

Најда Иванова

СУЕВЕРИЈАТА В ЈУЖНОСЛАВЈАНСКАТА
ДУХОВНА КУЛТУРА ПРЕЗ XVIII В. (СПЕЦИФИКА НА
КНИЖОВНОЕЗИКОВАТА ИНТЕРПРЕТАЦИЈА)

В *Historija književnosti naroda hrvatskoga i srbskoga. Knjiga prva. Staro doba. U Zagrebu, 1867 В.* Ягич разглежда индексите на забранените книги како извор за изучавање на народните вярвања на јужните славјани през Средновековието. Ученијат изтјква технијат оригинален принос в европејската апокрифна литература, привежда доказателства за устојчивоста и силнијат интерес към апокрифното четиво сред православното славјанство.

В този контекст В. Ягич споменава и един ръкопис у Григорович в Русия — *našega, srbskoga roda, pisan poluustavom na koži, u kojemu je skupljeno mnogo besjeda naperenih protivu narodnomu sujevjerju pod obćenitim naslovom: „praznici babyni ili o babjih basněh”* (84). По този ръкопис се цитират думите на все още анонимнијат „набожен проповедник”, че никъде другаде не е виждал толкова многу вещици, самовили и врачки, както в българските земи. Така народ с трудовете на другите ранни изследвачи А. Гилфердинг, Ф. Буслаев, В. Григорович, книгата на В. Ягич насочва вниманието на славистичната наука към книжовното дело на Йосиф Брадати.

Ученијат изтјква необходимоста да се издирјат колкото е възможно по-стари литературни форми на „bugarske basne”, а също така — *da se изнаде u samome narodnom pričanju bilo od danas bilo iz prošlih vremena, koliko su te stvari u bugarski i u naš narod prodrle* (85). Идејата на В. Ягич да се разшири хронологичнијат и културнијат контекст на изследваните явления може да получи по-нататјшно разнопосочно развитие. Самият факт, че сред изобилието от цитирани паметници, нај-къснијат е именно споменатијат ръкопис, показва неговата гранична ситуираност в осмислянето на езическите вярвања. Именно през XVIII в. суеверията како траен елемент от светогледа на православните јужнославјански народи, се приспособјават към настјпващите промени в ценностната система. Този процес има специфично отражение в книжовноезиков план и може да бјде проследен в книжовни текстове, интерпретираши темата за суеверията и врачките.

В сферата на проповедта, в която изкристализират редица прозаични жанрове на българската възрожденска литература, особено популярен е т. нар. „Женски сборник” на Йосиф Брадати, който ще бъде анализиран въз основа на преписа на монах Никифор Рилски, направен през 1757 г. в Рилския манастир. Ръкописът е намерен в Свищов от В. Григорович и издаден от В. Н. Мочулски (В. Н. Мочулский. Слова и поучения, направленные противъ языческихъ вѣрованій и обрядовъ. Къ бытовой исторіи болгаръ. Одесса, 1903). В областта на научно-популярната и научната литература при сърбите, в която се оформя новият рационалистичен светоглед, проблемът за остатъците от езическите вярвания се тълкува в първото системно изложение на природните науки **Фвсіка. простымъ языкомъ списана за родъ Славенно-Сербскій. Въ Будимѣ, 1801** от сръбския учен и писател Атанасие Стойкович.

*

Въпреки изобличителния патос и категоричното отричане на суеверията, в чисто концептуален план, в проповедите на Йосиф Брадати не е последователно постигната дистанцията с прямо езическите вярвания. Техните описания са разпръснати в целия текст във вид на съдържателни детайли и ако бъдат сумирани, образуват симетрична, равнопоставена система, съответстваща на отразените елементи на християнския светоглед.

Съпоставяйки поведенческите модели в двете религиозни системи, проповедникът ситуира баенето и врачуването извън християнската представа за грях (...понеже аще кои сотворитъ дръгги грехъ, или блѣдъ, оубійство, согрешиль естъ вгѣ а несе е ѿрекаль ѿ вгѣ кои ходить на самовила и на бродница, ѿрицаетсе ѿ вгѣ и на имѣ вжїе похѣлить 17)¹.

