

«И СПОМЕН, И КОПНЕЖ ЕДНОВРЕМЕННО...»: ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПРЕОБРАЖЕНИЯ БОЛГАРСКОГО ФОЛЬКЛОРА

ОБРАЗ САМОДИВЫ В БОЛГАРСКОЙ АВТОРСКОЙ СКАЗКЕ И ФОЛЬКЛОРЕ

Александра Владимировна Еремченко. Санкт-Петербургский государственный университет

Елена Юрьевна Иванова

1. Введение

Следующая остановка нашего маршрута — это Сливен. Севернее от него есть город Шумен, в двадцати километрах от которого возвышается известный скальный рельеф Мадарский всадник (см. Приложение № 1). На отвесной скале высечен наездник на коне в натуральный рост, а недалеко от него находится знаменитая Большая пещера (*Голямата пещера*), или **Пещера нимф** (*Пещерата на нимфите*) (см. Приложение № 2). Существует легенда, что во времена фракийцев в этой пещере располагалось святилище трех нимф — богинь плодородия, лесов и воды. Нимф в южнославянских странах называют вилами или **самодивами**.

Образ самодивы находит отражение в болгарской народной мифологии, откуда попадает и в авторскую сказку. В данной работе мы проследим путь этого образа из фольклора в литературную сказку на примере сказок «Самодива» (Кирилл Христов) и «Момък и три самодиви» (Николай Райнов).

2. Образ самодивы в болгарской мифологии

Согласно народным верованиям, самодивы — это прекрасные мифические существа женского пола. В западных районах Болгарии и Страндже их также называют самовилами, в Пиринском крае и Западных Родопах — юдами. Встречаются и другие названия: *видефки, майки, немоции*; эвфемизмы: *бели-червени, сладки-медени, живи-здрави, медени-маслени* (Георгиева 1993: 144; Раденкович 2013: 61). Самодивы живут в высоких горах — Беласица, Рудин планина, Витоша, Рила, Родопы и Стара планина, неподалеку от источников, рек и озер. Их любимое место обитания — гора Пирин, количество озер на которой огромно. Самодивы также обитают в местах, где похоронены некрещенные, их местами считаются мельницы, мосты и перекрестки (Георгиева 1993: 146; Маринов 1981: 292). Ассоциация *самодива-вода-мельница* очень устойчива и в болгарском фольклоре, и в болгарской литературе. Об этом пишет София Ангелова-Дамьянова в книге «Пространство и неговият език» (глава третья – «Самодивата») (Ангелова-Дамьянова 2003).

Происхождение образа самодивы принадлежит к гораздо более древнему культурному и мифологическому пласту, существовавшему задолго до времени процветания устного народного творчества. Образ самодивы в фольклоре «имплицитно представителен, които предхождат патриархалното общество и проникват в колективното творчество, силно преобразени от тежестта на по-късни културни пластове» (*имплицитно представителен, който предшествува патриархалното общество и прониква в колективното творчество, будучи сильно преобразенными под тяжестью более поздних культурных пластов* – пер. А.Е.) (Кирова 1996: 93). Согласно Ангеловой-Дамьяновой, между образами самодивы, Великой Богини-Матери и воды существует сильная символическая связь (см. Приложение № 3 и № 4).

Самодивы собираются танцевать под высокими деревьями, дающими большую тень (такими как дуб, орех, тополь). Согласно поверьям, в местах, где они танцуют, трава вытоптана по кругу (или вовсе выжжена). Их *софра* (стол) состоит из ядовитых грибов. Если человек наступит на место их танца или трапезы, он тяжело заболевает. Та же участь

ждет человека, нарушившего покой самодивы разговором. См. танец самодив <https://www.youtube.com/watch?v=I_Ocv3Z-ZH4>

Самодивы красивы и грациозны, чаще всего у них длинные красные волосы. Они одеты в белые одежды, их пояс цветов радуги. На голове они носят белую фату (*було*), и считается, что в ней заключена их сила. Если кому-то удастся украсть фату, то самодива превратится в обычную женщину.

Образ самодивы в народных песнях крайне поэтичен. Самодива ездит верхом на олене, увешанном змеями, она вооружена луком и стрелами (см. Приложение № 5):

*Тогай стана Вида баждаржийка
она язди суроста елена.
Що е елен, елен шестокрилец,
зенгии й зелени гущере,
камджия й от зелена смока,
юзда й е до две люти змии*
(СБНУ, 1: 55, цит. по Георгиева 1993: 144).

