

ПРЕДАНИЯТА ЗА ИНДЖЕ – МИТ, ИСТОРИЯ, ФОЛКЛОР

Целта на настоящото изследване е да проследи някои от механизмите, по които протичат процесите на митологизация на действителната историческа личност във фолклорната история, и по-специално – въпроса за историзма в преданието и народната песен. Историзмът е разгледан в две направления: 1. Съвпадане или разминаване с действителните събития. 2. Проблемът за времето във фолклора.

Поставям в основата на изследването хайдушкия епос и преданията, свързани с него, не поради романтично пристрастие или поради това, че са по-малко проучвани от науката (в сравнение с юнашкия епос например). Хайдушкият епос като по-късна формация достига в своя сюжетен кръг до Възраждането – една иманентно „нефолклорна“ епоха, в която (за българските земи) процесите не само на фолклоризация, но и на митологизация са неимоверно засилени. „Парадоксът“, че именно в епохата, когато личността се обособява от колектива, литературата – от фолклора, живописата – от иконографията и т. н., съществуват успоредни процеси на фолклоризация и митологизация, се оказва – при по-внимателно вглеждане – не чак толкова парадоксален. И още нещо. Това е епохата, когато се ражда и българската историография от ново време. Затова бурното развитие и първенстващото място на фолклорната история успоредно с нея също може да изглеждат парадоксално. Действителната личност, за която има исторически свидетелства и в самата епоха, се появява като главен персонаж в историческото предание, в историческата песен, чийто сюжет най-често няма нищо общо с действителността.

Като „митологизация“ в настоящото изследване трябва да се разбират не първичният или дори вторичният, третичният и пр. митове, а митичното отношение¹ към действителната историческа личност, ясно изразено и в преданието, и в епоса.

Спирам избора си върху преданията и песните за Индже войвода по няколко причини. 1. Цикълът за Индже е един от най-популярните през Възраждането и до наши дни. 2. Индже е действително съществувала личност. 3. Поразително е несъответствието на фактите в историческите документи и във фолклорната история. 4. Образът на Индже – и във фолклорната история – е противоречив (от участник в кърджалийската анархия до хайдутин и народен закрильник). 5. Интерпретацията на „фактите“ в самата фолклорна история е твърде разнообразна.

Името на Индже се споменава за първи път през 1799 г. в една приписка за кърджалийско нападение над Елена и в едно руско дипломатическо донесение, където вече се свързва с името на Кара Фейзи. В османските документи измежду 150-те разкрити имена на кърджалийски главатари неговото не се споменава, което чувствително разклаща разпространената във фолклора хипотеза, че Индже бил самостоятелен главатар с 500 души конница. Повероятно е той да е служил като наемник при Кара Фейзи. Пак като наемник го представят няколко румънски документа (за периода след 1806 г.), когато е бил на служба при различни влашки князе. Именно във Влашко – точно на 17.VI.1821 г., точно при Скулени на река Прут, в боя, който водят войските на Заверата с турците, Индже умира. „Пада при безпримерен героизъм, който напомня една една от най-светлите страници на гръцката исто-

¹ Според терминологията на Богданов, Б. Мит и литература. С., 1985.

рия“ — пише английският историк Гордън в своята „История на гръцката революция“². Всички варианти за смъртта му през 1813 г. в Урум кьой, Урум ени кьой или Добруджа нямат нищо общо с действителността. Наистина, годината 1813 е „фатална“ за много кърджалийски главатари. Тогава умира хасковският аян Емин ага, силистренският Йълъкоглу, независимият Сирозли Исмаил бей, нишкият аян Гаргалията. Възможно е годината на тази „аянска сеч“ да е останала в народното съзнание и впоследствие в нея да е пренесена и смъртта на Индже.

И така действителният Индже е представен от историческите документи като наемник — при кърджалиите, влашките князе и гръцките хетеристи. Няма свидетелства за някакво „покровителство“ над поробените християни или за участието му в български заговори против Портата като запалването на прочутата Караевренска кула например. „Караевренската катастрофа“ народът представя като странджанско въстание. В действителност тя била конфликт между двама независими турски феодала — местния султан Юмер Дразъ и кърджалийския предводител Али Молла. В нея не са участвували нито българи, нито Индже, нито дори Кара Фейзи.

Оценката за личността на Индже още през Възраждането не е била ласкава. За него са се изказвали в твърде неблагоприятна светлина и Раковски³, и Каравелов⁴, и Славейков⁵. Във фолклорната история обаче нещата изглеждат съвсем различно.

Фолклорната биография на Индже е богата с елементи на митическо отношение. Подобно биографията на всеки културен герой в митологията неговата изобилствува с „чудесни“ подробности: чудесно раждане, магическа неуязвимост, относително безсмъртие.

Чудесното раждане на Индже има както природен, така и социален (поради по-късния етап на етническо съзнание) характер. Природната „чудесност“ е раждането с риза, която — изсушена и свита като муска — героят носи навсякъде със себе си, за да не го „хваща куршум“. Социалната „чудесност“ е царското потекло. В различни варианти на преданието и епоса Индже е наричан „бейзаде“ (царски син), описват го „със звезда на челото, нещо като цар“. В краен случай е поне „заможен син“. Това митично отношение, което Лотман и Успенски (по повод „царските знаци“ върху тялото на Пугачов) наричат „типично митологическо отношение към проблема за името“⁶, няма чисто български характер. В преданията на много народи героят се превръща в легендарен цар, завърнал се от изгнание, за да спаси поданиците си. „Царското“ начало внушава сигурност, задвижен е механизъмът на ритуалната стереотипия, цикличната представа за времето в кръг, за връщането. Макар и не чисто българска, представата за завърналия се легендарен цар има още по-голяма значимост за българския етнос, чиято мечта за свой цар е засилена от дългото му отсъствие.