За Йосиф Брадати особена важност има *наличието на авторитетна историческа традиция и институционализирането на религиозната система*. По този критерий книжовникът симетрично противопоставя от една страна решенията от I до VI църковен събор, утвърдили правилата и каноните на църковните празници, а от друга — легендата за баба Друса и баба Петка, поп Торно и поп Мигно. Конкретноисторическата детерминираност на събитията от историята на християнската църква се противопоставя на неопределеността на фолклорния хронотоп; точното посочване на броя на светите отци — 1628 — има съответствие във верификацията чрез гледане на възсък, „поставянето на закон” от „многѡ прости народи жени и мѣжїе” „на една могила” (16—17).

В текстовете на Йосиф Брадати се наблюдава и по-нюансирано представяне на някои *елементи на езическата религиозна система* —

¹ Поради технически затруднения, не могат да бъдат предадени надредните знаци по изданието на Мочулски.

не само според принципа на антитезата, а и чрез други поусложнени похвати. В описанието на празниците християнската представа за седмицата е най-общо очертана като проекция на категорията „време“ (шестъ дны да работитѡ, а седмни дѣнь да се оупразнитѡ ѿ работа 13—14; описват се „господските празници“ — ѿ вечера до вечера и ѿ вечера до вѣтъ 13—14).

Езическите празници са характеризирани и като система в конкретни авторови поучителни фрагменти — в легендата за баба Друса и баба Петка, където дните на седмицата (четвъртъци/десет четвъртъци, петъци, съботи/мартини съботи, вторници) се разграничават от годишния кръг (горещлаци, волчески празници, рѣслискии, Св. Герман). Наред с директното назоваване и противопоставяне (воскресеніѡ дѣнь, стѡѡ неделя непочитатѡ, такожде и господски празници непочитатѡ 14—15), се посочват и случаите на симбиоза на двете календарни системи — езически празници, детерминирани от християнския календар (срв. дванадесетте петъци на баба Друса — преди Благовещение, преди Възкресение, преди Евангелист Марко и т. н.).

Подобно семантично натоварване на ортодоксалните представи с обратен знак чрез включването им като елемент на системата на езическите вярвания, се наблюдава и при *описанието на ритуала*. Християнските особености се споменават бегло във връзка с празниците (вечерна, оутрена, литѣргия 13, 14). Други страни на християнския ритуал се явяват със стеснена семантика — само като санкции срещу суеверията (изповед, покаяние, причастие, заповѣсти ѣ лѣтъ, опело, помен, вѣтъ да прости да имъ наречеѡте 26—27). Езическите ритуални действия са сравнително по-детайлно отразени (неработене в определени дни от седмицата 15; леене на олово 16, 22; баене на вода 16; гадаене на вощък 16, 22; завързване на животни, на зверове и мечки, на деца малечки 17, 22; даване на биле, и вѣрѡне 22; изгонване на бесове 22; лекуване 22; боядисване на синьо платно и черночерен нож 23; отваряне и четене на книги при поп, ходжа или була 49). Във фабулизирана фолклорна форма са споменати народните представи за проявите на магията във всекидневния живот (безплодие, смърт на деца и добитѣк, неблагополучие в работата) (срв. историята за дявола и вещицата, които инсценират магия 34). Оскѣдните сведения за словесната страна на езическото заклинание отразяват семантичната трансформация на християнски атрибути и имена на светци — отваряне и четене на евангелието 22, 49; призоваване на имѡ Хрѣстовѡ, и прѣтѣѡи вѣдѣе, и стѣѡи безъсребръници Козма и Даміана 24.

