на по-ранен (дохристиянски) божествен персонаж, при това фиксиран календарно в Края на времеви (годишен) цикъл.*” (Моллов 2004: 38-39)

Компаративният поглед към вълка от „Болен здрав носи” и демоничния персонаж Рим папа дава достатъчно основания за потвърждаването на едно относително фолклорно-митологично тъждество между тях. Това заключение вече по-категорично локализира приказното гостуване на вълка в лисичия дом именно на Бъдни вечер, в навечерието на Мръсните нощи. Не бива да се забравя, че следващият ден – 25 декември, Коледа – бележи средата („нулевия ден”) на

първия 42-дневен месец, според календара, закодиран в оригиналната добавка към старобългарския превод на книга на Енох (края на Х в.).

Всичко това отключва и една нова перспектива за тълкуване на сюжета на разглежданата приказка. Успоредно със стремежа на лисицата да се инициира, възползвайки се от услужливата „глупост“ на вълка, признак за което са нейните непрестанни травестийни действия и измами, се забелязва и неотменното ѝ желание да унищожи физически своя посветител – тъй като той, по думите на Т. Моллов за македонския Рим папа, е едновременно и „ранен (дохристиянски) божествен персонаж“, и „вампир и върколак, (...) нередовен, вредоносен покойник-плътеник“.

Участието на рибата в приказката „Болен здрав носи“ приключва с епизода, в който лисицата излъгва вълка, че може сам да си я наложи под колелото на една воденица: „... *Она го одвела под воденицата, вржала му еден къуп на опашката, и вуко пуштил къупо сос опашката си у една дупка од лет (оти било зимно време). Лесицата почекала, почекала, та му замрзнала опашката сос къупо, па ошла та извикала: „воденчарко, воденчарко! Вук ти пот колото!“.* Излезне воденчаро, земе една помагалькья, та удри, удри, та насмалку да му откине опашката! Лесицата улезнала тогаи у воденицата, та изручала на воденчаро кашицата, па се упрпельешкала у брашното, и побегнала.“

Тук важни се оказват отново детайлите. Прави впечатление, например, изричното пояснение на осведомителя, че действието се извършва зимно време, въпреки че непосредствено преди това разказва как вълкът е пуснал къупа с опашката си в една дупка от лед. Сякаш че не вярва как е възможно опашката да замръзне за толкова кратко време в бързо течаща вода, която задвижва тежък мелничен механизъм! Нещо повече, мястото на действието е уникално – точно под воденичното колело. Друга особеност са постните храни, които участват в епизода – лисицата изядва кашицата на воденичаря и се овалва в брашното за маскировка пред вълка.

За да се разреши първият проблем трябва да се удовлетвори едно конкретно питане: Кой е този чудотворен ден в годината, когато, според фолклорните вярвания, водата спира да се движи? Отговорът е еднозначен – Водици = Богоявление = Йордановден. Този голям християнски празник бележи края на Мръсните нощи. В нощта срещу него „*небето се отвара, всичко светва, животните проговарят с човешки гласове. (...) Вярва се още, че тогава спира водата, пречиства се, след което придобива голяма сила. Осмислено в християнски дух, но със същата насоченост е потопяването на кръст във водата (на река, чеима или в котел), извършвано от свещеника след празничната литургия*“ (Стойнев 1994: 160).

Фолклорната вяра в спирането на водата на Йордановден, за да бъде пречистена след изтичането на Мръсните нощи, е позната на жителите на дупнишкия и съседните му региони⁴. Най-точно обаче отразява сакралната връзка между водениците и водите на този знаменателен ден една пословица от с. Мартиново, Чипровско: „*Водице стави (спира – бел.Р.М.) воденице. Господ като тръгнал да се къпе, водата спрела.*“⁵. Съществуването на тази паремия (заедно с пояснението към нея) укрепва хипотезата, че приказните събития от епизода със злощастния риболов на вълка са ситуирани на Водици = Богоявление = Йордановден.

