BIBLIOTEKARZ PODLASKI
1/2024 (LXII)
https://doi.org/10.36770/bp.883
ISSN 1640-7806 (print) ISSN 2544-8900 (online)
www.bibliotekarzpodlaski.pl

CC BY SA

Agnieszka Miernik*
Uniwersytet im. Jana Kochanowskiego, Kielce /
/ Jan Kochanowski University of Kielce, Poland
ORCID: 0000-0002-1365-8560

Архетипният образ на змея в българските приказки на Лозинка Йорданова

The Arhetipical Image of the Viper in Bulgarian Tales by Lozinka Yordanova

Abstract: The article examines the figure of a viper in the Bulgarian fairy tales of Lozinka Jordanova *Bălgarski narodni prikazki za zmeyove i hali, za yunatsi i tehnite yunachni dela*. The interpretations refer to universal symbolic meanings constituted in fairy tales, which made it possible to discover the multifaceted character of the viper and to draw attention to the fact that it is one of the most important figures of Bulgarian mythology and that national folklore builds its image with remarkable semantic intensity compared to other European nations. Considered from the perspective of the viper symbol, fairy tales indicate deeper forms of life on all levels of existence (cultural and psychological), and the human community referring to fairy tales and their symbols determines the durability of cultural ties that build national values.

The main thesis of the paper is to extract the characteristic features that distinguish the viper among the figures of Bulgarian mythology and its role as a symbol of depth in the personal development of the subject. For this purpose, the archetypal (Northrop Frey) and psychological (Carl Gustaw Jung) approach to the analysis of fairy-tale texts was used. The above interpretation made it possible to indicate

* Agnieszka Miernik – dr hab., prof. Uniwersytetu Jana Kochanowskiego w Kielcach, literaturoznawczyni, autorka m.in. monografii *Dziewczynka z głową pełną bajek. Wielkie tematy w prozie Marty Tomaszewskiej* (2019).

the characteristics of the viper, characteristic of the folk imagination, that make up the following thematic conclusions: theriomorphic genetics, mediation, hybrid nature, relationships with earthly and heavenly space, guardian of treasures, the role of nature in defeating the viper, responsibility for unhappy love relationships and atmospheric phenomena, vipers as the shadow archetype (persecutor and initiator of personal integration), fairy-tale hero as an interlocutor and slayer viper.

Keywords: fairy tale, symbol, archetype, collective unconscious, Bulgarian milotolgy.

Змеят заема централно място в българската митология, той присъства в културни представи, отразени в живописта, песните, танците, обичаите, приказките[1]. Без съмнение, богатството в неговото изобразяване представлява интересно поле за проучване, анализ, размисли и интерпретация. В настоящото изследване ще спрем вниманието си върху образа на змея в *Български народни приказки за змейове и хали, за юнаци и техните юначни дела* в литературната обработка на Лозинка Йорданова[2]. Добре е да спомена, че един от поводите за разглеждане на този въпрос са неоднозначните преводи на думата „змей“ от български на полски език. В преводите на български приказки на полски език змеят се представя с думите *„smok“* (дракон) *или „żmij“* (змей)[3], които често са използвани като синонимни, но всъщност се отнасят до същества с различни характеристики, които в някои фолклорно-митични повествования влизат в двубой помежду си. Полското *„smok“* от своя страна често се превежда като „змей“ и като „дракон“, напр.

1 Култът към змея и идеята за змея са познати основно при балканските и славянски народи, включително при сърби, хървати, словенци, чехи, поляци, руснаци, украинци и белоруси. Вж.: А. Борисов Стойнев, *Българска митология. Енциклопедичен речник,* София 1994, с. 128.

2 Л. Йорданова, *Български народни приказки за змейове и хали, за юнаци и техните юначни дела*, София 2008. Познат и високо ценен в България етнограф, проф. д-р Иваничка Георгиева се изказва по следния начин за авторката: „Лозинка Йорданова е събрала грижливо митовете, запазени в легенди, предания, песни, приказки. Тя умело съчетава етнографския факт с дарбата си на омаен разказвач, науката с художественото ѝ претворяване. Читателят става съпричастен на вълнуващия разказ за митични битки и исторически сражения. При него оживяват образи на демони, герои, царе. Книгата внушава любов и възхищение пред безименния народен творец, пред неговото въображение и оптимизъм – част от нашата идентичност!“. И . Георгиева, *За авторка,* в: *Български народни приказки за змейове и хали, за юнаци и техните юначни дела,* с. 180.

3 Разминавания се появяват например в следните преводи: *Za dziewiątą górą, za dziewiątą rzeką. Bułgarskie opowieści ludowe*, przekład i wstęp H. Czajka, Warszawa 1964. A. Straszimirow, *Smok*, przekład K. Migdalska, Łódź 1985.