Личността на духовника и на баячката също са представени неравностойно. Естествени са положителните конотации, отнасящи се до християнския духовник — например изобразяването на светите отци от църковните събори. Но духовникѣт от конкретния исторически момент в „Женския сборник“ най-често има осѣдително поведение, приемайки в лоното на църквата баячките и онези, които търсят

помощ при тях. Книжовникът порицава тези неискъсни духовници, правейки алюзия със Златоустовата алегория за неизкусните лекари (15, 25, 26). Опитът на Йосиф Брадати да съпостави и разграничи собствената си личност от лошите духовници, стигайки до портретни детайли, е ярко потвърждение за силната взаимна обвързаност между християнския и езическия мироглед на епохата: тако творатъ и неискъснїи дѣховници, тако же и мене ѡблечени, ва широкїи раси разчешлани коси и бради, и ва рѣкахъ своихъ палици держать... 26.

Значително по-усложнен е образът на баячката като извършителка на ритуалното действие. В текстовете на Йосиф Брадати се съдържат почти всички техни названия в южнославянските езици: баби 8, самовили 13, бродници 13, магьсници 15, баснарки 20, билгаре 25, багалици 25; включена е и легенда за съдбата на магьосниците след смъртта им (в преизподнята при Велзевул и дяволите); от една страна не липсва директната негативна оценъчност: *вѣзмїи* 11; антихристови *оученїици* и *диаволски слѣги* 22; от друга — те са характеризирани и чрез критериите за християнско поведение, от които се отклоняват (не посят и не се молят; не са страдали за Христос; не са съхранили чистотата си; не са претърпели мъки за правдата, не са пострадали от неправда 22—23).

В „Женския сборник” са проявени завидни реторични умения в боравенето с езика, поради което деструкцията на определени семантични и композиционни ядра на проповедта не следва да се разглежда като проява на невежество или недостатъчна образованост на книжовниците. Тя очевидно е предизвикана от спецификата на концептуалните представи в конкретната епоха — суеверията не са маргинални явления, а система, паралелна на християнския светоглед, чиято агресивност се проявява не само в директна конфронтация, но и чрез симбиоза с християнските стойности, преосмисляйки ги с обратен знак. Тази особеност се отразява върху важни прагматични характеристики на текстовете.

Отношението на проповедника към аудиторията като цяло или към отделни части от нея може да се нюансира чрез нехарактерни за жанра езикови и композиционни похвати. В рамките на утвърдената норма е обръщението към слушателите в мн. ч. (*Бл҃гословенїи хр҃стїане* 7, 20; *православнїи* 11); употребата на глаголите *слушам*, *виждам*, *разумем* във въпросителна, императивна форма или във форми за мин. вр. (*оуслишахте* 20, *слишите* 11, *разѣместели* 12, *видители* 12); дистанцирането на книжовника от аудиторията чрез първолични глаголни форми, когато основното изискване е разбиране (и *дрѣгѡ да скажѣ вамѣ да разѣметѣ* 8; и *дрѣгѡ да скажѣ вамѣ. Слышите да разѣметѣ* 11); акцентирание върху приобщеността към аудиторията в актовете на говорене и узнаване с форми за 1 л. мн. ч. (*да видимѣ* 10, и *дрѣгѡ да рече* 8; *такоже оубо рече* 25; *тако же и прежде рече* 27).

Същевременно в дидактичните и полемичните фрагменти на проповедта се наблюдават случаи на *промени в глаголното лице* в рамките на фраза, изречение или абзац, които очертават изменчивост на отношението проповедник-слушатели с необикновена динамика, достигаща го границата на разпадане на комуникативния акт. Това най-последователно се наблюдава при тълкуването на особено важната за книжовника алегория за неизкусния учител (срв.: ... да не питаеть наредъ когѡ наидеть чловѣка, но да избираеть искѣсна оучителѡ, кон прочиталъ, естѣ со стогова дасе разговоришь. и часто да питаши, право да ти каже, и по истине. 7; ...и дрѣго да скажѣ вамъ, да разѣмеетъ. егда хощеши да питашь ради дѣшевное спасеніе, тыѡ да питате които иматъ свидѣтелствѡ... 8) и в полемиката, насочена към онази част от слушателите, които се поддават на суеверията и баенето (... да скажѣ вамъ и дрѣго пошченіе. Егда познаеши да ти е сотворено магия... 35—36; Где сѣтъ тѣѡ които говоретѣ магия ми е сотворено и не раждамъ... ѡ безѣмне члѡвѣче, ти самъ себе твориши магия. Егда видитѣ врагъ вашъ прелациенъ оумъ... и видитисе како да си наши магия... Егда те познаетъ врагъ... Егда насъ познаетъ да верѣваме магия и кои верѣте на нихъ се даца (= фаца) магия, аще хощете да ви непріидетъ магия, стани мѣстивъ и кротокъ и не издаваи сло за сло... 34—35).

