

РЕАЛЬНОЕ И ИРРЕАЛЬНОЕ (МИФИЧЕСКОЕ)
 В БОЛГАРСКИХ НАРОДНЫХ БАЛЛАДАХ
 («МАТЬ ПРЕВРАЩАЕТ СЫНА В ЗМЕЮ / УЖА»)

Ирина Александровна Седакова

Институт славяноведения РАН (Москва)

ised@mail.ru

Из множества болгарских фольклорных произведений, где фигурируют змеи (как животные, так и мифические персонажи), для этого исследования я выбрала баллады¹ с сюжетом «Мать превращает сына в змея/ужа» («Майка превръща сина си в змей/смок»)², которые очень хорошо представлены в народной традиции болгар и, возможно, ею и ограничиваются³. В собрании Т. Моллова (БФМ) фиксируется свыше 200 версий из всех регионов страны, при том что часть опубликованных вариантов в нем не учтена.

Баллады повествуют о том, как свекровь, невзлюбив невестку, решила разлучить ее со своим сыном, для чего приобрела у цыганок магические средства. Невестка, узнав о ее планах, поменялась в постели местами с мужем, и магическому воздействию ночью подвергся ее супруг — он превратился в получеловека-полузмею. Концовка баллад сводится к двум вариантам — муж «излечивается», возвращает антропоморфный облик и жестоко наказывает свою мать или же остается в облике змеи и женится на царице змей.

Заведомо фантастический сюжет об оборотничестве и о мифическом гибридном персонаже основывается на традиционном противостоянии свекрови и невестки, при этом баллады насыщены точными этнографическими деталями. Сопоставление ирреального (мифического) с реальным (бытовым) и анализ представленности этих двух планов в фольклорном поэтическом регистре и являются целью данной работы.

¹ Пояснения к терминологии см. (Седакова 2023).

² В болгарской научной традиции при публикации песен их принято обозначать по первой строке (НПБУМ) или давать им условное название (БНБ).

³ По устному сообщению сербских, румынских и албанских коллег, в соответствующих традициях этот сюжет отсутствует. Ср. также мнение болгарской фольклористки (Беновска-Събкова 1991: 100–101).

Начну с демонологии и с того, что современный читатель, не знакомый с народной традицией, воспринимает как ирреальное (или фэнтези, как это обозначается сейчас в литературе и кино). Превращение молодого мужчины в получеловека-полузмею в архаической народной картине мира и в обслуживающих ее фольклорных текстах отнюдь не считается ирреальным. Это подтверждается тем, что, кроме анализируемых песен, такой мифологический персонаж фигурирует в быличках — то есть в текстах, которые повествуют о «реальных» событиях, случившихся со знакомыми или родственниками. Так, например, в области Монтана записана быличка о том, что одна женщина родила подобного полузмея-получеловека, а другая (ее имя даже указывается — *баба Райна*) такое чудовище выкопала в поле в змеиной норе (Старозагорская обл., ЗЗЛХ 204, 38). Второй рассказ заканчивается констатацией: «Значи сигурно е, че е имало такива змейове навремето» [Значит, это точно, что такие змеи раньше водились]. Более того, рассказ о встрече с полузмеей-получеловеком преподносится как «свидетельство» от первого лица, в интервью, записанном в 2014 г. в Плевенской обл., см. «Видял змий и сайбия» (ЗЗЛХ: 46–50).

Здесь важно отметить, что в русском языке мн. ч. *змеи* не показывает семантических различий (пресмыкающиеся или мифические персонажи), тогда как в болгарском упомянутые выше *змейове* — это змеи-драконы, демоны. Однако, несмотря на морфологические возможности различения ‘змей’ (далее ЗЖ) и ‘змéя’ (далее ЗМ), в народных демонологических представлениях животное и мифологический персонаж нередко смешиваются и не различаются (Георгиева 1993: 109; Беновска-Събкова 1992: 101). Это обусловлено, в частности, тем, что и пресмыкающиеся, такие как контактирующие с землей ЗЖ и связанные с многими мифообразующими поверьями ЗМ, соотносятся с хтоническим, ирреальным. Представления о гадах и змеях как мифических персонажах часто контаминируются, исследуемые баллады подтверждают это положение. Лексика, которой описывается териоморфное существо после превращения, включает и зоологические, и демонологические обозначения: *змей*, *змия*, *смok*. Чаще, однако, используется лексема *змей* с эпитетами *огнен* ‘огненный’, *грамаден* ‘громадный’, *страшен* ‘страшный’, *силен* ‘сильный’, апеллирующими именно к демонологической ипостаси превращенного. В некоторых вариантах фигурируют другие мифические персонажи — трехглавая змея («Я съм станул змия тройголава» [Стал я змеей трехголовой]) и крылатый змей, который

не выползает, а вылетает из дома. Намечаются в балладах также этапы дальнейших метаморфоз, подобно тем, что описаны в прозаических текстах о змеях-драконах, именуемых *хала*, *ламя*, *аждер*: «да сторя девет месеца, / докато ми криле израстат, / в небеса, либе, да хврѣкна, / облаци тѣмни да вода...» [прйдут девять месяцев, пока у меня крылья вырастут, в небеса, любимая, я взлечу, тучи темные я поведу за собой].