Smok Wawelski функционира в преводи като Вавелският змей или Вавелският дракон. Важно е, че в българската митология срещаме отделни персонажи (змей, ламя, хала), които имат различни имена и характеристики и заемат самостоятелно място във фантастичната система от териоморфни персонажи. Имайки предвид терминологичните разминавания в преводите на приказните текстове, в изследването са използвани българските езикови версии на творбите и разграниченията между отделните фантастични същества, което ще позволи да се избегнат недоразумения и ще помогне да се разкрият както универсалността, така и индивидуалността на приказното послание. Защото всяка традиция изработва собствени начини за комуникация на различни екзистенциални нива, а приказките са специфичен запис на човешкия опит, обясняват случващото се във вътрешния свят, в пространството, което К.Г. Юнг нарича „колективно несъзнавано". Разглеждан от архетипна перспектива и от гледна точка на дълбинната психология, змеят от приказките активира поредица от значения. Приказките, както убеждават съвременните изследователи, стимулират въображението и допринасят за създаването на „символно колективното"[4]. Колективните символи определят устойчивостта на културните връзки в общността, стоят в основата на националните ценности.

Змеят като дихотомно създание

Змеят е представен в българската митология като посредник между подземното, водното, земното и небесното пространство, като медиатор между света на мъртвите и живите, като същество, свързано едновременно с водата и огъня, с доброто и злото (ситуация на морален конфликт)[5]. М. Бековска-Събкова обръща внимание, че медиаторната същност на змея се подчертава от наличието на крила, които го дефинират като същество, обединяващо опозицията *небе/земя*[6]. С образа на змея са свързани както демоничните аспекти, така и аспекти, препращащи към *imago dei*.

4 Вж. C.G. Jung, *Fenomen ducha w baśniach*, w: *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981. Joseph L. Henderson, *Starożytne mity i człowiek współczesny*, C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, Katowice 2018. K.P. Estes, *Biegnąca z wilkami*, Poznań 2015. M. Louise von Franz, *Baśń o uwolnieniu kobiecości*, Warszawa 2020. K. Weiss, *Ścieżki baśni*, Warszawa 2015. A. Mernik, *Domeny wyobraźni*, Kraków 2015.

5 М. Бековска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, София 1992, с . 103.

6 Пак там, с.106.

Сложността на неговия персонаж се допълва от хибридната му натура, според народните предания той е смесено същество[7], по външен вид наподобява змия, но е значително по-голям от нея, често притежава огромно туловище и обикновено е с няколко глави, опашка, крила (птича природа), а тялото, което е покрито с люспи, напомня за връзките му с рибата. В България най-разпространено е убеждението, че змеят е гущероподобно чудовище и се подчертава неговата, характерна за славянското митотворчество, голяма физическа сила[8].

В приказките на Йорданова, които са обработка на фолклорно повествование, змеят е представен с характерната за приказния жанр тенденция към скромно описание и може да се посочи функционирането на малък, ограничен брой епитети. Съответно, той се представя като: страшен, огромен, с голяма паст (*Змей горянин и слънцето*), притежава тяло, покрито с люспи (*Петрунините синове и змеят*), както и огромна опашка. Змеят опустошава земята с огън (*Юнакът, който свалил Вечерницата на земята*), а благодарение на крилата си може да достига до най-високите планински върхове (*Перуника девойка и змеят*). Понякога може да се превръща в част от ламята, както в приказката *Смокова невеста*, в която една от главите на триглавата ламя е змей.

В представените по-горе изображения на змея се открояват характерните за първичното въображение митообразуващи елементи, отличава се еволюционната линия „риба-змия-змей“, която се отнася към необузданите стихии, към хтоничните значения, към неукротимите и тайнствени сили, които не се поддават на човешкото познание. В представите на първобитните народи животинската символика изпълнява много съществени функции, животното играе водеща роля във вярванията, митовете и ритуалите, също така е увековечавано в картините, което нагледно представят най-старите скални рисунки. Палеолитните животински фигури по мнението на А. Яфе са „нещо повече от само натуралистична репродукция“[9] и са изпълнявали магическа функция, напр. ловецът рисува животното,

7 Вж. H. Mode, *Stwory mityczne i demony. Fantastyczny świat istot mieszanych*, Warszawa 1977, c. 8.

8 М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 96–123.

9 A. Jaffe, *Symbolika w sztukach wizualnych*, : C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, Katowice 2018, s. 319–384.

преди то да бъде убито, за да „си гарантира смъртта на реалното животно“[10]. Интересен образ, увековечен върху архаичните картини, са хибридните същества, обединяващи няколко животни в един образ[11]. Най-старите образи на гущероподобно същество, датиращи от Горния палеолит, се намират в пещера в Ла Мадлен, Дордон, Франция. Това е образ на крилата змия с рибя опашка[12]. Посоченият образ отговаря всъщност на споменатата вече представа за българския змей, който съчетава в себе си аспектите на риба, змия и птица в своя класически зооморфен образ. Освен това притежава способността за метаморфоза и се преобразява в човек, птица, огън, а също в предмети, напр. в златен наниз, пауново перо, въглен[13].