Динамичната изменчивост на признаците *единственост—множественост, включване—изключване* от комуникативния акт променя и композиционния статус на диалога в текста (по принцип всички фолклоризирани интерпретации на религиозни сюжети се отличават с много жив диалог — например проповед N 4 и 5 по Мочулски). Стига се обаче и до разчупване на жанровите ограничители на дадена микроструктура, а също така до установяване на различни отношения, недопустими според нормата на проповедта. В молитва N 4 по Мочулски, в спора между проповедника и повлияния от суеверията слушател, се включва с пряка реч и самата магьосница: и она рече ти, иди тамо, или наидеши нещѡ ... и рече ти магьосница, он сица члѡвекъ или жена сотвориша ти магия 34.

Подобни изменения в прагматичните параметри се наблюдават и при изображението на вещиците. Обръщението в мн. ч. обикновено е лично местоимение; почти задължителна е противопоставената позиция на говорещия чрез употреба на първолична местоименна форма в конструкции от типа: *аз питам, вие да ми кажете; аз казах, кажете и вие*, които моделират диалогична ситуация (да питамъ васъ, да ми кажетѡ 13, *газѣ вамъ сказахъ, кога се поставиха празници, кажитѡ и вы мѣне* 14).

Обръщенията към вещиците по-често са в ед. ч. в съчетание с междуметието *о!*, с местоимения или лексеми с негативна оценъчна семантика, което ги прави най-експресивните звателни форми в текстовете (*ѡ безѣмнаѡ женѡ* 9, *ѡ каганице* 22, *ѡ прелацинаѡ женѡ ѿ днавола* 23, *ѡ окапанаѡ женѡ*, и *неразѣмна ѿ врага прелацинаѡ* 23 и т. н.).

Композиционната стабилност на проповедта се разколебава като в рамките на отношението 1 л. ед. ч. (проповедник) — 2 л. ед. ч. (магьосница) се установява *пряк диалог* (срв.: скажими ѿ безъмнана женѡ... ѡкаанаа женѡ скажими... магесница же рече, аще есть ѿ врага бааниѣ, егда начюу ва тои часъ болнїи исцелееть, ... ѡ окаянаа женѡ, и неразъмна ѿ врага прелашенаа... жена же рече егда бяю кое сло творѡ. и газе има хрѣстовѡ призиваю, и прѣтѣи бдѣе, и стѣи безъсребрѣници Козма и Даминана призиваю 24).

Аналогично включване и изключване от комуникативния акт чрез категорията *лице*, дистанцираност и фамилиарност чрез категорията *число*, се наблюдава при изразяването на авторовото отношение към духовниците (тако творатъ и неискъснїи дѡховници... и егда некои канамъ прїидеть и питатъ ни за некои вещь ѿ закона, а мы не можемъ ѡвѣтъ да мѡ дадемъ... попь дагѡ прїчести таниъ хрѣстовихъ... никакѡ да се мешаша съ съ нихъ; нѡ такѡ ѿ еретицы, далеку да бегаме ѿ нихъ... тога оу цѣква да ги прїимешъ, и даги причестишь таниъ хрѣстовихъ, такѡ подобаетъ намъ дѡховникомъ и поповомъ ... 26—27).

Следователно, своеобразието в отношението между християнския и езическия светоглед влияе деструктивно върху комуникативния модел на проповедта — предизвиква голяма лабилност в категорията *лице*, активизира създаване на диалогични връзки между автор и слушатели от една страна и негативни персонажи от поучителните примери от друга (срв. образа на магьосницата); размива разграничението между автора и „неизкусните духовници”.

