

„И СПОМЕН, И КОПНЕЖ ЕДНОВРЕМЕННО...“: ЛИТЕРАТУРНИ ПРЕОБРАЖЕНИЯ НА БЪЛГАРСКИЯ ФОЛКЛОР

ОБРАЗЪТ НА САМОДИВАТА В БЪЛГАРСКАТА АВТОРСКА ПРИКАЗКА И ФОЛКЛОРА

Александра Еремченко. Санктпетербургски държавен университет
Елена Юриевна Иванова

1. Увод

Една от спирките по нашия маршрут е град Сливен. На север от Сливен се намира град Шумен, а на двайсет километра от него се издига прочутият скален релеф Мадарският конник (виж Приложение № 1). Върху стръмната скала е изсечен конник в реални размери, а близо до него е прочутата Голяма пещера, или Пещерата на нимфите (виж Приложение № 2). Съществува легенда, според която по време на траките в тази пещера било светилището на трите нимфи — богините на плодовитостта, горите и водата. В южнославянските страни нимфите се наричат вили или самодиви.

Образът на самодивата е отразен в българската народна митология, откъдето попада в българския фолклор и след това в българската авторска приказка. Ще проследим пътя на този образ от фолклора до литературната приказка. За примери ще вземем текстовете „Момък и три самодиви“ на Николай Райнов и „Самодива“ на Кирил Христов.

2. Образът на самодивата в българската митология

Според народните вярвания, самодивите са прекрасни митични женски същества. В западните райони на България и в Странджа народът ги нарича още самовили, в Пиринския край и Западните Родопи ги наричат юди. Срещат се и други названия с локално разпространение: *видефки, майки, немоции*; евфемизми: *бели-червени, сладки-медени, живи-здрави, медени-маслени* (Георгиева 1993: 144; Раденкович 2013: 61). Самодивите живеят по високите планини като Беласица, Рудина планина (Краище), Витоша, Рила, Родопите и Стара планина, край извори, реки и езера. Любимото им място е Пирин, където има много езера. Мелниците, мостовите и кръстопътищата се смятат за техните места (Георгиева 1993: 146; Маринов 1981: 292).

Асоциацията *самодива-вода-мелница* е много устойчива и в българския фолклор, и в българската литература. Произходът на образа на самодивата принадлежи към по-древния културен и митологичен пласт, който е съществувал доста време преди процъфтяването на устното народно творчество. Образът на самодивата във фолклора «имплицира представи, които предхождат патриархалното общество и проникват в колективното творчество, силно преобразени от тежестта на по-късни културни пластове» (Кирова 1996: 93). Между образите на самодивата, Великата богиня-майка и водата съществува силна символична връзка (Ангелова-Дамянова) (виж Приложения № 3 и № 4).

Самодивите се събират да танцуват под високите дървета, които имат дебела сянка (като дъб, орех, топола). (Виж танца на самодивите <https://www.youtube.com/watch?v=I_Ocv3Z-ZH4>)

Според поверията там, където танцуват самодивите, тревата е стъпкана или изгорена. Трапезата им се състои от отровни гъби. Ако човек стъпва на мястото, където те танцуват или ядат, той заболява тежко. Същото очаква човека, който нарушава спокойствието им с разговори

Самодивите са красиви и грациозни, най-често имат дълга червена коса. Облечени са в бяло, коланите им са с цветовете на дъгата. На главите си носят бяло було и се смята, че в него се крие силата им. Ако някой успее да открадне булото, самодивата се превръща в обикновена жена.

Образът на самодивата в народните песни е изключително поетичен. Самодивата язди елен, впрегнат със змии, въоръжена е с лък и стрели (виж Приложение № 5).

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

В българската митология еленът е животно, което е тясно свързано със самодивите. Те летят на крилати елени, способни да издигнат господарките си високо в небето, към звездите и луната. Убиването на елен е забранено, тъй като може да предизвика самодивския гняв. Съществуват също поверия за това, че самодивите могат да летят сами (Раденкович 2013: 60)

Според някои легенди, в самодиви се превръщат умрели грешници, които не иска да приеме нито земята, нито небето. Също така самодиви стават умрели булки или млади моми, които те са отвлекли с измама и са накарали да влязат в кръга им. Самодивите също така поемат отговорността за смъртта на млади омъжени жени, които неотдавна са родили дете и майките им са ги изоставили с бебето преди очистителната молитва въпреки забраната. Такива жени накарват мъжете си да проклинат своите майки (Седакова 2011: 227).

Заедно с демоните и други митични същества самодивите също така изпълняват някои проклетия, които намират отражение в народните песни: *Йой ти, юда самовила / На рамо ли ми си седела / На уши ли ми си слушала?* (цит. по Седакова 2011: 230).