Във фолклорните предания присъства антропоморфната концепция за змея, неговата способност да приема човешки образи в определени случаи (най-често на млад мъж), както и да живее сред хората като човек или получовек – полузвяр)[14]. В разглежданите приказки откриваме варианти на посочените теми, където гущероподобното създание се трансформира последователно в старец, старица и красива девойка (*Мраморното камъче)*, превръща се в орел (*Дуня, мома гиздава, и змеят*), в красив момък (*Перуника девойка и змеят*), а също в кован пояс. Трансформациите на змея сочат към неговата многообразна природа, към неговите зооморфни и антропоморфни образи във фолклорните предания, освен това способността за метаморфоза препраща към митичните персонажи, които извършват преход между човешкия свят и „отвъдния свят“[15].

Сложността на природата на змея, ролята му на медиатор, се проявява в местоположението на леговището му на границата на световете: небе–земя, земя-подземен свят. Тайнствеността, трудната достъпност на местата, обитавани от змея, сочат, че от психологическа гледна точка той изразява най-дълбоките пластове на несъзнаваното, които непрестанно

10 Пак там, с. 325.

11 Пак там, с. 325.

12 T. Bąbel, *Smoki Europy*, w*: Symbole Europy,* A. Motycka, K. Maurin, (red.), Warszawa 2004.

13 А. Стойнев, *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, с. 149.

14 М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор,* с.126.

15 Пак там, с. 107.

се стремят да бъдат разпознати[16]. Споменатите по-горе приказни образи могат да се отнесат в контекста на дълбинната психология към процесите, протичащи в различни психологически действителности на всеки етап от личностното развитие, към вътрешните стремежи на субекта, към необходимостта от лична метаморфоза.

В приказката *Мраморното камъче* символиката на несъзнаваното се допълва от пространството на гората, която опасва планината, обитавана от змея, а по мнение на М. Луиз фон Франц гората „е специално свързана с телесното несъзнавано“[17], с процесите на индивидуация, засягащи интеграцията на половата принадлежност. Значението на тези процеси в приказния разказ подчертава магията на персонифицираната гора, която изразява мъката си от присъствието на змея и радостта си при мисълта, че скоро ще бъде освободена от неговата власт. Своеобразната „песен“ на гората е въведение в следващата случка от сюжета, гората всъщност е само преддверие към леговището на змея, разположено дълбоко в земната утроба. Приказният герой пада в дълбините в продължение на девет дни, а този темпорален аспект сочи, от гледище на архетипната структура, вътрешно пътуване към самия себе си (в известна степен вътре в самия себе си). Сблъсъкът със змея в този случай е среща с най-тъмните кътчета на собственото *psyche*, което подчертава приказният образ на комина с вързани към него хора, поробени от подземното чудовище. Изглежда, че това са тези аспекти на психиката, които се намират „в оковите“ на несъзнаваното и не могат да се освободят. Тези хора напомнят Обесения от картите Таро, затворен и потопен в непрестанни размисли или висенето във въздуха, което, както пише Юнг, „изразява неосъществената тъга или пълно напрягане на очакванията за настъпване на промяна“[18]. Освен това змеят, който не възнамерява да освободи никоя от жертвите си, дава погрешна

16 Струва си да добавим, че от Средновековието съществува братство, което използва мотива за змея в хералдиката и именуването, които се отличават с елитарност, тайнственост и правила, недостъпни за по-голямата част от обществото. T. Bąbel, *Smoki Europy*, s. 30.

17 Мари-Луиз фон Франц позовавайки се на труда на К.Г. Юнг *Духът на Меркурий*, пише, че „гората е свързана с психосоматичното ниво на психиката“, „има връзка с вегетацията“ и представлява „вегетативното ниво на психиката (psyche), това, в което тя е потопена в материалните процеси, случващи се в тялото. Днес в този контекст се говори за психосоматичните явления.“M. Louise von Franze, *Baśń o uwolnieniu kobiecości*, s. 80.

18 C.G. Jung, *Symbole przemiany*, s. 486.

информация за възможността да се излезе от подземния свят чрез тайна врата. Затворен във вътрешния затвор, неговият пленник може с години напразно да търси несъществуваща врата и завинаги да остане в света на змея, който прилича на света на мъртвите. Несъзнаваното обаче, както ни убеждава К.Г. Юнг, не възнамерява да освободи никого от своята власт и субектът трябва да покаже изключителна воля и решителност, като преодолее собствените си ограничения, страхове, слабости.

В крайна сметка героят се конфронтира с ужасяващия образ на обесените, преборва се със страха от смъртта (което указва подземният свят)[19] и намира пътя към горния свят, минаващ през опасния комин. Архетипът на сянката вече се превръща в съзнателна част от психиката и етап от вътрешното пътуване, което е битка с животинската, влечугоподобна екзистенция, увенчана с успех. Престоят в подземния свят е препратка към модела на инициация, към борбата на адепта с тъмнината, самотата и чудовището.