Остава да бъде разтълкувана употребата на постна храна от страна на лисицата (за ядене и за травестия) в ден, който вече не спада към Коледните пости с техния забранителен хранителен режим. Знаино е, че героинята (лисица) яде това, което воденичарят (човек) е предвидил за своята трапеза. От друга страна, брашното е продукт от мелничната дейност на водениците и е техен присъщ атрибут.

Изядането на кашицата става разбираемо в контекста на знанието, че православната църква предписва строг пост в деня преди Йордановден – 5 януари – а това императивно определя характера на обредната трапеза в навечерието на големия празник. Както отбелязва Д. Маринов, „*срещу Водици е третата – последната кадена вечер (след Игнажден и Бъдни вечер – бел. Р.М.). На трапезата слагат пак хляб, но в тоя случай не от чисто пшенично брашно, а смесено с просено брашно в чест на просото; някъде вместо просено гуждат царевично брашно. На трапезата слагат още: трит (джуркан) фасул, варено зеле или сарми, орехи и вино. Всички тия ястия са постни.*“ (Маринов 1981: 475).

Казаното потвърждава мнението, че епизодът с вълчия риболов е локализиран на 5 срещу 6 януари, в навечерието на Водици = Богоявление = Йордановден.

Във връзка с рибата, остава открит въпросът защо нито лисицата, нито вълкът вкусват от нея. Отговорът вероятно трябва да се потърси извън текста на „Болен здрав носи” – в митопоетичните представи и миторитуалните практики на българите от епохата на ранната християнизация. Все пак, не бива да се забравя, че разглежданата приказка кодира само откъс от миторитуалната история на българите. В конкретния текст рибата не присъства с функцията си на храна (обредна или не-обредна), а представлява сакрален атрибут на настъпващата нова година. И това твърдение не противоречи, а естествено се допълва и усилва от разрешителния рибен хранителен режим през по-голямата част от Коледните пости (21 ноември – 20 декември), както и от „рибната” семантика на Никулден.

И така, остават за анализирани епизодите от дупнишкия вариант на „Болен здрав носи”, които реализират последните три мотива, дефинирани в Каталога на БФП като: „*3** Лисицата води вълка на сватба; 4 Болен здрав носи; 5 “Корен теглиш!”. Или иначе казано, посещението на героите на човешката сватба, емблематичната лисича подигравка с вълка, дала заглавието на приказката, и смъртта на вълка.

Календарната локализация на човешката сватба е като че ли по-лесна, в сравнение със ситуирането на събитията от предишните части на текста. От една страна, сватбеното приключение на лисицата и вълка се случва хронологически след момента на вълчия риболов. Следователно, се провежда след 5/6 януари (по направената по-горе реконструкция). От друга, според предписанията на християнската църква и традициите на обичайното право периодът от Ивановден (7 януари) до Сирни заговезни е разрешен за извършване на венчавки. По правило, най-големите сватби се вдигат на самия Ивановден.

С човешката сватба се свързва и първото и последно блажно хранене и маскиране на лисицата. Докато селяните гонят вълка, предаден от лисицата, тя *„улезнала у каштата, и там била салте невестата, на она рекла да викне, а лисицата ѝ рекла: „къе окнеш, ама ѝа къе кажа, оти на ти прдна!” и она се умучала. Лисицата се наїала арно, на имало квасено млеко, земала, та се се навртела по главата и си бегала.”*

Всичко това, дава основание сватбата, описана в приказката, и посещението на лисицата и вълка там да се локализира на Ивановден (7 януари) или непосредствено след него. А че това не е един случаен, а важен, сакрален ден, се доказва от етиологичните елементи, свързани с него. Те се откриват в поведението на лисицата. Когато героинята остава сама с невестата, я предупреждава да не вика за помощ, тъй като ще излъже селяните, че е пръднала. А според българските етиологични легенди, наказанието за пръднала невеста (пред свекър или докато меси) е превръщане в костенурка. (БНПП 1983: 190-191; Георгиева 1993: 86) Явно приказната невеста знае, че при нея не е влязла обикновена лисица, а миторитуален персонаж – и затова се умълчава.

