

ЗАВРЪЩАНЕТО НА МАЙКАТА В БАЛАДАТА „ВЪРБА“ ОТ К. Я. ЕРБЕН (СБ. „КИТКА“)

Таня Янкова
Пловдивски университет „Паусий Хилендарски“

THE RETURN OF THE MOTHER IN ERBEN'S BALLAD “THE WILLOW”

Tanya Yankova
Paisii Hilendarski University of Plovdiv

This text discusses different aspects of the woman–willow binary in view of the pagan or Christian layers in various works of folklore and literature. The epic line in Erben's ballad lends meaning to the metaphor “the woman is a willow,” while the simultaneous deaths of the mother and the tree reinforce their identities as a common whole. The essay traces how the one complements the other and highlights the two creatures' completeness achieved thus. The fruitless tree becomes a symbol of a mother's unconditional love which overcomes all.

Key words: compensation, completeness, theme complex, cradle – womb

За фолклорно-митологичното съзнание е актуален огромен комплекс от вярвания, свързващи живота на човека с развитието на определен дървесен вид. Тяхната реконструкция обхваща както времето на езичеството, така и напластявания с християнски характер. А. Гейщор, описвайки митологичните вярвания на славяните, изтъква значението на свещеното дърво и връзката му с първоначално почитаните от племето и рода идоли. На основата на богат фактологичен материал от Титмар¹, Б. Фриулски², Херборд³, К. Порфирогенет⁴ и др. авторът изб-

¹ Т. Мерзбургски е епископ на Мерзбург, създава хроника в периода 1012 – 1018 г. Първото печатно издание е от 1580 г., критично издание под ред. на И. В. Дьяконов – *Хроника на Титмар* (Мерзбургски: 2009).

² Беренгар Фриулски е италиански крал и император на Свещената Римска империя в периода 915 – 924 г.

роява като значими отделни дървесни видове във връзка с вярата в магическата сила, скрита в тях (Гейщор 1986: 192 – 193). За свещен дъб в Щетин дава сведения К. Я. Ербен в приживе непубликуван материал (Ербен 2009: 333), както и за дърво, около което се е танцувало, за да се обезпечи богата реколта. М. Елиаде свързва почитта към дървото с вярвания на ранните индоевропейски и протогермански популации в Северна Европа. Множеството митологични проучвания извеждат символната роля на дървото за разбиране и онагледяване на цикъла на живота (пораждане, точка на разцвет, умиране), способността за регенерация. То може да бъде почитано като митичен прародител, да дава подслон на душите на предците, да бъде място за епифания на божество (Елиаде 1995: 315). Освен идеята за произход на рода, то може да поеме и охранителни за живота функции – символната му връзка с времето и живота подчертава Ербен, а Елиаде вижда отношенията между Великата Богиня и Дървото на живота от гледна точка на поддържане на континуитета, оцеляването. Защитната функция на множеството дървета (горичка, лес) изтъкват Пр. Сobotка и А. Гейщор, които тълкуват славянската форма *gajiti като „ограждам“ (Сobotка 1879: 5; Гейщор 1986: 194). Ербен споделя информация за съществуване на дърво, което изпълнява човешки желания, за особената почит към дърво, което има хралупа. В своите научни опити той говори за връзката на някои водни дървета (елша, върба) „с чувството на мъка, със смъртта и подземния свят (Хадес)“ (Ербен 2009: 434).

В Ербеновия фолклорен сборник е поместен текст за съединени в едно цяло девойка и дърво (*Прокълната дъщеря, Zakletá dcera*, Ербен 1937: 383). Според неговата епическа линия двама младежи искат да отсекаят яворово дръвче, за да си направят цигулки. Дървото започва да въздиша, кръв капе от него, а накрая проговаря, че е „кръв и тяло“, че е хубава девойка, която е прокълната от своята майка. Възникналата заплаха подтиква към споделяне на истината. „Говорещото“ дръвче разкрива два плана на съществуване – този на сегашния си вид и на отминалото битие като девойка. Очевидно актът на превръщане в друго същество предполага запазване на паметта за случилото се и разказ за произхода. Постигнатото внушение разчита на сложната цялост от човешко и

³ Херборд Михелсбергски е монах в бенедиктинско абатство, през 1158 г. започва да пише съчинение, посветено на живота на епископ Отон. Известно е като *Dialogus de Ottone episkopo Bambergensi*.