*

Въпреки че Физиката на Ат. Стойкович е първото системно изложение на природните науки от позициите на модерното рационалистично мислен епри сърбите, това не е строго научно съчинение. Изложението е изпъстрено с експресивни публицистични фрагменти, изразяващи стремежа на автора да убеди обществото да възприеме по принцип научната картина на света. Това предполага наличието на вътрешна съпротива срещу новите идеи и има връзка с наглед парадоксалното широко присъствие на темата за суеверията в книгата на Ат. Стойкович.

Подобно на проповедите на Йосиф Брадати, сръбският книжовник детайлно описва народните вярвания от епохата — представите за вещиците, които се превръщат в пеперуди, изяждат деца (с поглед), раждат се с червени ризи, санкциите срещу тях; лекуване с баене и врачуване с гасене на въглени, прекръстване на рана с нож, прескачане на плет при треска; лечебна сила на изворите; вярвания във възкръснали мъртвци, привидения и призраци; вселяване на дявол в човек; гледане на ръка; тълкуване на сънища; знамения — сърбеж по ръката, шум в ушите, изприщване на езика, срещане на духовник преди път и т. н.

Повечето езически представи са фабулизирани според нормата на фолклорната проза и битово-разговорната градска реч. Най-често след описанието следва неговото научно обяснение според законите на физиката или медицината със съответната терминология, но и с неизбежната експресивна оценка. Както и при Йосиф Брадати, научните и езическите представи са най-често балансирано отразени като две равностойни системи. Отделни абзаци съдържат по-общи разсъждения за устойчивостта и системната обвързаност на суеверията (II. 302), за елемента на случайно съвпадение между ритуалното действие и добрия изход от болестта (II. 239); за консерватизма на старото поколение (III. 240); мнението на автора „коя су средства како се цѣлый единъ родъ отъ пагубнаго суевѣрїя освободити можетъ” (III. 265–271).

Раздвоеността между вкоренения езически мироглед и съзнателно възприетото модерно научно мислене се проявява в начина на употреба на първолични глаголни и местоименни форми при афирмирането на авторската личност и позиция. От една страна, те се явяват като знак, че книжовникът залага личния си авторитет в опровергаването на различните видове суеверия (срв. за лекуване на рана с баене и прекръстване с нож — Я то вѣруемъ да э нога прошла, но не вѣруемъ да э зато прошла, что су ю обаяли... 242; ... и да дѣволъ у человѣка унити не можетъ, о томъ я такo увѣренъ есмъ како что самъ увѣренъ, да ово перо держимъ, съ коимъ пишемъ 246; Я у цѣлой Германїи нисамъ нигдѣ мужеско или женско, у коей бы дѣволъ бую, ни чуо, ни видѣо 244–245). От друга страна, много често Ат. Стойкович използва първоличните форми, когато иска да докаже достоверността на различните суеверия, тяхната автентичност и жизненост в сръбската среда (срв. за лечебните извори — Мыслити тье кто, да э ово шала! — Не, ово э истина, кою самъ я моима очима у Вогню гледао... 305; Я знамъ, да э единъ стараць у вечеръ съ пушкомъ изъ дома изышао, да убиеть совулягу, коя му э предъ домомъ на древу выкала 249).

Подобна динамика очертават и средствата за изразяване на дистанцираността между автор и читатели, за тяхното включване и изключване от комуникативния акт. Най-честите обръщения насочват към една по-обобщена представа за адресата: Сербли! 266, 262; Братіе моя! 247; сладка Братіе! 266; возлюбленная братіе! 305.

В коментарни призивно-поучителни фрагменти по правило се употребяват местоименни и глаголни форми за 1 л. мн. ч. (Сербли! да не творимо тако. Зла она, коя су съ уреждениемъ свѣта сложена, да терпеливо сносимо, нова обаче да не причинявамо. ... Да употребимо ... Да слѣдуемо ... 264–265). Но в конкретни описания на суеверията в полемичен тон авторът се дистанцира от адресата и подсилва експресивното внушение чрез преминаване към форми за 2 л. ед. ч. (например: Шушти ли что около дома твоего или у соби; лупа

ли что у твоей кухни; видишь ли что двизати се у полю, у шуми и пр.; не мой се страшити и абіе аветь и дїавола и вампіра у глави поити ... 269).

