

Цветомира КЮРКЧИЕВА

Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“, България

**МОТИВЪТ „СРЕЩА СЪС САМОДИВСКА СВАТБА“ В УСТНИТЕ
ФОЛКЛОРНИ РАЗКАЗИ**

Tsvetomira KYURKCHIEVA

“St. Cyril and St. Methodius” University of Veliko Tarnovo, Bulgaria

**THE MEETING A WOOD-NYMPH'S WEDDING MOTIF IN ORAL
FOLKLORE TRADITION**

This paper examines one of the most widespread folklore motifs featuring wood-nymphs as characters. In determining the characteristics of the motif, the peculiarities of oral story-telling as part of Bulgarian non-fairy-tale folklore prose are considered. By analysing the motif's variations, the functions of the characters and their inter-relations are revealed. The calendar period of appearance of this mythical character and its significance for the plot are specified. The thesis is ultimately confirmed that this type of folklore stories have functions of social regulation.

Ключови думи: среща, самодиви, сватба, устни разкази, народна вяра

Keywords: meeting, wood-nymph, wedding, oral stories, people's beliefs

Самодивата като персонаж се среща във всички фолклорни дялове. Не правят изключение фолклорните разкази, възникнали в резултат на определена вяра. В статията си „Граници и специфика на разказите от неприказната проза“ Албена Георгиева отделя внимание на разказите, които се описват като „действителна случка“, като ги обединява в групи, според тематиката им и начина, по който те са разказани. Независимо от различията изследователката възприема термина „устен разказ“ като най-удачен за този вид неприказна проза. Част от устните разкази определя като демонологични. „Демонологичните разкази най-често са за срещи със свръхестествени същества – вампири, таласъми, змейове, самодиви и т.н., или за разни явления, които се тълкуват като резултат от вмешателството на тези същества в живота на хората“ (Георгиева Ал. 1983: 61-70).

Една голяма част от устните фолклорни разкази, в които присъстват самодиви, са разкази за среща със самодивска сватба. Липсата на системно записване на разкази с такъв сюжет определя и малкия брой текстове, върху които ще се разположи изясняването им. Въпреки ограничения си брой

географията (ареалите на разпространение) на използваните текстове¹ подсказва единство във вярата, както и наличие на по-широко разпространение на сюжета. Макар да е разказан като действителен, сюжетът на устния разказ интерпретира близки и познати фолклорни мотиви. Сюжетът за среща със самодивска сватба най-общо разказва за човек, който по „потайно време“ вижда самодивска сватба и най-често бива поканен на нея. Различията във вариантите на този мотив се определят от резултата след срещата със самодивите. В едни от разказите се акцентира върху избавянето от критичната ситуация, а в други срещата със самодивска сватба носи смърт на поканения. Във вариантите на сюжета се забелязва употребата на различни наименования за митичните същества, които среща поканеният – дяволи, караконджули и самодиви.

В устните разкази от разглеждания сюжет появата на митичните същества е винаги времево определена. Според народната вяра самодивите са „същества от другия свят, но през определено годишно време са и на земята“ (Георгиева, Ив.1983: 133). За време на поява се счита най-общо периодът от пролетта до есента, от Благовец до Секновение. Те бродят по земята винаги от залез слънце до първи петли. За техен празник се счита Русалската седмица. Това е период, през който според народните вярвания душите на мъртвите са по земята. Подобна представа носят и „мръсните“ дни (караконджуловите дни) от Коледа до Богоявление, когато според народната вяра „земята е на решето“ и се разхождат караконджулите сред хората. Появата както на самодивите, така и на караконджулите винаги е свързана с граничен период. Затова и успоредната употреба на названията караконджул и самодива като същества, принадлежащи на „друг“ свят, е възможна. Точно определената им времево поява в разглежданите устни разкази подсказва, че самодивите носят представата за отвъдното, а времето, през което са сред хората, е период, през който е възможно пребиваването в света на мъртвите.

Вариантността на сюжета се определя от героя, който вижда самодивската сватба. Различията са както спрямо отношението и връзката му със самодивската сватба, така и спрямо последиците от срещата (избавление или смърт).