⁴ Константин Багрянородни (Порфиrogenет) е император на Византия от 945 до 959 г. Известен е с литературните си интереси, автор е на съчинението „За церемониите“, в което дава сведения за различни народи (вкл. българи).

растително същество, а новата форма функционира като ограничаваща, но не унищожаваша изцяло предходната. За значимостта на мотивния комплекс жена – върба свидетелстват и други факти. В ръкописните бележки към *Азбучен речник на славянските митове* под заглавието *Върба* Ербен отбелязва с няколко думи: „девица или жена, превърната във върба“ (Ербен 2009: 434). Като източник на тази информация посочва Орест Федорович Милер⁵, автор на *Христоматия към Опит по историческо обозрение на руската словесност* (1866 г.). В бележка към баладата *Върба* (*Vrba*, 1853 г., сб. *Китка*) Ербен споделя, че преданието, на което се осланя, е особено важно, тъй като друго подобно не е открил „нито сред славянските, нито сред другите“ (Ербен 1998:). По-нататък той откроява особеното в него: „Има легенди, в които човек е променен в дърво или в каквото и да било друго нещо, и отново обратно; има също предания, според които човешката душа излиза от тялото през нощта във вид на мишка, птица или змия, а тялото лежи мъртво, докато тази, която е във форма на животно, се не върне обратно в нея; но да споделя човек живота си с дърво или с друго нещо, така че един без друг да не могат, това, доколкото ми е известно, е единствен случай“ (Ербен 1998: 192). Тук се забелязва настойчивостта, с която авторът насочва към уникалното в своя текст, както и отказът да се позове на някакъв първоизточник. В същото време се откроява начинът, по който назовава основния мотив – „споделяне на живота“, така че човекът и дървото „един без друг да не могат“. Проблемът за трансформацията – временна и частична или пълна и необратима – се наблюдава в множество фолклорни текстове и формира богат пласт от сюжети и образи.

Други акценти, които имат тясна връзка с Ербеновата *Върба*, се открояват в *Котката от върбата*, поместена в *Немски сказания* (1816 г.) от братя Грим. В текста се разказва за слугиня, която изчезва по време на танци, скрива се в кука върба, вместо нея от върбата изскача котка, която след време отново се промъква до върбата, а от дървото излиза слугинята. Освен двата основни смислови центъра на епическата линия, позната от текста на Ербен – жената и дървото, тук има и други детайли, които подсказват близост, влияние, вероятно заимстване. Девојката е откроена по особен начин:

⁵ През 1871 г. в Санкт Петербург О. Ф. Милер издава *Сборникъ лучшихъ поэтическихъ произведенийъ славянскихъ народовъ*. В него споменава сборник на Ербен, в който е поместена история за Либуше и Пршемисъл орача. Това, че О. Милер така добре познава изданието на Ербен, е още едно доказателство за техните научни контакти и за възможността да са споделяли данни, записи, сюжети.

Ратаите се доближили до върбата, а там тази уличница, или по-скоро тялото ѝ лежало неподвижно и те не успели да го върнат към живот, колкото и да го блъскали и разтърсвали.

(Грим 2017: 186)

Названието „уличница“ подсказва отклонението на жената от определени нравствени норми, като подсилва социално непрестижното положение на „слугиня“. От текста не става ясно дали тялото е лежало „до“ върбата, или е било едно с нейното, щом ратаите са го „блъскали“ и „разтърсвали“. Освен това функциите на дървото тук се изчерпват с ролята на посредник за временното превръщане на човешко същество в животно и обратно.

В сборника на братя Грим има още един текст – *Плачещата върба*, – който обаче ориентира към повлияната от християнския мироглед представа, че дървото, чиито клони са послужили за бичуване на Христос, е потънало в тъга:

Когато нашият Господ Иисус Христос бил разпнат, той бил бичуван с тояги, взети от една върба. От онова време въпросното дърво свежда тъжно клоните си надолу към земята и не може да ги повдигне към небето.