В приказния сюжет леговището на змея може да се намира също и в горния свят (горни нива на несъзнаваното), на висок връх, в трудно достъпни планини, където не е стъпвал човешки крак (*Юнакът, който свалил Вечерницата на земята, Момчето сираче и мечката, Дуня, мома гиздава, и змеят*). В препозиционирането на змея на височината се проявява според М. Беновска-Събкова старият индоевропейски архетип, появяващ се във ведическите химни, според които планината се населява от древния индийски-ведически дракон Вритр[20]. Ситуиран в горното несъзнавано, змеят съгласно митическата представа е пазител на небето, който прави невъзможно обединяването на небесното и земното пространство. В приказката *Юнакът, който свалил Вечерницата на земят*а, змеят живее в пещера на границата между двата свята, материалния и духовния, сакрума и профанума, между земните и сакралните желания. Безмилостният пазач защитава достъпа до скритата в небето душа, *anima*, той се противопоставя на процеса на просветлението, на обединяването на двете измерения. Змеят се представя като тягостна действителност, която трябва да се пребори, за да се постигне *numinosum* като опозиция на противоположни състояния:

19 Вж. М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 105.

20 М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 149.

тъга, страдание, неудовлетвореност, недостатъчност, смърт (земния ред) и любов, щастие, възхищение, изпълненост, безсмъртие (сакрален).

Змеят – вода – огън

Образът на змея е вписан в народната метеорология, според която атмосферните процеси и явления трябва да са предизвикани от дейностите на змея, както и на ламята, от антагонистичните същества, които водят вечна битка помежду си. В българската народна традиция съществува убеждението, че всички водни източници (езера, реки) имат пазител–змей или че насред земята, в морето, живее огромен змей. Горните представи намират отражение в българските обреди – в обичая „гонене на змей", който е описан от Антон Страшимиров[21]. Авторът е наблюдавал този обичай в село Цар Симеоново близо до Видин. Обредът е свързан с настъпването на суша, която според вярванията на народа е предизвикана от змея, който задържа дъждоносните облаци. Целта на обреда е да се изгони злодеят и да се върне равновесието. В психологически аспект сушата, изсъхналият извор, липсата на вода са символи на първоначалния етап на процеса на индивидуация. Преди да се стигне до интегриране на противоположните аспекти на психиката, настъпва криза, която според Мари-Луиз фон Франц е изобразена в приказките като състояние на маразъм, напр. кралят боледува, царската двойка е безплодна, демон задържа кораба или достъпа до двореца, кралството е измъчвано от суша. Гореспоменатите образи се отнасят за ситуации, в които „погледнато отвън, всичко като цяло функционира добре, но всъщност личността изпитва смъртна скука, която излъчва пустота и отнема значението на всичко"[22]. Тази криза е представена в българското приказно повествование чрез образите на сушата и отговорните за това състояние змей или ламя. Изследвайки фолклорните послания, откриваме много примери за разглежданите ситуации, които се подреждат в сценария: липса на вода, суша и необходимост от пренасяне в жертва на девица (*Тримата братя и златната ябълка*). Според Елиаде „значението на човешките жертви трябва да се търси в архаичната теория за периодично възстановяване на сакралните сили. (...) Регенериращата жертва е ритуално

21 А. Страшимиров, *Змей*, София 1929.

22 M. Louise von Franze, Proces indywiduacji, w: Człowiek i jego symbole, c. 229.

„повторение“ на акта на сътворението“[23]. Разглежданата ситуация откриваме в приказката *Смокова невеста,* в която имаме отражение на праставрите вярвания, съставящи сценария: жертва и възраждане на света, водата като символ на живота, мъченик (девойката, принесена в жертва) и герой, който се стреми към хармония и възстановяване на космическия ред чрез спасение на девойката[24]. В приказката *Перуника девойка и змеят* получаваме изпълнението на варианта: девойка при кладенеца, буря и змей, подсказка за процеса на трансформация (вода) и край на моминството (отвличане от змея). Все пак водата, както убеждава Елиаде, символизира доста възможности, представлява *fons et origo*, резервоар на всички възможности за съществуване, предхожда всички форми и задвижва сътворяване“[25]. Промяната започва при извора (хтоничната, женска семантика на водата), а змеят е пазител на водата, митичен протопласт, същество, което регулира атмосферното равновесие, което трябва да присъства, за да се стигне до процеса на трансфигурация. Освен това в образа на бурята се разкрива поредната опозиционна характеристика на змея, вода – огън (светкавици, мъжка природа, мотив, който се среща в българските народни песни). В литературните адаптации на Йорданова появата на змея се свързва със светлината, огъня и светкавиците и в този вариант преобладава огнената натура на змея, аспект, който се смята за по-късен спрямо първоначалната, водна отличителна характеристика[26]. Обаче в приказката *Змей горянин и слънцето* чудовището се явява като враг на светлината. В сюжетен план възнамерява да погълне слънцето, а неговото действие е възпряно от надарения с необикновена сила овчар. Посочената повествователна ситуация е изместена картина на слънчевия мит и своеобразна препратка към модела „*coincidentia oppositorum*“, в който, както ни убеждава Елиаде, божеството се показва „чрез редуване или едновременно като добродетелно и страшно, съзидателно и разрушително, слънчево и змийско“[27].