В един от вариантите пастир чува самодивска сватба, която го подканва да си подаде ръката, за да го целуне невястата, водена на кон. От своя страна той изважда един лев (турски алтън), за да се отсрами пред булката, а в замяна те му хвърлят риза (дар). На сутринта, когато минава на същото място, намира левчето на земята и ризата като липова кора (трева).

В българските народни представи сватбата е социално явление, което регламентира организацията на най-малкия човешки колектив – семейството. Като такава тя се състои от цял корпус обреди. Част от тези обреди е про-

¹ Използват се записани текстове от: Архив-РИМ: с. Коларово, Петричко; с. Долно драгнище, Разложко; с. Замфирово, Михайловградско (2); с. Пирин, Санданско; с. Гайтаниново, Гоцелчевско; с. Праужда, Белградчишко; с. Сваленик, Русенко; с. Червен, Русенско; с. Кацелово, Русенско, с. Ладарево, Санданско, с. Корница, Гоцелчевско; БНПП 7: 257-258, с. Долно село, Кюстендилско; СБНУ49, 397 № 40, с. Красана, Брезнишко.

щаването на невестата с родителите ѝ и родния дом, което е последният обреден момент преди тръгването на сватбеното шествие. По време на сватбеното шествие невестата язди кон, заобиколена от роднини. Невестата се покланя на всеки един от тях, както и на всеки срещнат по време на сватбеното шествие, като му целува ръка. Тя ги дарява с ризи, кърпи и др., а те от своя страна ѝ дават пари или подаръци.

Вероятно вариантът на сюжета, в който пастир среща самодивска сватба, дава ѝ лев, а тя му целува ръка и го дарява с риза, интерпретира част от сватбеното шествие като задължително в обредния сватбен комплекс. Разказани като достоверни, устните разкази изискват безрезервна вяра в тях. Което предполага и ролята на този тип разкази като социално регулативни, т.е. задаващи модел на поведение в социума. В този вариант на сюжета героят, срещнал самодивска сватба, реагира така, както предполага традицията. Затова той избягва нежеланите последствия от срещата. Този вариант на сюжета утвърждава правила, чието спазване при среща със самодивска сватба носи избявнение, а от друга страна разказът задава модел за правилно поведение.

В други варианти на сюжета двама братя се уговарят да пазят сеното от чужди коне, които идват нощно време и го изяждат. Единият брат заспива, а другият пази. През нощта, по „потайно време“, идва самодивска сватба, която кани заспалия брат да тръгне с нея. Той върви заедно с нея, но с пропяването на петела и идването на деня самодивската сватба се изгубва. Намират братя в блатото, а след три дни той умира. В други варианти тръгналият със самодивската сватба не говори и се избавя от критичната ситуация. Стига заедно със сватбата до един връх и там му предлагат да пие вино. Преди да вземе бъклицата, се прекръства, след което настъпва денят (или той се събужда), самодивската сватба изчезва, а в ръката си той държи не бъклица (желва²), а конска (магарешка) глава. В някои от вариантите има роднинска връзка между този, който се избавя, и този, който умира – те са баща и син.

Използваните образи на коня и костенурката³ (желвата) в разглежданите устни разкази са част от българската митопоетична система. Конят и костенурката се срещат в част от гатанки с общобългарско разпространение. В своята книга „Българската митопоетична картина за свят в народните гатанки“ Светла Дживтерева представя този вид гатанки като кодиращи модел на вертикална организация на Космоса. Изследователката определя коня и Световното/Космическото дърво като тъждествени и „едновременно с това

² Желва; желка – ж. диал. Костенурка според „Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XXв“. Под редакцията на Стефан Илчев. София. 1974.

³ За връзката между самодивите и костенурката свидетелства и устния разказ от с. Сваленик, в който се разказва как на една лятна седянка момчетата събрали една торба с костенурки. Запалили им на гърбовете по една свещ и ги отправили към седянката. Една от жените се уплашила и викала:

„Бягайте да бягаме, самодивите идват“. инф. Пена Петрова Боцева, р. 1915.

отразяват различни аспекти от осмислянето на Прехода и имат статута на образни средства, използвани от митопоетичната ни система, за да опише българската картина за свят.“ (Дживтерева 2013: 29-30). Тези космологични функции на коня определят и значимото му място в този вид устни разкази.