(Грим 2017: 242)

Тук тенденцията към персонификация е в пряка връзка с изразеното отношение към мъченията и страданията на Христос. Съществуването на един растителен вид е обяснено чрез отношението му към човешкия род и неговите деяния. Въпреки своята краткост текстът съдържа основните особености на етиологична легенда – назована е причината и ефектът, който тя оказва върху определено същество. В същото време прецедентът (извършеното зло) обуславя и същностното проявление (тъга), което се превръща в постоянна характеристика (сведени надолу клони). Невинността на осъдения бедняк, който се е обрекъл на Христос, е защитена чрез случващото се със сухото дърво още в *Хрониката на Титмар* (Мерзебургски 2009). Дървото цъфнало, показвайки, че обвиненият в злодеяние не е извършил грях и е мъченик Христов. Отношението на дървото към несправедливостта в човешкия свят може да бъде изразено не само чрез устойчива промяна във формата, но и чрез поява на белези, които „говорят“, свидетелстват в полза на невинния. И в *Плачещата върба*, и в *Хроника на Титмар* дървото се превръща в коректив на човешката жестокост – то страда, променя се, изразява отношение към греха на човешкото множество и към потъпканата истина. Неговото присъствие е многозначно – едновременно е ням свидетел,

но и отреагираща на злото същност; принадлежи към природния свят, но разбира човешкия и страда за несъвършенството в него. Нещо повече – реагирайки на греха, то се променя. Върбата с наведени надолу към корените клони провокира представата за специфичен вариант на Световното дърво. Най-високата част, която символизира небесния свят и бъдещето, описва кръг или полукръг в посока надолу. Формираната фигура (идеограма) затваря в кръг движението от клоните към корена, от бъдеще към минало. Названието „върба“ препраща към женското начало и в граматическата си определеност – в славянските езици това дърво е винаги в женски род.

Името (плачеща върба) и сюжетът взаимно се допълват и аргументират и в текст, който припомня Пр. Сobotка. Според предание в Литва имало жена с име Блинда (в превод – върба), която била необичайно плодовита. Земята като най-родовита майка започнала да ѝ завижда, хванала я за краката и я държала така дълго, че жената се превърнала във върба. Оттогава дървото се приема за свято, а жените, които нямат деца, ѝ се молят (Сobotка 1879: 136). Този сюжет подчертава смисловата връзка жена – земя, като произходът и причината за поява на върбата са превърнати в аргумент за почит. Заслужава внимание ситуацията на съперничество между земята като първоизточник на живота и конкретното човешко същество, която е решена двупланово – земята се оказва по-силна от жената, но превърнатата в дърво майка се храни чрез корените си от нея. Метаморфозата постига потвърждение на първичното майчинско начало чрез въведената йерархия между природния и човешкия свят.

Във фолклорните текстове основание за приближаване на представител от човешкия род и от растителния свят са преди всичко външните прилики. Така Пр. Сobotка припомня словашка песен (включена според него в сборник фолклорни творби от Ербен), в която девойки решат косите си под върба, като в същото време си пожелават тя да им даде мъж, червен като роза, бял като цвете, добър като мед (Сobotка 1879: 136). Авторът търси сходство между наведените клони и жена с разпуснати коси. Припомня, че в текст от сборник на Н. Костомаров⁶ дървото е наречено самотинка, а в текст от сборник на А. Метлински⁷ девойка си е избрала върбата за своя довереница, с нея споделя мъките

⁶ Николай (Миколай) Костомаров (1817 – 1885) е историк, фолклорист, автор на съчинението *За историческото значение на руската народна поезия*. От 1846 г. чете лекции по славянска митология в Киевския университет.

⁷ А. Л. Метлински (1814 – 1870) събира фолклорни материали и през 1854 г. издава *Сборник украински народни песни*.