23 M. Eliade, Traktat *o historii religii.* Warszawa 2009, c. 357.

24 Този мотив се вижда също в българските вярвания за сушата, предизвикана от любовта на змея: той живее на места, близо до любимата девойка и забравя за своята роля да предизвиква дъжд. Вж. М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор,* с. 122.

25 M. Eliade, *Sacrum i profanum*, Warszawa 2008, s. 137.

26 Пак там, с. 117.

27 M. Eliade, *Traktat o historii religii,* Warszawa 2009, s. 432.

Семантика на растенията

Трябва да спомена, че противоречивата природа на змея е представена също в неговите отношения с растителния свят. В българската митология змеят се смята за пазител на земеделските ниви, но също така е поставен в опозиция на растенията. В преданията на Йорданова присъства мотивът за побеждаване на змея с билки, в приказката *Перуника девойка и змеят* растителните символи са концептуализирани като антагонисти на змея. От богатия кръг билки, използвани в билкарството, змеят най-много се бои от „мириса на билките тинтява, комунига, вратига и черемика, които в народните песни са представени като „магични билки, които гонят змея“[28]. Мирча Елиаде, обръщайки внимание на архетипите на лечебните билки, посочва техния божествен произход, отбелязвайки, че в много култури билките се свързват с пресъздаване на божествения акт и имат ритуален характер[29]. Билките, като растения излъчващи божествена енергия и олицетворяващи неизчерпаемия живот, застават на страната на човека срещу чудовищата, заплашващи космическия ред. Растенията, свързвани с майката Земя, са израз на утвърждаването на живота и свободата, което нагледно представят присъстващите в приказните сцени образи на зърното (хляба), майката и лечебните растения. В приказката *Змеят и Ласка девойка* героинята, докато бяга от чудовищата, хвърля по тях по съвет на старица билките тинтява и комунига, което води до смъртта на змея. Особено изразително мирисът на билките играе тук ключова роля, т.нар. ясно изразена ароматната конотация на кода на растенията[30].

Пазител на съкровищата

Според много предания змеят е собственик на съкровищата, техен пазител[31], а интересният за нас мотив намира препратки, както пише Елиаде, в архаичните митове за чудовищата (змии, дракони), които стоят на

28 А. Стойнев, *Българска митология. Енциклопедичен речник*, София 1994, с. 150.

29 M. Eliade, *Traktat o historii religii,* Warszawa 2009, с. 311–314.

30 Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор,* с. 115.

31 Срв. И. Георгиева, *Митологични представи за змея. Змеят – космически медиатор,* в: *Българска народна митология*, София 2013, с. 171–183.

стража пред „дървото на живота“, пространство най-свещено от всичко, на свещената субстанция и абсолютните ценности“[32]. Змейовете успешно защитават достъпа до пространството на *numinosum*, признати са за единствените собственици и пазители (*Завареничетата и четирийсет главият змей, Петруниите синове и змеят*), понякога си служат с притежаваното богатство, за да спечелят на своя страна човека (*Перуника девойка и змеят*). В архетипния ред съкровищата символизират вътрешната светлина, скрита в дълбините на несъзнаваното, откриването на съкровището е достигане до истината за себе си, откриване на светлината, а дори, както ни уверява Юнг, „съкровището, извадено от героя от тъмната пещера е живот, това е той самият, роден отново от мрачната утроба на майчиното тяло на несъзнаваното, в което се е пренесъл чрез интроверсия или регресия“[33].

Образът на героя, убиец на чудовището и завоевател на мечтаните блага, е свързан с концепцията за склонността на змея да притежава съкровище (*Юнакът, който свалил Вечерницата на земята, Мраморното камъче, Момчето сираче и мечката*). Конфронтацията между змея и героя изисква от противника необикновени способности, а тази сила той печели най-често благодарение на магически предмети или мъдрия съвет на дарител (митичният герой винаги се отличава с някакво изключително качество). Разглежданите приказки разполагат в това отношение с варианти, почерпени от фолклора: старица посочва пътя към леговището на змея и дава информация за слабите места по неговото тяло (*Момчето сираче и мечката*, *Юнакът, който свалил Вечерницата на земята*), дядо дава на изгубените брат и сестра безценни съвети (*Завареничетата и четирийсетглавият змей*), чудодейно изворче и магически камък го надаряват с могъщата сила на мъдростта (*Момчето сираче и мечката*, *Мраморното камъче*). Героят, който възнамерява да пребори змея, трябва все пак да разполага със сила, равна на силата на чудовището, а както обръща внимание Юнг, борещият се герой и змеят са свързани от своеобразни прилики, напр. „неподатливи на раняване“ и както представят това разглежданите

32 M. Eliade, *Traktat o historii religii,* Warszawa 2009, с. 456.
М. Елиаде, *Трактат по история на религията*, с. 456.

33 C.G. Jung, *Symbole przemiany*, с. 476.

приказки, отличават се с необикновена физическа сила, хитрост, проницателност[34]. Посочените „прилики" правят така, че чудовището и човекът са като двойка противоположни един на друг братя, отговарящи на противопоставянето: светлина и тъмнина, които могат да са обединени в архетипа на Аза[35]. По-горният мотив намира реализация също в желанието за притежание на сърцето на чудовището, както обяснява Беновска–Събкова според народните вярвания на българите този, който изяде сърцето (или друг вътрешен орган) на змея, получава могъща сила[36]. Обаче човешкото същество, завладяло сърцето на змея, придобива необикновени тайнствени познания, превръща се във всезнаещо и може да получи власт върху другите същества (*Момчето сираче и мечката*). Приказният змей и неговият героичен противник следват модела на борбата на доброто и злото и се вписват в общокултурния сакрален характер на мита.