Образът на самодивите в българската митология е доста противоречив, защото въпреки тяхното враждебно отношение към смъртните, те понякога помагат на хора, например, да се излекуват от болест, тъй като живеят в планини и край вода и много знаят за лечебните билки (Георгиева 1993; Ангелова-Дамянова 2003; Сердюк 2009). За да получат самодивска помощ, хората трябва да омесят пита с мед и да я раздадат на съседни за самодивско здраве. По такъв начин самодивите ще ходят „сладки и медени“. След това трябва да се запали свещ. Същият ефект, според поверията, има и меден хляб, оставен в местата, обитавани от самодивите, както и измиване с водата от самодивските извори. Умилостивената самодива връща здравето на човека (виж Приложение № 6).

Противоречивостта на образа на самодивата може да бъде свързана с противоречивостта на образа на Великата майка-богиня, която едновременно поражда живота и го взема, ръководейки подземния свят на смъртта (Ангелова-Дамянова 2003). Смъртта и разлагането са обратната страна на раждането и живота. Също така и водата, която е тясно свързана с образа на самодивата, предизвиква едновременно и страх и възхищение. Русалки и самодиви са отражение и възплъщение на този дуализъм.

„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“ (Арнаудов 1996: 539, 541, 588).

3. Митологичните сюжети за самодиви и тяхното изобразяване в авторските приказки «Самодива» (Кирил Христов) и «Момък и три самодиви» (Николай Райнов)

„Момък и три самодиви“ е авторска приказка от Николай Райнов, която той е включил в сборката „Българските приказки“ (Райнов 2005). Главният герой на приказката е сираче, което според традициите на фолклорните вълшебни приказки няма име. За да се

прехранва, той извършвал различна дребна работа за селяните и пасъл добитъка им. От родителите си той имал само железен топуз, с който се научил да убива животни на лов.

Веднъж героят тръгнал на пътешествие, срещнал двама юнаци, един от които сучел въжета от пясък, а другият знаел да прави вретена. Станали побратими и тръгнали заедно. Побратимите намерили изоставена къща, настанили се в нея, двамата отишли на лов, а третият останал. Там го застигнала ламя — митично същество, женски корелат на змей, който има човешки образ (Георгиева 1993: 110). Според поверията на българите, ламята се родила от змийска глава, паднала на рога на бивола и се сраснала с нея. В истинския си облик тя е многоглав летящ змей. Ламята е много опасна за човека, изпраща силен вятър, донася нещастия, суша, глад (Георгиева 1993: 118). Ламята също така се отъждествява с халата, за която ще говорим по-късно.

Във фолклорните приказки юнакът на коня убива ламята със сабя, преди това той трябва да премине вятърна буря, донесена от това митично същество (Георгиева 1993: 118). Въпреки това в приказката на Райнов ламята се явила в образа на старица пред побратимите един по един, молила ги да споделят храната си с нея и ги удряла по главата, за да загубят съзнание. Юнакът с топуза е единствен от тримата побратими, който успял да победи ламята. За разлика от фолклорните източници юнакът в приказката на Райнов бил въоръжен само със своя топуз. Той убил ламята с хитрост, като се престорил, че се навежда да й даде храна.

За разлика от фолклора, според който от убитата ламя текат реките на изобилие, в авторската приказка „Момък и три самодиви“ нищо такова не се случва. Неизменна е само връзка на ламята и самодивите: в мястото, където юнакът оставил убитото същество, пристигнали три красавици-самодиви, за да приберат тялото му. Наличието на трите самодиви в повествованието е също така характерно за фолклора (Георгиева 1993: 145).

В приказката „Момък и три самодиви“ можем да проследим и връзката между самодивите, планините и границата между световите: трите самодиви вдигнали тялото на убитата ламя и изчезнали в малка дупка в скалата. Побратимите, желаещи да стигнат трите красавици, се промъкнали в дупката с помощта на нишки от пясък и вретена, направени от двамата млади побратими. Дупката в скалата се оказала отвор, водещ към задгробния живот, където се намирало жилището на самодивите и ламята. Двата млади побратими били твърде уплашени, за да останат в отвъдното и помолили да ги издигнат нагоре, но само юнакът с топуза не се страхувал. Задгробното царство много приличало на света на живите: там също имало равнини и планини, там живеели хора, там имало цар. Обаче хората от отвъдното претърпели голямо нещастие: халата прекъснала достъпа им към водата и вече четиридесет дни не можели да стигнат до нея. Такава митологема често се среща в българския юнашки епос — халата или самодивата, които са тясно свързани, прекъсват на хората пътя към водата.