си, а растежът на дървото се отразява върху живота на момичето⁸. Привежда примери от полски вярвания, които маркират това дърво като опасно⁹ – смята се, че на старите върби стоят дяволи, които увличат минаващите в мочурища („Влюбил се като дявол в суха върба“, Сobotка 1879: 136). В чешка приказка, за която Сobotка споменава, живеещата във върбата жена е наречена „невидима майка“. В своя обширен труд включва и полска легенда, според която на гроба на убита от сестра си девойка израства върба, а от направената от дървото свирка се чува човешки глас, който изрича истината за случилото се. Като източник, от който е получил този сюжет, посочва К. Войчицки¹⁰ (*Клехди*, 1837 г.). Същата сюжетна линия се наблюдава и в приказката *Пищялка*, която Ербен включва в своя сборник като полска (*Сто просто-народни приказки и легенди...*, 1865). И в двата текста дървото е своеобразен посредник, чиято намеса възстановява справедливостта, свързва времето преди и след смъртта. Като представител на природния свят то подкрепя и подпомага установяването на истината, компенсира липсващото в човешкия свят чрез позицията на всезнаещ наблюдател.

В направения от Пр. Сobotка преглед на съществуващи легенди и предания се откроява външната прилика на девойките с върбата, участието на дървото като актант в комуникативна ситуация – подчертана е способността му да чува и разбира споделеното, да отвърща на отправена молба. В същото време дървото е открито пространствено, приписано му е състояние, характерно за отделна, невключена в колектива девойка. Природната цикличност и произтичащите от нея фази в човешкия живот са припомнени от Ербен и от Сobotка по повод на върбовата пръчица (*romlázka*), която е символ на събуждането на природата и човека за нов живот през пролетта. В същото време извършването с нея ритуално докосване на девойки от младежи очевидно е плод на представата, че чрез допир могат да се предават сили от растението към човека, вярване, лежащо в основата на контагиозната магия.

⁸ В приказката *Хвойново дърво* от сборника на братя Грим е проследено въздействието, което има променящото се дърво върху състоянието на бъдещата майка. Тук е постигнато успоредяване, при което импулсът за комуникация идва от хвойновото дърво, а ефектът върху жената е следствие от нейната чувствителност и възприемчивост: „То на хубаво миришело, душицата ѝ със сладост пълнело...“ (Грим 2017: 260).

⁹ Подобни данни се съдържат и в *Скица на славянската митология* (*Nákres slovanského bajesloví*), където Ян (Хануш) Махал говори за вярването на малорусите, че по време на буря дяволите се крият най-често под дъб или върба (Махал 1891: 63).

¹⁰ Кажимеж Владислав Войчицки (1807 – 1879) е полски историк, фолклорист, редактор.

Фр. Волман търси корените на мотива жена – върба сред „неизброими славянски и множество немски версии“ (цит. по Тиле 1909: 23 – 24). Сред коментирания от него се откроява вариант, в който се говори за намерението на мъжа да пренесе обичаното от жената дърво в двора на къщата. Моментът на неговото отрязване съвпада със смъртта на жената. Тук се очертава значението на мястото, на което расте дървото, неговата принадлежност към некултивираното пространство, както и онази сложна взаимовръзка между двете същества, която се разкрива чрез едновременната им смърт. За първата художествена интерпретация на връзката с дървесен вид свидетелства В. Тиле. Според него в баладата *Кърконошки клек* (*Krkonošská kleč*) от В. К. Клищера се появява „първата чешка метаморфоза“ (Тиле 1909: 24). Круска е превърната от Краконош¹¹ (чешки Алцид според Тиле) в дърво, тъй като нейната клетва е несъстоятелна. Текстът на Клищера е опит за „одомашняване“ и вкореняване в чешка литературна среда на известен от Овидиевите *Метаморфози* проблемно-тематичен комплекс. Авторът извежда наказанието като отговор на изречената от жената лъжа. В този смисъл актът на превръщане е мотивиран от справедливостта на отсъждащия Краконош. Жената постепенно изгубва човешкия си вид, за да се превърне в дърво; тя умира за света, в който е живяла до този момент, и преминава в друго, йерархично по-ниско пространство.