Змеят – преследвач и инициатор на интеграционните процеси в психиката

Дихотомната порода на змея се изразява в неговите отношения с хората, той може да бъде жесток с тях и безогледен, подмолен, неискрен, изключително властолюбив, но се представя също като защитник и помощник, а най-вече е познат със слабостта си към жените. Любовта на змея се определя като демонична и се свързва с модела на преследвача и деспота. Избраниците на чудовището са измъчвани и посещавани от него през нощта. Змеят е причина за техните заболявания, самота и изолация, а социалното поведение на жените се разглежда като симптом на психическо заболяване[37]. Интересен материал представляват в това отношение приказките: *Змеят и Ласка девойка; Петруниите синове и змеят; Дуня, мома гиздава,*

34 Понякога самият герой-родоначалник е влечуго, като в мита за Кекропс, в който нагледно са представени аспектите на първоначалната идентичност на влечугото и героя. Кекропс е наполовина змия, наполовина човек. В приказката Смокова невеста героят, смазвайки главата на змея с крак се набожда в костта на влечугото и в резултат на това се трансформира в смокоподобно създание.

35 C. G. Jung, *Symbole przemiany*, с. 468.

36 Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с.123.

37 Срв. И. Георгиева, *Митологични представи за змея. Змеят – космически медиатор*, с. 177. М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 109.

и змеят; Перуника девойка и змеят[38]. Ако тръгнем по пътя на архетипните топоси, можем да забележим, че в добавения за литературните цели сюжет затворената и поробена от змея девойка се преживява процес на лична промяна, което приказните образи чрез символичните представи за смъртта и възраждането. От тази гледна точка змеят представлява архетипната сянка, мрачните кътчета на психиката, присъстващи в образа на надсмиващия се и смъртоносен противник[39]. Като символ на подземните сили „управлява мислите на човека «отвътре» с помощта на страха и заплахата“[40]. Образът на змея потиска волята за съществуване до такава степен, че приказните героини с години живеят в изолация и в това усамотение трябва да изработят защитни механизми, създаващи, „преграда, която временно задържа този страх, стимулира своевременна защитна активност, за да не се стигне до пълно разпадане“[41]. Трябва да отбележим, че изолацията сочи към загуба на контакт с духовната сила, с животворните процеси, което дава особен смисъл на изказването на една от героините: „Толкова години съм в този затвор, бял свят не съм видяла! Зачерни ме страшилището, като разбра, че никога няма да склоня да стана негова невеста”[42]. Метафората *зачерни ме страшилището* може да се разчете като лишаване от добро име, а също и като психическо осакатяване, довеждане до депресия, застой, монотонност, летаргия. По същият начин стоят нещата със затворените в дворците на змея други приказни героини, на които привидно е оставено повече пространство, но то е изпълнено с мрежа от премислени, различни манипулации, целящи пълно подчиняване на жертвата. Змеят не иска жените да открият в себе си воля за промяна, той представлява „убийственият аспект на психиката, който защитава достъпа до опознаване

38 В модела на „змейовата любов“ се вписва също чувството на жената към похитителя, а това състояние е представено в българските песни като състояние на депресия, водещо дори до смърт. Срв. М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 109.

39 C.P. Estes, *Biegnąca z wilkami*, с. 58.

40 Вж. Z.W. Dudek, *Terapia stanów pogranicza. Lecząca moc wyobraźni*, Warszawa 2019. с. 63.

41 Пак там, с. 63.

42 Л. Йорданова, *Петруниите синове и змеят*, с. 87.