Образът на костенурката в българските народни гатанки е изследван от Н. Черняева. Тя извежда космологичния характер на този образ от загатването му в гатанките като статичен и с вертикална, затворена структура, състояща се от три части (горе, долу, среда). Този модел е считан от изследователката като основен при построяването не само на гатанковите метафори, но и на текстовете от други жанрове, а пространствената конструкция остава неизменна при промяната на кодовете (Черняева 1991: 12-24).

В разглеждания вариант на мотива „Среща със самодивска сватба“ конят и костенурката са представени метонимично като не-живи животни. Ако приемем научните тези, че двата животински образа имат подчертано космологична символика, то в представените устни разкази те създават връзката между световите, но представата, че са мъртви животни ги характеризира негативно, т.е. вероятно осмисляни като принадлежащи на чужда система, а в контекста на разказа посочват пребиваването на избрания в отвъдното пространство.

В тези варианти на сюжета каненето на героя става с желва (бъклица) вино, а той винаги с готовност тръгва със сватбата, припознаващ тръгването си като задължение. Значимостта му е подсказана и във вариантите, в които той е повикан на самодивска сватба да става цар. В устен разказ със същия сюжет (Мицева 1994: 81-82, № 38, с. Ладарево, Санданско) митичните същества, които канят избрания да тръгне с тях, се обръщат към него с „куме“. Според народната традиция, най-важната фигура в целия сватбен обред е отредена на кума. Той заема централно място сред обредните лица, защото единствено той носи знанието, което предполага правилното извършване на обреда. Различията във вариантите на устните разкази, в които поканеният тръгва със самодивската сватба, се дължат на ключовата позицията, която заема срещналият сватбата.

Времето на среща със самодивска сватба е белязано, от една страна, спрямо годишния времеви цикъл – през Русалската седмица, а от друга, спрямо денонощието – винаги в „потайно време“. Това е времеви период, който предполага възможност за пребиваване отвъд. В света на мъртвите отварянето на устата или проговарянето е приобщаване към този свят (вж. Пропп 1994: 68). Затова се счита, че този, който проговаря, когато среща самодивска сватба, умира, а този, който мълчи, се избавя. Между двата сюжетни варианта различия се откриват и спрямо мястото, на което се намират след смяната на нощта с деня и изчезването на самодивската сватба. Този, който оцелява след срещата със самодивите, се намира на връх, а този, който се разболява и умира – в блато (река, лед). Може да се направи предположение, че този, който проговаря, въпреки че изпълнява всички заръки на самодивите, не достига крайната точка,

от която може да се избави, а остава в блатото, т.е. долу в отвъдното, според вертикалната организация на Вселената. Подобна народна вяра откриваме и в едни от най-срещаните устни разкази за караконджули, в някои от тях се разказва за жена, която била подлъгана от тях и удавена, а в други за жена, която била намерена сутрин на високо дърво или скала над реката (СБНУ 48: 357, № 82, Банско; БНТ 11: 390, Банско). Показателно е и вярването от с. Полско Косово, че хората не трябва да излизат навън преди „първи петли“ от Игнажден до Коледа, защото се страхуват, че „ще ги възседне караконджул, ще ги заведе на Канарата (местност в Полско Косово), ще ги навежда над стръмното и ще вика: „Сръбни си водица“⁴. Подобни фрагменти вяра, необвързани с определен сюжет, вероятно са предпоставка за реализирането на сходни устни разкази.

Братът, който е избран от самодивската сватба и остава жив след срещата с нея, изпълнява всичко – върви в определена посока, спира, когато е необходимо, играе хоро заедно с тях, докато достига до крайната кулминационна точка, която по хоризонтала е краят на пътя му, а по вертикала – достигнатият връх. Най-често във вариантите този връх е на дърво, което кореспондира с представата за световното дърво като моделиращо трите нива на подредения свят. Граничният момент, който рязко прекъсва пребиваването на избрания отвъд, се реализира в знаково отношение от прекръстването⁵, а във времево от настъпването на деня. Прекръстването е християнски жест, който цели присъединяване към Бог. В критичната ситуация чрез него героят се избавя от отвъдното изпитание. В християнска среда прекръстването е възможно да бъде интерпретирано като знак на разказвача, че сюжетът е чужд и принадлежащ на друга религиозна система. Тази възможност се потвърждава и от вариантите, в които демоничният персонаж е назован като дявол.