В болгарской мифологии олень — животное, тесно связанное с самодивами. Они летают на крылатых оленях, способных поднять своих хозяек высоко в небо, к звездам и луне. Убивать оленя запрещено, т.к. можно навлечь на себя гнев самодив. Существуют также поверья о том, что самодивы могут летать самостоятельно (Раденкович 2013: 60).

Согласно некоторым поверьям, в самодив превращаются умершие грешницы, которых не хочет принимать ни земля, ни небо. Также самодивами становятся молодые девушки, которых те отвлекли и обманом заставили зайти в свой круг, или умершие невесты. На совести самодив также смерть молодых замужних недавно родивших женщин, которых их матери вопреки запрету оставили с младенцами до очистительной молитвы. Такие женщины велят своим мужьям проклинать свою мать (Седакова 2011: 227).

Наряду с демонами и другими мифическими существами самодивы также служат исполнительницами некоторых проклятий, закрепленных в фольклорных песнях: *Йой ти, юда самовила / На рамо ли ми си седела / На уши ли ми си слушала?* (цит. по Седакова 2011: 230).

Образ самодив в болгарской народной мифологии довольно противоречив, потому что, несмотря на их неблагоприятное отношение к смертным, иногда они помогают людям, например, вылечить от болезни, т.к. они живут в горах и у воды и знают многое о целебных травах (Георгиева 1993; Ангелова-Дамянова 2003; Сердюк 2009). Чтобы получить помощь от самодивы, нужно смешать пресный хлеб (*питу*) с медом и раздать соседям в честь «самодивского здоровья» (*за самодивско здраве*), чтобы они ходили «*сладки и медени*», а после этого следует зажечь свечу. Такой же эффект, согласно поверьям, имеет оставленный в местах обитания самодив медовый хлеб, умывание водой из самодивских источников, предварительно обвязанных куском ткани. Задобренная таким образом самодива возвращает человеку здоровье (см. Приложение № 6).

Противоречивость образа самодивы можно связать с противоречивостью образа Великой Богини-Матери (*Велика майка-богиня*), которая одновременно порождает жизнь и забирает ее, управляя подземным миром смерти (Ангелова-Дамянова 2003). Смерть и разложение являются обратной стороной рождения и жизни. Так же и вода, с которой тесно связан образ самодивы, вызывает у народа одновременно и страх, и восхищение. Русалки и самодивы — отражение и воплощение этого дуализма. Не случаен частотный фольклорный сюжет, заключающийся в том, что красивая молодая девушка увлекает юнака, обманывает его и сводит с ума.

„Добро и зло начало се разпределят различно у тези призрачни същества, така че ако едни от тях подпомагат юнаците..., лекуват раните им, други проявяват жестокост

към хората, отвеждат ги в робство или се поставят пряко служба на безпощадни болести“ (Арnaudов 1996: 539, 541, 588).

Более подробно мифологические сюжеты, связанные с самодивами, будут рассмотрены в следующей главе работы.

3. Мифологические сюжеты о самодивах и их отображение в авторских сказках «Самодива» (Кирилл Христов) и «Момък и три самодивы» (Николай Райнов)

В данной главе будут исследованы мифологические и фольклорные сюжеты о самодивах и их отображение в авторских сказках Кирилла Христова и Николая Райнова.

«Момък и три самодивы» — это авторская сказка, написанная Николаем Райновым и включенная им в сборник «Български приказки» (Райнов 2005). Главный герой сказки — сирота, в традициях фольклорных волшебных сказок не имеющий имени. Чтобы прокормиться, он выполняет разную мелкую работу для селян и пасет их скот. От родителей ему достался только железный *топуз* (булава), с помощью которого он приловчился убивать животных на охоте. Однажды герой отправляется в странствие, чтобы найти себе еще какую-нибудь работу, по пути он встречает двух юнаков, один из которых мастерски плетет нити из песка, а второй умеет делать веретена. Они становятся побратимами и отправляются в путешествие вместе.

Блуждая, побратимы находят заброшенную избу, в которой никто не живет. Там они обустроиваются, двое уходят на охоту, а третий остается варить обед. Тогда его настигает *ламя* — мифическое существо, женский коррелят змея в образе человека (Георгиева 1993: 110). Согласно Георгиевой, ламя в поверьях болгар родилась из змеиной головы, попавшей на рог вола или буйвола и сросшейся с ним. В своем истинном обличье она напоминает многоголового летающего змея. Ламя очень опасна для человека, она насылает сильный ветер, приносит несчастья, засуху, голод (Георгиева 1993: 118). Ламя отождествляется также с *халой*, о которой речь пойдет дальше.