Епизодите, реализиращи последната измама на лисицата („Болен здрав носи”) и смъртта на вълка не съдържат информация за обредни или необредни храни, както и други податки за календарно обвързване на приказните събития, но ако следваме логиката на посочения старобългарски календар, можем да предположим, че с астрономическото изтичане на първия му месец се изчерпва и необходимостта от миторитуалното му описване. Това превръща датата 15 януари в краен срок за смъртта на вълка.

И така, досегашната работа по календарното локализиране на приказните събития, с оглед на употребените обредни и не-обредни храни, доведе до следните резултати: 1. Риболовът на дядото и кражбата на рибата от страна на лисицата се ситуират около 4 декември – **св. Варвара**; 2. Гостуването на вълка в лисичия дом – **на Бъдни вечер**; 3. Опитът за нов риболов от страна на вълка, храненето на лисицата с кашлица и маскирането с брашно – (срещу) **Йордановден**; 4. Гостуването на човешката сватба, при което лисицата яде сватбена храна и се травестира с квасено мляко – на/след **Ивановден**; 5. Последната измама на лисицата и смъртта на вълка – до **15 януари**.

Анализът показва, че народната приказка „Болен здрав носи” кодира откъс от миторитуалната история на българите, заключен в рамките на първия месец от старобългарската година (4 декември, св. Варвара – 15 януари), известен с фолклорното название Голям Сечко. Представена е женска обредна инициация, при която лисицата е в ролята на посвещаваната, а вълкът – на посветителя. Процесът на инициране е съпроводен с поредица травестийни

действия и измами, които целят миторитуалното израстване на лисицата и (само)унищожаването на вълка.

Новият, етноложки прочит на приказката, който се базира на анализ на отношенията *храни – действия – календар* насочва към заключението, че в нея противоборстват не само две животни (на сюжетно равнище), два типа човешки характера (на нравствено равнище), два миторитуални персонажа (на фолклорно-митологично ниво), но и две персонификации, две календарни хипостази – тази на старата, вредоносна и вече опасна за човешкия социум година (вълка) и новата, млада и плодородна година (лисицата). Старата година помага на новата да се инициира, след което умира.

И ако това е така, на старобългарския фолклорно-митологичен език, който е неразривна част от нашата днешна менталност, заглавието на приказката „Болен здрав носи” сигурно би звучало като „Стара година Нова година носи”.

БЕЛЕЖКИ

1. **Архив на Асоциация “Онгъл” (ААО) – Блажиево, 2001, файл Blaz1:** Инф. Цвета Димитрова Ракиджийска, род. 1921 г. в с. Блажиево, общ. Бобошево, образ. IV отд., земеделие. Зап. В. Калфина на 10 април 2001 г. в с. Блажиево.
2. **ААО – Блажиево, 2001, файл Blaz2:** Инф. Цвета Димитрова Ракиджийска ... Вж. също **ААО – Коняво, 2001, файл Кону1:** Инф. Галка Ангелова Калфина, род. 1930 г. в с. Коняво, общ. Кюстендил, образ. IV отд., земеделие. Зап. В. Калфина на 14 април 2001 г. в с. Коняво.
3. **ААО – Лъкавица, 1995, файл Arim_papa:** Инф. Рашидина Реджепова Караасанова, род. 1923 г. в с. Лъкавица, общ. Лъки, без. образ, земеделие. Зап. Е. Стоичкова, М. Пецева на 14 юли 1995 г. в с. Лъкавица.
4. **ААО – Стоб, 2003, файл Donka:** Инф. Донка Кирилова Босилкова, род. 1923 г. в с. Стоб, общ. Рила, образ. 5 кл., земеделие. Зап. И. Янкулова на 30 юни 2003 г. в гр. Пловдив.
5. **ААО – Мартиново, 1981, файл Yordan2:** Инф. Мария Йорданова Апостолова, род. 1905 г. в с. Мартиново, общ. Чипровци, образ. 5 кл., скотовъдство. Зап. Р. Малчев на 5 август 1981 г. в с. Мартиново.