По народным поверьям, змея произошла из человека (Маринов 1891: 154); по другим свидетельствам, ЗЖ может превратиться во что и в кого угодно (Барболова 2020: 263), метаморфозы ЗМ почти обязательны во всех фольклорных сюжетах. В балладах описание самого превращения чаще всего опускается, как это бывает в сказках: мать поливает сына отваром, и он просыпается уже человеком-змеей. Лишь в двух известных нам балладах показаны этапы превращения героя: «Стоян се от сѣн събуди — / до коленете пѣстър смок, / от коленете жив челяк, / доде се зора зазори, / по пояс станал пѣстър смок, / от пояс станал жив челяк!...» [Стоян от сна пробудился, до колен он пестрый уж, от колен — живой человек, пока заря загорилась, снизу до пояса стал он пестрым ужом, от пояса вверх стал живым человеком]. Как утверждают болгарские фольклористы, чаще всего после превращения у героя нижняя часть змеиная, а верхняя — человеческая; единичны случаи, когда все тело человеческое, и только голова — змеиная (ЗЗХЛ: 38). Между тем в балладах, при том что доминирует наиболее распространенный териоморфно-антропоморфный вид «заколдованного» сына, встречаются и варианты: нижняя часть человеческая, а верхняя — змеиная, или даже такое сочетание ЗЖ и ЗМ: «Стоян се в змия обърнал, / до пояс змия отровна, / нагоре змей се обръща, / рѣце му — крила змейови, / глава му — глава на змейо...» [Стоян в змею превратился, до пояса змея ядовитая, сверху в змея превратился, руки у него — змеиные крылья, голова у него — голова змея].

Подобная амбивалентность новой ипостаси сына проявляется и в том, как описываются его действия после превращения: он шипит, ползет, извивается как змея; при этом в ряде вариантов он вылетает из дома как змей, но разговаривает как человек.

Перехожу к краткому анализу описаний магической практики, представленных в балладах. Варианты песни в качестве основного намерения матери указывают разлучение сына и невестки, что обозначается глагольными конструкциями со значением ‘разделить’, ‘отделить’, ‘оставить’, ‘возненавидеть’, ‘бросить’. В соответствии с этим она ищет

травы, которые именуются «разлучающими», «разделяющими»: *билки разделни, билчици разделчици, билчици-разделилчици, билки-разделки*; «колдовскими»: *омайно биле*, вызывающими ненависть и отвращение: *билки омразилки, билки отвратни*; «ядовитыми»: *отровни*; «колдовскими» *направилки, върли маджие, тежке маджийне* и др. Нередко свекровь прибегает к «змеиным» травам: *смоково биле, змейови билки, змейничево, змийорно биле*, которые считаются целительными средствами от воздействия разных мифических персонажей (не только змей) и злых сил (Тодорова-Пиргова 2003: 498–500; Георгиева 1991: 117). Использует она и части змеи и других пресмыкающихся: змеиный рог; пепел гадюки; лапки ящерицы; выползок и голову ужа. Результат воздействия этих магических средств описывается предварительно, при получении трав, лишь в единичных вариантах: невестка превратится в трехглавую змею, в обычную змею или в полчеловека-полузмею. Чаще обозначается лишь стремление матери разлучить молодых, для чего и появляется образ змеи, которая вызывает чувства брезгливости, страха и отторжения и материализует метафору физического охлаждения.

В исследуемых балладах конкретный набор трав после собирательного обозначения (*раздели билки*) весьма значителен. Частично он совпадает с теми, что используются в магической практике лечения парня или девушки, которых любит змей, и избавления от него: *синя, бяла (самостръка, едностръката) тинтява, червена (жълта) комунига*; частично это другие травы: *планински син тъжец, овчарската чубрица, теменуга, метлика, чемерица* (Мишев 2020; Стоилов 1921: 164). Важно также, что часть этих трав считается отгонной — именно их боятся ЗЖ (Тодорова-Пиргова 2003: 500). Эти же травы используются в балладах и для обратного превращения героя — возвращения ему человеческого облика. Таким образом эксплицируется амбивалентность «волшебных» реалий, контаминация их функций и многонаправленность.

В балладах описываются обстоятельства изготовления магических средств — варить травы мать должна обнаженной, без головного убора, босой, в полночь, в «непочатой» воде в новом горшке: «Да си бильето увариш, / у къща запустелица, / със вода неначената, / с гърне необжежено, / че влезнеш гола гологлава, / че влезнеш точно полунощ» [Сваришь себе травы в доме заброшенном, на воде непочатой, в горшке необоженном, войдешь туда голая-непокрытая, войдешь ровно в полночь]. Балладная версия полностью совпадает с «этнографической» — той, что воспроизводится в болгарских этнографических описаниях действий знахарок.