Обемният корпус от различни варианти на мотива жена – върба очертава богат контекст, чиито възможности са както да задава конкретни значения, така и да формира смислова многопластовост. Върху това множество фолклорни мотиви се ражда конкретният художествен текст на Ербен, в който загатнатият, но не докрай изяснен смисъл е резултат от „активиране“ на определени аспекти и от „затъмняване“, „потискане“ на други. В същото време Ербен преинтерпретира художествено фиксирани обработки на разглеждания мотивен комплекс, като очевидно търси свои акценти.

В периода 1845 – 1847 г. вече е публикуван сборникът на Б. Немцова *Народни предания и легенди* (*Národní báčorky a pověsti*), в който е поместена и легендата *Викторка* (*Viktorka*). Ербен очевидно познава този текст, но никъде не се позовава на него (този факт е подчертан от В. Тиле 1909: 138). Мотивът жена – върба провокира и два-

¹¹ Кърконош (Краконош) е герой от много чешки легенди. Придобива популярност като горски дух, който наказва за извършени лоши дела, гони гъбари и събиращи горски плодове. Името му е свързано с планината, която обитава и пази. Подобен персонаж се среща и в германски, и в полски легенди. Подробни данни за него предлага Ян Махал в статия в *Отovia научен речник* (Ото, съст. 1904: 436).

мата автори, като всеки от тях има собствени предпочитания при неговото разработване: майчинството е само предусещано и желано от Викторка, постигнато, но преживяно не само в плана на физическата реалност в баладата на Ербен.

И при двамата автори се наблюдава стремеж към открояване на женския персонаж – различен от всички други е домът, в който живее Викторка, дъщеря на вдовицата Фиалова (бял, чист, подреден, така че никой друг дом не би се сравнил с него), различна е и тя сред множеството млади момичета:

Ušlechtilá vzácná květina v kytici polních kvítků (Немцова 1956: 233).
Благородно рядко цвете в букет цъфнали полски цветя.

Тя е едновременно обичана (всеки от младежите би дал душата си за нея), но и възприемана като недостижима (да покаже любовта си, никой не се осмелил). Изреждането на нейните качества и добродетели, за които всички изпитват любов към нея, завършва с наблюдението, че знае най-хубавите и най-богати приказки и песни. Така позицията на колектива (стари, млади, мъже и жени) е обобщена с представата за нейната различност:

To Bůh ví jak to je, naše je, a přece jako by mezi nás nepatřila [...] je vyvolený miláček Boží (Немцова 1956: 234).

Бог знае как е, наша е и все пак като че ли не е от нашата среда [...] тя е избрана от Бог.

Към всички проявени качества на своята любима Витек подхожда с думите:

Krásná jsi, krásná! [...] a nic bych jiného si nepřál, než aby tys byla má (Немцова 1956: 240).

Хубава си, хубава! [...] и не бих пожелал нищо друго, освен да бъдеш моя.

За младата жена от текста на Ербеновата „Върба“ (1853 г.) научаваме от думите на нейния мъж, в които нежността и упрекът са неразделни:

*Raní moje, raní milá!
Vždycky upřímná jsi byla,
Vždycky upřímná jsi byla –
Jednohos mi nesvěřila*
(Ербен 1998: 148).

*Жено моя, жено мила!
Винаги била си искрена,
Винаги била си искрена –
Само едно не ми сподели.*

Едновременно присъстват представата за откровеност, но и твърдението за непостигната докрай споделеност, с което всички определения – моя, мила, искрена – са поставени под съмнение. Мъжът е този, който очертава нейната различност, който иска да промени това, че през нощта „тялото ѝ лежи мъртво“, „студено“, че няма и помен от „нейния дух“. Той не само назовава болестното в живота ѝ, но и изразява своето неодобрение и несъгласие:

*Nechtěl jsem já paní míti,
aby s vrbou měla žítí*
(Ербен 1998: 149).

*Не съм искал аз жена,
която с върба да живее.*

И в двата текста доминира пасивността на женската позиция за сметка на активното отношение от страна на мъжа, който подчинява и ограничава своята мила.