В фольклорных сказках юнак на коне убивает ламю саблей, с трудом перед этим прорвавшись через ветряную бурю, учиненную мифическим существом (там же). В сказке Райнова она, однако, является юнакам по очереди в виде старухи, просит их поделиться едой и ударяет их по голове, когда они отворачиваются к сосуду, так, чтобы они потеряли сознание. Юнак с топузом — единственный из трех побратимов, кому удастся победить ламю. В отличие от фольклорных источников, юнак в сказке Н. Райнова вооружен только своим топузом, он убивает ламю хитростью, притворившись, что наклоняется к сосуду, чтобы дать ей еды.

В отличие от фольклора, согласно которому из убитой ламы текут реки изобилия, в авторской сказке «Момък и три самодивы» ничего подобного не происходит. Неизменной остается лишь связь ламы с самодивами — с того места, где юнак оставил убитое им существо, ее тело приходят забрать три красавицы-самодивы. Наличие в повествовании именно трех самодив характерно также и для фольклора (Георгиева 1993: 145).

Связь самодив с горами и границей между мирами прослеживается и в сказке Н. Райнова: три самодивы поднимают тело убитой ламы и исчезают вместе с ней в маленьком отверстии скалы. Побратимы, желая нагнать красавиц, пробираются за ними, спуская друг друга при помощи ниток из песка и веретена, сделанных двумя младшими побратимами. Оказывается, что отверстие в скале ведет в загробное царство, там и располагается обиталище самодив и ламы. Два младших побратима слишком испуганы, чтобы оставаться в загробном царстве и просят поднять их назад, и только юнак с топузом не боится встречи с иным миром. Подземное царство, впрочем, очень схоже с миром живых: там тоже есть равнины и горы, там тоже живут люди, там есть царь. Однако людей в подземном мире настигло больше несчастье — *хала* закрыла им доступ к воде, уже сорок дней они не могут добраться до нее. Такая мифологема с участием самодивы частотна для

болгарского героического эпоса (Георгиева 1993: 145): она закрывает людям доступ к воде. Напомним, что образы халы и самодивы также тесно связаны.

Как уже говорилось ранее, хала и ламя в болгарской мифологии почти всегда отождествляются. На фоне этого решение Н. Райнова отобразить их в своей сказке как двух разных персонажей довольно интересно. Отличаются они и по силе: если ламя в видении Н. Райнова всего лишь «денем се преструва на човек, а нощем ходи да яде хората и да пие кръвта на добитъка» (*днем притворяется человеком, а ночью ест людей и пьет кровь скота* – пер. А.Е.), то хала — существо более могущественное, у нее сорок голов, она огромных размеров и ее очень сложно победить: на месте отрубленной головы вырастает еще две.

Юнак встречает в подземном царстве старуху, которая рассказывает ему, что, согласно предсказанию, должен прийти юнак из мира живых и спасти их от ужасной халы. Побратим понимает, что ему и суждено это сделать, и он отправляется к местному царю, берет у него зеркальный щит и идет на бой с халой. Убивает он ее тем же топuzом, который использовал против лами. Согласно болгарской мифологии, убитая хала или ламя источает из себя реки изобилия, однако в сказке Райнова, наоборот, кровь убитого чудища может загрязнить водоем в подземном царстве, поэтому юнак спешит вынести его на берег.

Интересен в сказке Н. Райнова также эпизод, в котором трое побратимов спорят, какая из самодив будет чьей женой. Согласно фольклору, женитьба смертного на самодиве возможна, но недолговечна (Георгиева 1993: 148), т.к. новоиспеченная жена будет стараться всеми силами вернуть себе свободу. Самодива не может смириться с рамками, которые накладывает замужняя жизнь человеческой женщины:

...копнеж за свобода, за неувяхваща хубост, за отвърната чиста любов, за радости всред „цветни росни ливади“; „Семейни задължения в робството си те не признават и единствен закон за тяхната природа е играта и смехът без грижа за труд и прехрана (Арнаутов 1996: 587).

Распространено заблуждение, что самодива может «остепениться» с рождением ребенка, но это не так: материнский инстинкт у самодивы срабатывает лишь тогда, когда она вместе с другими самодивами растит ребенка вблизи воды и гор. Однако же в анализируемой сказке три самодивы ведут себя довольно пассивно: не стараются освободиться, когда их поднимают на нитях в мир живых, не пытаются убежать, когда побратимы делят их между собой. Более того, самая младшая и самая красивая из самодив остается верна главному юнаку, когда двое других пытаются присвоить ее себе. О чем свидетельствует такое нехарактерное поведение?