Картины демонической метаморфозы, магических практик и др. сопровождаются бытовыми, реальными сведениями из народной традиции, в том числе этикета, соблюдение которого поощряется и приносит героине спасение. Так, невестка как младшая (и как находящаяся в особом иерархическом статусе невестки) вежливо приветствует цыганок, уступает им дорогу, дает им напиток, утверждая, что «вода Божия, пейте, сколько можете». Особо отмечается, что она следует балканским канонам гостеприимства и угощает цыганок в доме сладостями.

В докладе будет подробнее рассматриваться нейтрализация пространственных и темпоральных оппозиций «ирреальное — реальное», «человеческое — нечеловеческое (демоническое, животное)», «свой — чужой» и др. Будут анализироваться и особенности фольклорного регистра, который снимает эти противопоставления, отчасти благодаря тому, что в устном народном творчестве гармонично сочетается невозможное и возможное, а ирреальное вписывается в реальное. Кроме того, этнографические сведения подаются особым образом — часть из них опускается, а часть расширяется по определенным моделям фольклорной поэтики. Так, формулы обозначения локусов небытия, встречающиеся в заговорах, дополняются: «Иди ни бъзе набери, / где-то го вятър не вей, / гдето го слънце не грей, / **гдето го сянка не стига!**» [Иди набери бузины нам, там, где ветер на нее не дует, где солнце на нее не светит, где тень на нее не падает]; «Петкано, либе Петкано, / в гора ме, либе, однеси, / там къде петли не поят, / **къде секира не сече**» [Петкана, милая моя Петкана, в лес меня, милая, отнеси, туда, где петухи не поют, где топор не рубит]. «Опасное», лиминальное время обозначается уникальной, не встречающейся более нигде формулой: «Ни в туй време, ни в онуй» [Ни в то время и ни в это], ср. болг. *никое време* «никакое время». Появляются новые, явно книжные формулы, следующие, однако, традиционным фольклорным образцам: «До полунощ мир и милост, / от полунощ остри ножи, / до полунощ тънка Стана, / от полунощ люта змия!» [До полуночи мир и милость, после полуночи острые ножи, от полуночи тонкая Стана, после полуночи люта змея!]. Изабилуют и словообразовательные неологизмы в соответствии с поэтическими приемами жанра баллады. Многие термины знахарок и трав-отсушек не фиксируются в словаре традиционной культуры болгар: *многознайница, многопътница, развалница; билки-разделки, билки-усойки, оставни билки, остално, размилно, расколно биле, билки разпарясни*.

Итак, демоническая и магическая темы в балладах не изображаются как ирреальные: грамматика сочетает свидетельские и несвидетельские глагольные формы, реальные и нереальные повороты сюжета помещаются в некий отвлеченно-условный фольклорный хронотоп и описываются типичными поэтическими приемами устного народного творчества со свойственными им лексическими средствами.

БИБЛИОГРАФИЯ

- Барболова 2020 — *Барболова З.* Энциклопедия на персонажите в българската митология. София: Наука и изкуство, 2020.
- Беновска-Събкова 1992 — *Беновска-Събкова М.* Змеят в българския фолклор. София: Изд-во на БАН, 1992.
- БНБ — Български народни балади и песни с митическо и легендарно съдържание // Сборник за български народоумстворения. София, 1993. Т. 60. Ч. 1, 2.
- БФМ — Български фолклорни мотиви. Т. II / Т. Моллов (съст.). Електронно издание: https://liternet.bg/folklor/motivi/nedko_urochasan/content.htm, проверено 05.02.2023.
- Георгиева 1993 — *Георгиева Ив.* Народна митология. София: Наука и изкуство, 1993.
- ЗЗЛХ — Змей. Змеица. Ламя и Хала: Сборник с фолклорни текстове / Отв. ред. В. Баева. София: Запад и Изток, 2016.
- Маринов 1891 — *Маринов Д.* Жива старина. Етнографическо и фолклорно изучаване на Видинско, Кулско, Белоградчишко, Ломско, Берковско, Оряховско и Вратчанско. Русе: Печатница Св. Кирил и Методий, 1891.
- Мишев 2020 — *Мишев Г.* Поливки — ритуални измивания. София: Shambala, 2020.
- НПБУМ — Народни песни на българите от Украинска и Молдовска ССР. София, 1982. Т. 1–2.
- Седакова 2023 — *Седакова И. А.* Представления о змее в болгарских народных балладах: Этнолингвистика и фольклорная поэтика. 3 // Слово и человек. К 100-летию академика Никиты Ильича Толстого. М., 2023. С. 508–521.
- Стоилов 1921 — *Стоилов П.* Ламите и змейове в народната поезия // Списание на Българската академия на науките. Кн. XXII. Клон историко-филологичен и философско-обществен. 12. София: Придворна печатница, 1921.
- Тодорова-Пиргова 2003 — *Тодорова-Пиргова И.* Баяния и магии. София, 2003.