Халата и ламята в българската митология почти винаги са едно и също нещо, те се отъждествяват. Решението на Н. Райнов да ги изобрази като два различни персонажа е твърде интересно. Те се различават и по силите си: ламята на Райнов „денем се преструва на човек, а нощем ходи да яде хората и да пие кръвта на добитъка“, а халата е по-могъщо същество, тя е огромна, има четиридесет глави, трудно е да бъде победена, защото на мястото на отрязаната глава израстват още две. Юнакът успял да победи халата в приказката на Райнов с помощта на своя топуз. Докато във фолклора убитата хала или ламя отприщват реките на изобилието, в приказката на Райнов кръвта на убитото чудовище могла да замърси водата, затова юнакът я отнесъл на брега.

Интересен е също този момент от сюжета, когато тримата побратими спорят коя от самодивите чия жена ще бъде. Според фолклора женитбата със самодивата е възможна, но не е дълготрайна (Георгиева 1993: 148), тъй като новоизлюпената съпруга ще се старее да си върне свободата. Самодивата не може да се примири с рамките, които налага животът на омъжената човешка жена: „Семейни задължения в робството си те не признават и единствен закон за тяхната природа е играта и смехът без грижа за труд и прехрана“, „...копнеж за

свобода, за неувяхваща хубост, за отвърната чиста любов, за радости всред „цветни росни ливади“ (Арnaudов 1996: 587).

Разпространена е заблудата, че самодивата може да се успокои след раждането на дете, но това не е така: майчинският инстинкт се развива при самодивите само тогава, когато те отглеждат децата заедно с други самодиви край вода и планини. Обаче в приказката трите самодиви се държат доста пасивно: те не се стараят да се измъкнат, когато побратимите ги издигали на нишките от отвъдното, те не бягали, когато побратимите ги делили помежду си. Освен това най-малката и най-хубавата самодива останала вярна на юнака с топуза, когато двамата други се стараели да я вземат всеки на себе си. Какво означава такова нехарактерно поведение?

В XX в., когато е написана приказката „Момък и три самодиви“, мистицизмът в съзнанието на българите постепенно остава на заден план, ламята и самодивите стават по-безобидни и дори халата може да бъде победена само с помощта на топуз и щит. Такова отслабване на някога могъщи митични същества свидетелства, че писателят на XX в. и неговата аудитория вече не вярват в митовете толкова силно.

Сега се обръщаме към приказката „Самодива“ от Кирил Христов, който също така е създал сбирка с лирически откъси „Самодивска китка“ (1905), написани в духа на народната песен, което показва големия интерес на писателя към на народната митология и формите на народното творчество. В приказката „Самодива“ сюжетът за самодивата обаче получава неочаквано превъплъщение.

Кирил Христов използва като основа митологемата за любовта между самодивата и смъртният човек. В селото Радойково живял Мильо, който най-добре в селото свирел на кавал. В него била влюбена Лиляна, най-хубавата мома в селото, но Мильо бил обсебен от мечтата за любовта на самодивата. Говорели, че една старица предсказала на Мильо, че със свое свирене той ще привлече самодива в къщата си. Но самодивата не се явявала. Тогава в една тъмна лятна нощ Мильо решил да тръгне из гората.

Според българските поверия, самодивите страстно обичат музика и танци. За народните песни е характерна митологемата за овчар, който свири на музикален инструмент на самодиви, и ако те харесват свиренето му, те му дават най-младата и най-хубавата от тях, за да му стане жена. Ако не харесват музиката му, убиват го (Георгиева 1993: 147). Героят на приказката от Кирил Христов решил да примами самодивата по същия начин.

Мильо започнал да свири и се появила самодива в дълго бяло облекло и със златна коса. Тялото ѝ излъчвало ярко сияние. Наближила овчаря, Мильо я хванал, притиснал към гърдите си и затичал към дома си. Обаче когато майка му ги видяла, тя възкликнала „Лиляно, дъще, бъдете щастливи!“. Мильо трепнал и пуснал момата. Поразен, той избягал в гората, за да намери изгубения там кавал.

Това е пречупването на митологемата. Лиляна, копнееща за любовта на Мильо, явно разбрала, че той иска да привлече самодивата от гората и решила по такъв начин да заслужи неговата обич. Мильо го очаквало разочарование.

Такова произведение с неочакван край можем да отнесем към жанра новела. В приказката на Кирил Христов има и други черти, които я отличават от народната приказка: героите имат имена, селото има название. Несъмнено е, че българската митология и жанрът на народната приказка привличат Кирил Христов, но в своето произведение той ги модернизират.

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://litenet.bg/publish8/sangelova-damianova/prostranstvoto/index.html>

Арнаудов 1996: Арнаудов, 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: Райнов, Н. 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: Виноградье. 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. // Совецание-семинар преподавателей болгарского языка, болгарской литературы и культуры. Москва, 2009, 59-64.