ЛИТЕРАТУРА

- БЕР 1971:** Български етимологичен речник, т. 1. С.
- БНТ 1963:** Българско народно творчество, т. 11. С.
- БНПП 1983:** Българска народна поезия и проза, т. 7. С.
- Георгиева 1993:** Когато Господ ходеше по земята. 77 фолклорни легенди с тълкования. Съст. А. Георгиева. С.
- Етнография 1992:** Етнография на Македония. Извори и материали в два тома, т. 1. С.
- Калфина 2004:** Калфина, В. Особенности на култа към света Варвара в Кюстендилско. – Год. на Асоц. “Онгъл” (ГАО), т. 4, „Етнос и менталност”. С.
- Каталог 1994:** Български фолклорни приказки. Каталог. Л. Даскалова-Перковска, Д. Добрева, Й. Коцева, Е. Мицева. С.
- Малчев, Малчева 2003:** Малчев, Р., А. Малчева. Народната приказка „Болен здрав носи” от учебника по литература за 5 клас – нов подход. – В: Академик Михаил Арнаудов – ученият и творецът. Сб. с научни изследвания. Съст. А. Георгиева, В. Тончева, Р. Кунчева, В. Балевски. С., 2006, 129-133.
- Маринов 1981:** Маринов, Д. Избрани произведения, т. I. „Народна вяра и религиозни народни обичаи”. С.
- Матеева, Котова 1994:** Матеева, Н., И. Котова. Литература за 5 клас на средното общообразователно училище. С.
- Мелетинский 1990:** Мифологический словарь. Гл. ред. Е. З. Мелетинский. М.
- Моллов 1997:** Моллов, Т. Слънчевият ритъм на българския Космос според календара в Книга на Енох (Поп Иеремия Български в борба за етничноувоеното Време в края на X в.). Доклад, четен на Международната конференция „1090 години от смъртта на Св. княз Борис I и 20-годишнината от създаването на Научен център “Преславска книжовна школа”. Шумен, 2-3 май 1997 г. (под печат)
- Моллов 2000:** Моллов, Т. Миторитуалният произход на една легенда за свети Наум Охридски. – ГАО, т. 1, „Светци и фолклор”. С.
- Моллов 2001:** Моллов, Т. Народният светец Гавриил Лесновски – ездач на мечка. – ГАО, т. 2, „Култ и обредност”. С.
- Моллов 2004:** Моллов, Т. Етноконфесионални рефлексии в българската фолклорна демонология (1. “Рим-папа” в коледния обред от Прилепско. – ГАО, т. 4, „Етнос и менталност”. С.

Попов 1991: Попов, Р. Светци близнаци в българския народен календар. С.
СБНУ 1894: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина, т. 10. С.
Стойнев 1994: Българска митология. Енциклопедичен речник. Съст. Ан. Стойнев. С.

**CALENDAR-RITUAL SEMANTICS OF THE FOLK TALE „THE ILL CARRIES THE
HEALTHY”**

Rossen Malchev

Abstract

The paper puts forward the hypothesis that the Bulgarian folk tale „The Ill carries the Healthy” codes – in a folk-mythological way – an interval of the winter calendar and rituals between the beginning of December and mid-January. The analysis is made on the following three levels:

1. The Christian canon concerning the Lenten and non-Lenten food in the Christmas and New Year season.
2. The New Year semantics of the first month in the Old Bulgarian calendar as reconstructed through the original part in the Slavonic translation of the Book of Enoch (end of the 10th century)
3. Traditional folk beliefs, personages, ideas.