За разбирането на състоянията, през които преминава жената, в Ербеновия текст помага старата билкарка, а при Немцова – старата Виргуле, която живее в гората и може да лекува. Типологично сходни са двете фигури посредници, посветени в тайните на растителния свят и „разбиращи“ света на жената, сходен е и резултатът от тяхната намеса – и в двата текста мъжът не разбира всичко, което му казват, не успява да съхрани обичаното от него същество. В легендата *Викторка* дървото, което расте близо до прозореца, се превръща в проекция на желаното от младата жена. Върбата поема в себе си мечтанията, изпълва сънищата, дава израз на порива към красота, към докосване до света на природата и майчинството. Активното преназоваване с помощта на отрицателно сравнение (това не е..., това е...) акцентира върху оживяването на вътрешния свят и неговото пренасяне върху обект, който е в най-голяма степен близък, съответен. Тук много детайлно е разгърнат процесът на общуване между дървото и девойката, особената чувствителност и възприемчивост, които я отделят от света на нейните дружки и я приближават до това необикновено присъствие. Чрез върбата се очертава тайнствен и привличащ образ на Майката. Създадена е представа за присъствие на жената както в нейните конкретни проявления, така и чрез атмосферата на вълшебно привличане и общуване. Внушението за звуково и тактилно въздействие засилва проектирания копнеж, желание за красота и хармония. За значението на върбата в живота на младата жена в текста на Ербен разбираме преди всичко от упреците на мъжа, от опита на старата жена да „събере“ отделните страни на нейното съществуване. Разказът за нощното превъплъщение на персонажа е в духа на традиционните

вярвания, които отнасят към друго време-пространство всичко, което се отклонява от колективната норма. Белокората върба съчетава различни по цел и смисъл представи – тя е причина за нещастията на мъжа, тя приютява душата на жената през нощта, чрез нея се екстериоризира вътрешният порив и търсене. Така на неяното е придадена форма, то е ситуирано по време и място. Чрез назован и пространствено определен обект (*jdi k potoku pod oborou, / najdeš vrbu s bílou korou; иди при потока под стопанството, там ще намериш белокура върба*) е даден видим образ на неразбираемостта за мъжа.

Жената и дървото са две отделни същества в представите на мъжа, към тяхното категорично разделяне се стреми той и със своите действия. В същото време върбата функционира като проявление на онази „другост“ на младата жена, към която тя се насочва, но която остава неразбрана за околните. Онова, което е означено като болестно, засяга отсъствието на нейния дух (душа). Чрез позицията на мъжа е отчетено непълноценното съществуване при отсъствие на духа и особената му роля да оживи, да изпълни с жизненост тялото. За връзката на душата с тялото А. Лосев твърди: „Тялото е винаги проявление на душата, следователно в някакъв смисъл – самата душа. Тялото е живият лик на душата“ (Лосев 2001: 98). Нарушеното единство в живота на персонажа е обективизирано чрез времеви и пространствени маркери – жената не е цялостна и идентична на себе си през деня и през нощта.

Към двете същества (жена и върба) са приложени сходни поетологични принципи. Те не са обект на конкретно описание, присъстват чрез номинация, която ги определя като представители на отделен клас или вид. В същото време те са индивидуализирани чрез извеждане на необичайното като действие с конкретно време и място. Ако за традиционното съзнание нощта е маркирана като опасно време, за жената от баладата на Ербен това е време, в което случващото се е мотивирано:

*Co souzeno při zrození,
tomu nikdež léku není.
Co Sudice komu káže,
Slovo lidské nerozváže*
(Ербен 1998: 150).

*Кое е отсъдено при раждане,
За него никъде няма лек.
Каквото предрече Съдбата,
човешкото слово не ще развърже.*

Тук е изведена емоционално-психологическата нагласа, която е обусловена от задълженията към мъж, дете и дом. В същото време към тази позиция е добавено и твърдението:

Ač bezduchá na svém loži, *Макар че съм безжизнена на своето легло,*
vždy jsem přese v moci boží *все пак съм под божия закрила.*

Нощната различност е защитена чрез трикратно припомняне на връзката с небесния покровител:

Vždy jsem přese v moci Boží... Божията сила е над мен винаги...
Vždy jsem přese v Boží moci... Винаги над мен е Божията сила...