На тази основа превключването в рамките на категорията лице може да обхване и по-малки текстови цялости (например: Нѣкїи, когда косу отсѣкутъ, или сожегутъ или покрывають каменемъ, да не бы птице у гнѣздо свое отнети мogle; ибо то (сказуютъ) *причинява главоболю!* Добро е хранити и главу и косу свою; но что тѣе птица нѣку часть косе твое, коя веть на глави твоей нїе, у гнѣздо свое отнети, зато тебе, вѣруй ми, глава во вѣки заболети нетѣ... 252).

Подобно на проповедите на Йосиф Братати, в съчинението на Ат. Стойкович паралелното съществуване и взаимного проникване на наивната и научната картина на света позволява по-свободната промяна на ролите и функциите в комуникативните схеми, включително и хипертрофия на диалога.

В рамките на нормата е изграждането на диалог между персонажите на дадена конкретна фабулизирана ситуация (Свербими рука. А ты ю почеси. Добыти тью новаца. Зачто? Ибо ме лѣва рука свербить. А что значить десна? Да тью платъати. Я ти желимъ да ти непрестанно лѣва рука свербить. Но что тѣе онай сиромахъ на коего э десну руку сврабъ напао? Овай бы волію, да тебе десна рука свербить ибо бы тогда нѣчто новца отъ тебе добыти могао. 248).

Възможно е и отношението автор-читател да бъде моделирано в диалогична форма, особено при визиране на онази част от читателите, които са в плен на суеверията (например диалога за изприщването на езика 250—251).

Разчупването на микроформите в общата композиционна схема става чрез установяване на друг тип диалогични връзки. Авторът може да се включи в диалогична ситуация, която по-нататък прераства в ироничен коментар (срв. описанието на гасене на въглини: Зѣва ми дѣте. Что му естъ? Уречено э. Дай да му гасимо углѣвлѣ. Намени секо Петра, Павла, Марка, Станка, Янка, Митру, Елу. Ево овай потону. Уми га съ томъ водицомъ и протариму очице. Все ли э готово? — (следващите думи не може да е изрекъл вторият участник в диалога) Еще нїе. Садъ подай добрый ручакъ оной, коя э углѣвлѣ гасила и плати ей художество, да ю друхїй кратъ употребити можешь ... 244).

При представянето на отделните суеверия се създава диалогична връзка между автор и герой от фабулизираната ситуация (както между проповедника и вещицата при Йосиф Братати) — срв. епизода със стареца, вярващ, че писъкът на бухала в нощта предвещава смърт: Мой драгий старче! ты си морао многе псе и многе сове побїяти, и зато себи ни мало помогао не бы ... 249).

Чрез доста последователната фабулизация и диалогизация на описанието на народните вярвания, в съчинението проникват разговорни синтактични модели, лексеми и други изрази, сред които се

открояват устойчивите изрази, съдържащи лексемата *Бог* и други лексеми, свързани с религиозните вярвания. Тяхната семантика, фреквентност и контекст на употреба ярко илюстрират контаминацията между езическите и християнските представи в границите на разговорния узус: Богъ ме брате! сваку ноть нешто по моей кухини лупа, инди э: шта? Покойный овай и овай. Или дїаволь, частный га крестъ потрео. 22–23; Ако се кто разболе сохрани Боже! да се зовне Докторъ или Хирургъ, каковыхъ се хвала Богу! садъ у всякой вароши находити ... 303; Суевърный, когда се разбле, не зове лѣкара, сохрани Богъ! но бабу, коя тье баяти и врачати ... 243; Я се весма добро опоминѣмъ да э овакова бештїя и служащаго священника именемъ звала и Богъ зна! что нїе по церкви выкала, бечила се, кочила 246; Онъ утружденъ посломъ заспитъ обношь крѣпко, а цыгани покупе, гдѣ годъ что найду и безъ съ Богомъ оstay! отиду 262; (за сънищата) Несоюзность ова твори, да мы Богъ зна! како противоположение вещи санямо и съ предмета на другїй различнѣйшїй предметъ скачемо 257; срв. и фразеологизма *зледайши на кога ружним оком* 240.