на тайнството“[43]. От друга страна, отчаяните жени предприемат в крайна сметка действия, които целят да се освободят и да преборят натрапника и по този начин змеят спомага за тяхното израстване, независимост, прави възможен процеса на индивидуация. Приказните героини започват да разбират, че за да преборят змея (мрачния дух), трябва да постъпват така, че „неговите методи (...) да се обърнат срещу него самия“[44], а „в този недоловим за окото и мисълта процес на преходна идентификация на източника на страха, змеят е уловен, изолиран и неутрализиран“[45]. Интересно е представен този процес в приказката *Дуня, мома гиздава, и змеят*. Влюбеният в момичето змей желае, от една страна, да я задържи, но от друга страна, той ѝ дава отговори на въпросите как да бъде погубен. Постепенно разкрива местоположението на своята душа, макар да осъзнава, че ако Дуня успее да я намери, то той ще умре, признава: *„Няма да те лъжа повече, моя бъдеща невесто!(...). – Ще ти кажа, па макар и да зная, че ще умра“*[46]. Змеят въпреки собствената си воля и желание разкрива тайната, отвличането на принцесата няма добър край за него. По същия начин се държи змеят в приказката *Перуника девойка и змеят* – съгласява се да слезе на земята, въпреки че това го заплашва със смърт, както забелязва К.Г. Юнг, „изглежда все едно несъзнатото има винаги две ръце, от които едната прави всичко противоположно на другата“[47] и затова змеят влиза в капана, който всъщност е заложил сам на себе си. Това се случва, понеже „той е наистина дух на мрака, но тъгува по светлината“[48]. Отвлича душите (светлината), желае да има власт над тях, но в крайна сметка светлите аспекти поемат контрола над сянката (тъмнината). Приказките, които представляват интерес

43 В поведението си спрямо Дуня и Ласка се характеризира с изключително търпение, а дори мекота, умее упорито да чака, Петруника обгръща с разкош, готов е да изпълни всичките ѝ материални прищевки, взема я дори в прекрасен полет над земята, който на нивото на сюжетната линия е опит за задържане на девойката в света на змея, от психологически аспект символизира пътя на съзнатото, водещ до върха, от който се разкрива обширна перспектива, която особено добре символизира разширяването на хоризонтите на съзнанието. Срв. C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, s. 468.

44 C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, c. 484.

45 Z.W. Dudek, *Terapia stanów pogranicza. Lecząca moc wyobraźni*, s. 63.

46 Л. Йорданова, *Дуня, мома гиздава, и змеят*, с. 172.

47 C.G. Jung, *Archetypy i symbole*, s. 469.

48 Пак там, с. 469.

за нас, представят „от една страна, всички вътрешни противопоставяния на архетипа на духа, от друга обаче, сложното съдействие на психическите антиномии в процеса, водещ до постигане на тази велика цел, каквато е несъзнатото“[49].

В българският фолклор на змея се приписва сексуална – фалическа[50] символика, което намира интересно отражение в разглежданата приказка *Дуня, мома гиздава, и змеят*. Да напомним, че героинята трябва да получи информация за местоположението на душата на змея, само по този начин може да се освободи от натрапника. За тази цел змеят (дихотомният събеседник) последователно информира, че неговата душа се крие в камък, в дърво и най-накрая в дива свиня. Камъкът и дървото са извечни, свещени символи, които препращат към най-древните образи на човешкото съзнание, в дълбочинната психология се отнасят по принцип до Аза, до реализацията на интеграционните процеси в психиката, а понеже Дуня не намира в изброените символи душата на змея, можем да установим, че все още не са протекли първоначалните процеси, за което ясно сочи третото, посочено от змея, местоположение на душата: вътрешността на дивата свиня, а по-точно яйцата, които има вместо бъбреци. По-горното доста нетипично място за душата е свидетелство за опита за интеграция на тази част от личността, която засяга аспекта на новата форма на женственост, сексуалност. Откриването на дивата свиня означава „крачка в посока към по-голяма осведоменост, информираност, а по-точно в посока на осъзната женственост, женското ниво на живота“[51]. Представеният в сюжетната линия процес на освобождаване на душата на змея е изключително оригинален и свидетелства за първичния начин на изобразяване, за архаичното родословие на разказа и богатството на българската култура, в която е записана истинската история на човека, намираща своя смисъл в символичното изобразяване. В символа на дивата свиня намират израз както положителни, така и отрицателни значения, животното е символ на пречистването, възраждането, плодородието, но и на глупостта, профанацията, вероломството, ненавистта, така че съдържа плетеница от противоположности, които

49 Пак там, с. 468.

50 Срв. М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 103.

51 M. Louise von Franze, *Proces indywiduacji*, с. 66.

трябва да се интегрират, макар че „всички енергии трябва да открият точното място преди да се създаде нещо ново“[52]. Положителният край на приказката насочва към интегрирането, обединяването на противоположните енергии, змеят не е вече тъмен хтоничен образ, но аспект, който може да се развие в оригинални, художествени идеи и действия, в активна и успешна екзистенция. В този контекст архетипната сянка, персонализирана в образа на чудовището, служи за развитието и спомага за израстването.