Ráno zdráva vstáti mohu *Сутрин ставам здрава*
Protož poruč pánu Bohu *Затова се уповавай на Бога.*
(Ербен 1998: 150).

На опита на мъжа да премахне нощното време-пространство, в което се разгръща друга страна от женската същност, да „отреже“ онова превъплъщение, което не разбира и възприема като заплашващо, се противопоставя нейната цялостност. Жената не иска да се откаже от своя нощен образ, тя се стреми да събере в едно познатата и непознатата (за другите) си страна, като за този порив тя се осланя на Божието присъствие и подкрепа.

Поставени едно след друго като част от едно изказване, двете ѝ твърдения се оказват плод на различен поглед към света и човека. В първото тя повтаря онази традиционна фолклорно-митологична представа за съдбата, според която човекът е зависим, подчинен, без право на избор, а във второто „прозвучава“ гласът на християнина, чиято сила и упование е Бог. Тези две позиции са съвместени в едно изказване (жената отговаря на упреците на мъжа) и онагледяват своеобразен преход от състояние на безизходност и предопределеност към право на избор и лично присъствие. Така жената мотивира единството на дневно и нощно, на познато и непознато, на зачитане на колективната норма и проява на индивидуалност.

Проблемът за превъплъщението в множеството му варианти – възможно, не докрай осъществено, отнесено към нощта и не-своето пространство – се очертава като пресечна точка на две различни възприятийни нагласи, на два взаимно несъвместими модела на съществуване. Мъжът иска да прибегне до помощта на лековити билки:

V poli mnoho bylin stojí, *В полето много билки има,*
snad některá tebe zhojí *може би някоя ще те излекува.*
(Ербен 1998: 148).

Като по-силни от билките изтъква думите, на чиито възможности се надява:

Mocné slovo neomylí
(Ербен 1998: 148).

Мощното слово няма да сгреши.

Представата за невестата е въведена чрез словото на мъжа, а след това – допълнително уплътнена от разясненията, които дава билкарката. Става ясно, че през нощта нейната душа е в белокората върба, а през деня жената е в своя дом. Животът ѝ сякаш принадлежи едновременно на два свята. Човешкото и отнасящото се към растителния свят у нея са неразлъчни така, както денят и нощта. Това единство на две несъединими за съзнанието на мъжа части е наречено от него „болест“.

Идентификацията на двете същества се извършва чрез смъртта. Отрязването, извършвано най-често с остри режещи предмети, е лечебна и магическа практика, позната от древността. Мъжът обаче не постига търсения оздравителен ефект, а предизвиква смърт и в двата свята – първо отсича върбата, а след това разбира, че е мъртва и жена му. Смъртта ѝ е назована с изразни средства, отнасящи се до растителния свят:

Umřela... jak by kosou s'ata byla.
Padla, jako strom se skáci
(Ербен 1998: 150).

Умря... сякаш отрязана с коса.
Падна, както дърво се реже.

Чрез смъртта са потвърдени думите на билкарката, съмненията на мъжа, представата, че предреченото не може да се промени. Едновременният край на жената и дървото акцентира върху тяхната физическа идентичност в света на онези, които не приемат и не разбират това единство.

В същото време смъртта провокира проява на непознати до този момент сили и възможности от страна на дървото. Върбата се обръща към мъжа, за да поиска от нейното стъбло да се направи люлка за малкото дете. В схематичното представяне жена = върба до този момент вторият член е пасивен, неучастващ, приемащ. До отсичането на дървото и смъртта на жената е активна линията на отъждествяване (по принципа на метафората) на жената с дървото през нощта. От момента на отсичането върбата „извървява“ пътя на майчинството – дава заръки на бащата, грижи се за детето, т. е. в схемата жена = върба вторият член (отрязаната, но говореща върба) пренася и запазва в друг времеви отрязък функциите на реално отсъстващата майка. Нейната активност събира в едно дневното и нощното битие, надмогва смъртта, за да компенсира неосъществения докрай майчин дълг. Така нераждащото дърво се превръща в символ на чистата, преодоляваща

всички ограничения и препятствия любов. Майката отсъства в своето конкретно физическо проявление, но непрекъснато се завръща и присъства чрез несубстанциалното. Профетичното бъдеще време „пренася“ в една предстояща реалност неразривната ѝ връзка с момчето:

*Když se bude kolébatí,
matka bude je chovati*
(Ербен 1998: 150).