След разглеждането на всички познати варианти на мотива „Среща със самодивска сватба“ в устните разкази, е възможно да се установи особеното място, което заема този текст в народната култура. Функционирането му в системата на българската фолклорна култура е на текст, задаващ норми за поведение в определена социо-културна ситуация.

ЛИТЕРАТУРА // BIBLIOGRAPHY

БНПП, 1-7: Българска народна поезия и проза. В седем тома. Ред. колегия: П. Диневков, Т. Ив. Живков, П. Краангов, Ст. Стойкова. Т. 1-7, София. 1981–1983. **BNPP, 1-7:**

⁴ С. Полско Косово, Беленско, БИ. В: Сб. „Хърцои, том първи – Коледни песни“

⁵ В меморат за среща със самодива от с. Сваленик се разказва как жена отишла вечер да вземе вода от кладенеца, за да меси хляб. Там тя видяла самодива и започнала да се кръсти и да вика: „Мари момиченце, айде да си наля вода!“. И самодивата се махнала. Инф. Пена Йорданова Събева, р. 1910 г.

- Balgarska narodna poeziya i proza. V sedem toma. Red. kolegiya: P. Dinekov, T. Iv. Zhivkov, P. Karaangov, St. Stoikova. T. 1-7, Sofia. 1981–1983.
- БНТ, 1-12:** Българско народно творчество. В дванадесет тома. ред. колегия: М. Арнаудов, Ив. Бурин, Хр. Вакарелски, Д. Осинин (отг. редактор). Т. 1-12, 1961–1963. **BNT, 1-12:** Balgarsko narodno tvorcestvo. V dvanadeset toma. Red. kolegiya: M. Arnaudov, Iv. Burin, Hr. Vakarelski, D. Osinin (otg. redactor). T. 1-12, 1961–1963.
- Георгиева Ал. 1983:** Георгиева, Ал. Към диференцирането на основните дялове от българската неприказна проза. // *Български фолклор*, 1983, № 2. **Georgieva Al. 1983:** Georgieva, Al. Kam diferentsiraneto na osnovnite dyalove ot balgarskata neprikazna proza. // *Balgarski folklor*, 1983, № 2.
- Георгиев Ив. 1983:** Георгиева, Ив. Българска народна митология, София. 1983. **Georgieva Iv. 1983:** Georgieva, Iv. Balgarska narodna mitologiya, Sofia. 1983.
- Дживтерева 2013:** Дживтерева, Св. Българската митопоетична картина за свят в народните гатанки, Велико Търново. 2013. **Dzhivtereva 2013:** Dzhivtereva, Sv. Balgarskata mitopoetichna kartina za svyat v narodnite gatanki, Veliko Tarnovo. 2013.
- Илчев 1974:** Речник на редки, остарели и диалектни думи в литературата ни от XIX и XXв. Под редакцията на Стефан Илчев. БАН. 1974. **Ilchev 1974:** Rechnik na redki, ostareli i dialektni dumi v literaturata ni ot XIX i XXv. Pod redaksiata na Stefan Ilchev. BAN. 1974.
- Мицева 1994:** Мицева, Е. Невидими нощни гости, София. 1994. **Mitseva 1994:** Mitseva, E. Nevidimi noshtni gosti, Sofia. 1994.
- Проп 1994:** Проп, Вл. Я. Исторически корени на вълшебната приказка, Прозорец. 1994. **Prop 1994:** Prop, Vl. Ya. Istoricheski koreni na valshebnata prikazka, Prozorets. 1994.
- СБНУ:** Сборник за народни умотворения, наука и книжнина (от кн. 27 – Сборник за народни умотворения и народопис), 1-60, 1889–1994. **SbNU:** Sbornik za narodni umotvoreniya i narodopis), 1-60, 1889–1994.
- Черняева 1991:** Черняева, Н. Костенурката в българските народни гатанки. // *Български фолклор*, кн. 2, 1991. **Chernyaeva 1991:** Chernyaeva, N. Kostenurkata v balgarskite narodni gatanki. // *Balgarski folklor*, kn. 2, 1991.