*

Разгледаните два различни типа текстове — проповед и научно съчинение — притежават ясна концепция и регламентирана езикова стратегия за елиминиране на елементите на народната култура. Но при интерпретирането на темата за суеверията, жанровокомпозиционната оформеност на двете съчинения ерозира под натиска на езиковите модели, свързани с народните представи, които поглъщат елементи на християнското, съответно на научното светоусещане с отрицателен знак.

Разколебаването на стилистичната норма е предизвикано от раздвоената позиция на авторите, в чието съзнание езическата религиозна система съществува паралелно, но и в контаминация с християнските и съответно с модерните научни възгледи на епохата (тази раздвоеност обяснява защо Йосиф Брадати, макар и частично, идентифицира свои портретни черти с образа на неизкусния духовник, а Ат. Стойкович чрез „аз“-формите не само по-убедително осъжда суеверията, но едновременно се стреми към тяхната верификация). Оттук произтича нерешителната дистанцираност между автор и слушател/читател, която не е типична за поучителния текст — чрез лабилната употреба на категориите лице и число на местоимението и на глагола авторът се включва или изключва от общата маса, слушателят/читателят се включва или изключва от акта на комуникация и може да бъде схванат събирателно или единично. Разиграването на подобни комбинации в малки текстови цялости покъсно става недопустимо, но за момента създава предпоставки за разчупване на регламентираните диалогични структури (срв. диалозите между автора и слушателя на проповедта и вещицата у Йосиф Брадати, или на авто-

ра с отделни негативни персонажи от епизоди, описващи различни суеверия у Ат. Стойкович — жената, която гаси въглени; старецът, който вярва в предзнаменованието на бухала).

С размиването на микроструктурите народната говорима стихия навлиза по-свободно в текста. В рамките на смесените славянобългарски и славяносърбски книжовноезиков тип разграничението между „нисък” и „висок” стил не става на фонетично и морфологично ниво. То зависи от особеностите на синтаксиса, интонацията, словоредата, от степента и начините на употреба на книжна и абстрактна лексика, а именно синтактичното и лексикалното ниво най-непосредствено са свързани с моделирането на манталитета на дадена езикова общност.

Баенето и врачуването проявяват най-голяма устойчивост и съхраняват най-разнообразни форми именно в народната култура на сърбите и българите, докато хърватите и особено словенците значително се отдалечават от традицията (Раденкович 1996). Тези процеси влияят върху цялостното духовно развитие на южните славяни. Например, в художествената литература, която се създава в рамките на формиращите се нови книжовни езици през XIX в. при двата народа, се проявява невъзможността религиозната тема да бъде интерпретирана в чист вид.

В езиково отношение внимание заслужават фразеологизмите, отразяващи религиозните представи на южните славяни — тяхното своеобразие се очертава в примерите, установени у Ат. Стойкович, а и отделни съпоставителни изследвания (Димитрова 1977) потвърждават специфичната неканоничност на фиксираните в тях религиозни представи. Фактите в сферата на паралингвистиката също не следва да се пренебрегват.

Известна е силната езическа струя в средновековната южнославянска култура; несъмнена, макар и несистемно проучена е и нейната жизненост в съвременните общества. Но как е станал преходът и приспособяването в граничното време XVIII — началото на XIX в. и каква е ролята на книжовноезиковото развитие в този процес, както В. Ягич пише по подобен повод — *jedno i drugo nije još u nas ni započeto kamo li svišeno*.

БИБЛИОГРАФИЯ

Димитрова 1997: Ст. Димитрова. *Фразеологизми с опорным словом бог в русском и болгарском языках*. — Съпоставително езикознание, XXII, 1997, № 1, стр. 5—10.

Раденкович 1996: Љ. Раденковић. *Народна бајања код јужних Словена*. Београд, 1996.