*Когато се люлее,
майката ще го прегръща.*

Двете страни на образния комплекс жена – върба взаимно се допълват и доосъществяват, надскачат ограничеността във всеки един от световите, в които живеят.

Текстът на Ербен е плод на множество индивидуални художествени решения – дори и отрязана, върбата ще продължи да живее чрез своите клонки, ще остане с детето чрез прегръдката на люлката. Присъствието на сложното единство кореспондира с идеограмния модел на върбата в легендата на братя Грим (*Плачещата върба*), като го преосмисля. Кръговостта (мотивирана от мъката заради извършеното в запис на братя Грим) само формално повтаря прегръдката на люлката, която ще осигури живота на детето. В Ербеновия текст тази кръговост не е затворена (и в този смисъл – статична), а е подчинена на едно очаквано бъдеще, в което общението между детето и майката ще продължи. Епическата линия проблематизира мотивния комплекс жена – върба, изпълва със съдържание временната идентификация на двата члена, за да ги събере в едно цяло, което „пренася“ майчината любов отвъд границите на физическия свят. Функциите на майчинството са подкрепени от растителния свят, природата взема активно участие в опазване на живота. Актът на „възкръсване“ на върбата и грижата за детето (младенец) препращат и към символиката на празника Цветница (*Květná neděle*), когато възкръсналата за нов живот пролетна природа и човешкият колектив отдават почит на влизания в Йерусалим Христос.

ЛИТЕРАТУРА

- Гейщор 1986:** А. Гейщор. Митология на славяните. [Gejshtor, A. *Mitologiya na slavyanite.*] София: Български художник, 1986.
- Грим 2017:** Братя Грим. Немски сказания. [Bratya Grim. *Nemski skazaniya.*] София: Изток – Запад, 2017.

- Елиаде 1995:** М. Елиаде. Трактат по история на религиите. [Eliade, M. Traktat po istoriya na religiite.] София: Лик, 1995.
- Ербен 1865:** Sto prostonárodních pohádek a pověstí slovanských v nářečích původních. Praha: I. L. Kober, 1865.
- Ербен 1937:** К. J. Erben. Prostonárodní české písně a říkadla. Praha: Evropský literární klub, 1937.
- Ербен 1998:** К. J. Erben. Kytice. Praha: Statní pedagogické nakladatelství, 1998.
- Ербен 2009:** К. J. Erben. Slovanské bájesloví. Praha: Etnologický ústav AV ČR a Slovanský ústav AV ČR, 2009.
- Лосев 2001:** А. Лосев. Диалектика мифа. [Losev, A. Dialektika mifa.] Москва: Мысль, 2001.
- Мерзебургски 2009:** Мерзебургский, Т. Хроника. [Merzeburgskij, T. Hronika.] Москва: Русская панорама, 2009.
- Немцова 1957:** В. Němcová. Národní báchorky a pověsti II, Praha: SNKLHU, 1957.
- Ото, съст. 1904:** Otto, J. Ottův slovník naučný. Praha: J. Otto, 1888–1909. Díl 22, s. 436, 1904.
- Соботка 1879** Sobotka, P. Rostlinstvo a jeho význam v národních písních, pověstech, bájích, obřadech a pověrách slovanských. Praha: Nakladatelství Matice české, 1879.
- Тиле 1909:** V. Tille. České pohádky do roku 1848. // *Rozpravy České akademie císaře Františka Josefa pro vědy, slovesnost, umění*. Třída III, číslo 30. V Praze, 1909.