Змеят като фигура на чуждото трябва да бъде назован и по този начин се вписва в ключовия за личностното развитие персонаж, потопен в архетипа на сянката. Представлява съществен морален проблем, отправяш предизвикателство към субекта, който е принуден да премери сили с това, което не е човешко, което представлява чужда форма на съществуване. Все пак, както пише Ю. Кръстева, „чуждият живее в нас, скрит е в облика на нашата идентичност“[53]. Спрямо приказните героини змеят – чуждият, символизира мъжката енергия, заложена в жената, онзи културен елемент от психиката, който от векове е успешно премахван от женското пространство (напр. агресията, самодостатъчността, способността за физическа защита). В същото време задействаният в женската психика анимус представлява „вътрешната енергия, която ѝ помага да постигне всичко, което пожелае“[54]. В приказката *Петруниите синове и змеят* спасение е най-малкият син, който представлява трети опит за преборване на силите с противника. Само той може да открие правилния ключ и пътя към стаята, в която змеят крие майката. Според К.П. Естес „ключът символизира позволение за опознаване на най-дълбоките, най-тъмни тайни на психиката. В този случай нещо, което напълно деградира и унищожава потенциала на жената“[55]. Змеят, този жесток унищожител, изисква от жената силна, мъжка енергия, а „колкото по-солиден и обширен е анимусът (...), толкова по-изправно, на по-високо ниво и много по-конкретно жената изразява своите идеали и творчески способности във външния свят“[56].

52 Пак там, с. 35.

53 J. Kristeva, *Etrangers a nous-memes*, Paryż 1988, с 9.

54 C.P. Estes, *Biegnąca z wilkami*, s. 86.

55 Пак там, с. 72.

56 Пак там, с. 87

Обобщение

Змеят изпълнява съществена роля в представения свят от разглежданите приказки. Той е главната причина за „драмата“ – извършва престъпления: забранява достъпа до водата, краде жертвата, затваря я и я преследва – за което е наказан: умира, боледува, загива в битка, отровен е с билки. За приказния герой срещата със змея и победата над него е „определен начин да се узакони“, да опознае себе си. Този процес, ситуиран в полето на индивидуалния опит, се прехвърля върху националната общност, за което свидетелства универсализмът на фигурата на змея в българската традиция и разглеждането на неговия образ в антропологичен, философски, психологически и исторически аспект от много изследователи. Приказните литературни сюжети, наситени със символични изображения, изграждат фигурата на змея, запечатана в културните предания. Следователно в повествованието на Йорданова откриваме места, които са общи с образите от други разнородни традиции. Съществено, както обръща внимание Беновска-Събкова, е, че змеят е един от най-важните персонажи в народната митология, а българският фолклор разгръща неговия образ със семантична наситеност, която е единствена по рода си във фолклора на европейските народи[57].

Przełożyła: Natalia Baraniewicz

Bibliografia

Bąbel T., *Smoki Europy*, [w:] *Symbole Europy. Integracja jako proces psychologiczny i kulturowy*, red. A. Motycka, K. Maurin, Warszawa 2004.

Benovska-Săbkova M., *Zmeyat v bălgarskiya folklor*, Sofiya 1992.

Dudek Z.W., *Terapia stanów pogranicza. Lecząca moc wyobraźni*, Warszawa 2019.

Eliade M., *Inicjacja, obrzędy, stowarzyszenia tajemne, narodziny mistyczne*, Kraków 1997.

Eliade M., *Traktat o historii religii*, Warszawa 2009.

Eliade M., *Sacru a profanum*, Warszawa 2008.

Estes C.P., *Biegnąca z wilkami*, Poznań 2015.

Franaz M.L. (von), *Proces indywiduacji*, [w:] C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, Katowice 2018.

Franaz M.L. (von), *Baśń o uwolnieniu kobiecości*, Warszawa 2020.

57 Срв. М. Беновска-Събкова, *Змеят в българския фолклор*, с. 97.

Frye N., *Anatomia krytyki*, Gdańsk 2012.
Gennep A., *Obrzędy przejścia. Systematyczne studium ceremonii*, Warszawa 2006.
Georgieva I., *O autorce*, [w:] *Bălgarski narodni prikazki za zmeyove i hali, za yunatsi i tehnite yunachni dela*, Sofiya 2008.
Georgieva I., *Mitologichni predstavi za zmeya. Zmeyat – kosmicheski mediator*, [w:] I. Georgieva, *Bălgarska narodna mitologiya*, Sofiya 2013.
Henderson J.L., *Starożytne mity i człowiek współczesny*, [w:] C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, Katowice 2018.
Jaffe A., *Symbolika w sztukach wizualnych*, [w:] C.G. Jung, *Człowiek i jego symbole*, Katowice 2018.
Jung C.G., *Fenomenologia ducha w baśniach*, [w:] *Archetypy i symbole*, Warszawa 1981.
Jung C.G., *Symbole przemiany*, Warszawa 1998.
Kristeva J., *Etrangers a nous-memes*, Paryż 1988.
Miernik A., *Domeny wyobraźni*: *Andersen i Jung*, Kraków 2015.
Mode H., *Stwory mityczne i demony. Fantastyczny świat istot mieszanych*, Warszawa 1977.
Slaveykov R., *Bălgarski narodni obichai i vyarvaniya*, Sofiya 2006.
Stoynev, *Bălgarska mitologiya. Entsiklopedichen rechnik*, Sofiya 1994.
Strashimirov A., *Zmey*, Sofia 1929.
Wais J., *Ścieżki baśni*, Warszawa 2015.
Yordanova L., *Bălgarski narodni prikazki za zmeyove i hali, za yunatsi i tehnite yunachni dela*, Sofiya 2008.