В XX в., когда была написана сказка «Момък и три самодиви», мистицизм в сознании болгар постепенно уходит на второй план, ламя и самодивы становятся безобиднее, и даже халу уже можно победить лишь при помощи камешка и щита. Такое ослабление некогда могущественных мифических существ свидетельствует о том, что писатель XX в. и его аудитория уже не так сильно верят в мифы.

Обратимся к сказке «Самодива» Кирилла Христова. Перу этого автора принадлежит также сборник лирических отрывков «Самодивска китка» (1905), написанные в духе народной песни, что свидетельствует о большом интересе писателя к народной мифологии и формам народного творчества. В сказке «Самодива», однако, сюжет о самодиве обретает неожиданное воплощение.

Кирилл Христов берет за основу мифологему о любви самодивы и смертного. В селе Радойково живет Мильо, и ему нет равных в игре на свирели. В него влюблена Лиляна, самая красивая девушка села, но он не отвечает взаимностью, потому что одержим мечтой о любви самодивы. Говорят, будто бабка нагадала Мильо, что своей игрой он заманит самодиву к себе в дом. Но как ни играл Мильо, самодива не появлялась. Тогда он решил отправиться темной летней ночью в лес.

Согласно болгарским поверьям, самодивы страстно любят музыку и танцы. Для народных песен характерна мифологема о пастухе, который играет на музыкальном инструменте самодивам, и если им нравится его игра, то они отдают ему в жены самую

младшую и самую красивую из всех. А если самодивам не по нраву музыка пастуха, то они его убивают (Георгиева 1993: 147). Герой сказки Кирилла Христова решил приманить самодив тем же способом.

Мильо заиграл на свирели, и появилась самодива в длинном белом одеянии, с золотыми волосами. От тела ее исходило яркое свечение. Она приблизилась к пастуху, Мильо схватил ее, прижал к груди и понесся к родному дому. Однако стоило матери Мильо увидеть их, как она воскликнула «Лиляна, доченька, счастья вам!». Мильо вздрогнул и отпустил девушку. Пораженный, он убежал в лес искать потерянную по пути свирель.

Перед нами преломление мифологемы. Лиляна, жаждавшая любви Мильо, очевидно, узнала о том, что он хочет выманить из леса самодиву, и решила заслужить его внимание, притворившись ею. Мильо ждало разочарование.

Такое произведение с неожиданным концом можно отнести к жанру новеллы. В сказке Кирилла Христова наблюдаются и другие черты, несхожие с жанром народной сказки: имена героев, как и название села, в котором происходит действие, известны. Кирилла Христова, несомненно, привлекает болгарская мифология и форма народной волшебной сказки, но в своем произведении он их модернизирует.

Итак, фольклорный и мифологический образы самодивы находят отражение в авторских сказках болгарских писателей XX в. (Николая Райнова, Кирилла Христова) с некоторыми изменениями. Можно также утверждать, что ко времени написания сказок мистическое сознание болгар переживает некий упадок, наблюдается меньшая вера в волшебное и потусторонние, что отражается и в сказках.

Цитирана литература:

Ангелова-Дамянова 2003: Ангелова-Дамянова, С. Пространството и неговият език. (Пространството на воденицата в българската проза — структура, семантика, функции). Варна: LiterNet, 2003.

<https://litternet.bg/publish8/sangelova-damianova/prostranstvoto/index.html>

Арnaudов 1996: Арnaudов, М. Очерци по българския фолклор. Т. 1-2. София: АИ «Проф. Марин Дринов», 1996.

Георгиева 1993: Георгиева, И. Българска народна митология. София: Наука и Изкуство, 1993.

Кирова 1996: Кирова, М. Изпитание на символите. Българска литература и психоаналитична критика. София, 1996.

Маринов 1981: Маринов, Д. Избрани произведения. Т. 1. София, 1981.

Раденкович 2013: Раденкович, Л. Личные имена мифологических существ. // Ethnolinguistica Slavica. К 90-летию академика Никиты Ильича Толстого/ Отв. ред. С.М. Толстая. Москва: Индрик, 59-72.

Райнов 2005: Н. Райнов. Български приказки. София: Издателство „Захарий Стоянов“, 2005.

Седакова 2011: Седакова, И.А. Проклятие в народных болгарских песнях: этнолингвистика и фольклорная поэтика. // Славянский и балканский фольклор: Винограде. К юбилею Людмилы Николаевны Виноградовой / Отв. ред. А.В. Гура. Москва: Индрик, 2011. 225-236.

Сердюк 2009: Сердюк, А.М. Способы вербализации эмоций в болгарской поэзии и особенности перевода эмотивов на русский язык. // Сопещение-семинар преподавателей болгарского языка, болгарской литературы и культуры. Москва, 2009. 59-64.