С природната „риза-ризница“ е свързана както магическата неуязвимост на героя, така и относителното му безсмъртие. Относително, защото ризата може да бъде пробита, но само със специално излят куршум от скъпоценен метал. В много варианти на преданието Индже е убит със сребърен куршум, който чорбаджи Янко (или Кара Кольо) излива сам — с много наричания и магьоснически заклинания.

Сред многобройните варианти за убиването на Индже (от момче свинарче до „сама е пушка пукнала“) най-разпространен е този за чорбаджи Янко от Урум кьой (Гръцко село, дн. Индже войвода, Бургаска област) през 1813 г. Нещо повече — ако не убиването, то раняването на Индже именно в това село, именно на 1 юли (Света Троица) 1813 г. и до ден днешен

² Gordon. History of the Greek Revolution. London, 1932.

³ Табаков, С. История на град Сливен. С., 1911.

⁴ Хитов, П. Някои стари български войводи. С., 1918, с. 68.

⁵ Славейков, П. Р. Исторически разкази от минали времена. Кабадаи. — Периодическо списание, XIV, 1885, 184 — 185.

⁶ Лотман, Ю. Б. Успенский. Миф — имя — культура. Труды по знаковым системам. Тарту, VI, с. 299

шен се пласира като историческа истина. Върху къщата на сем. Тодорови от с. Индже войвода, потомци на въпросния чорбаджи Янко, стои паметна плоча с описание на събитието. Плочата е поставена не от възгорделите се потомци, а от родолюбивите историци от окръжния музей.

Вариантът за Урум кьой е съобщен за първи път от Балчо Нейков⁷. По-късно го повтаря Горо Горов⁸, а моите собствени проучвания в с. Индже войвода през 1982 г. доведоха до същия резултат. В съчинението на Б. Нейков има една доста характерна особеност: веднага след варианта за Урум кьой се появява и вариантът за Урум ени кьой (Ново гръцко село, дн. Българево, Бургаска област) и момчето свинарче (този вариант е залегнал и в разказа на Йовков) — без нито единият от двата да опровергава другия. Приблизително същото ми се случи почти един век след Б. Нейков, когато разпитвах в сегашното Урум кьой за смъртта (или раняването) на Индже. Единият от информаторите (Илия Янков) се оказва правнук на „убиеца“ Янко Тодоров. И той, и останалите информатори настояваха на версията за убийство и я предаваха като абсолютна историческа истина. По-късно ги попитах дали са чували варианта със свинарчето. Отговориха ми: „Това също е верно, но е станало после.“ Оказа се, че не само според Б. Нейков и неговите информатори, но и според наши съвременници от предпоследното десетилетие на ХХ век, един човек може да умре два пъти.

Много от преданията за Индже твърдят, че когато го погребали, земята го изхвърляла три пъти, че оживял и дълго скитал из Странджа (или Сливенския балкан)⁹ с дружината си. Съществуващите независимо един от друг варианти за смъртта му народното съзнание подрежда в някаква последователност, която не е историческа, а циклична, митическа. Смъртта е поднесена като вид временно изпитание, наложено на героя заради нарушаването на някакво табу. В случая нарушението е бастисването на Урум кьой именно на празника Света Троица. В много варианти Индже е предупреждаван, че ще извърши грях — ту от жена си, ту от Кара Кольо¹⁰, ту дори от Кара Фейзи, който няма логическа причина да защита християнските празници (този вариант само потвърждава митическото съдържание на табуто). Прекрчил табуто, Индже е наказан със смърт, но не завинаги, а само временно, което му позволява да умре по друг начин още няколко пъти.

Интересен вариант ни представя Славейков в очерка си „Кабадаи“¹¹. Според него Индже е убит при един мост в Урум кьой около 1810 г., но имало и друг, по-млад Индже (от неговия род), който е убит в гръцкото въстание през 1821 г. Това е специфично митическият мотив за единството смърт — раждане, където (един от вариантите на чудесното раждане) новороденият е завърналият се между живите умрял, който почти винаги е негов роднина¹².

И така дори през Възраждането, първата епоха на „новото време“ (както видяхме, и в „най-ново време“), дори в преданията за хайдутите — едни от последните фолклорни герои, свързани с качествено нов етап на етническо съзнание, когато то се превръща в национално съзнание, се забелязват процеси на митологизация, на митично отношение. Етносът в копнежа си по силна личност, която да го изведе от рамките на историческата обреченост, измисля събития, размества дати, личности и квалификации и вярва в тях. И ако това се отнася за фолклорната история, за историческото предание, определено от съветския учен Азбелев като наука (макар и примитивна), то в много по-голяма степен важи за епоса, който често се смята за по-близък до сферата на изкуството.

Някои автори (макар с много уговорки) квалифицират и епоса като история. При Веселовски¹³ историята е „почва за раждането на епоса“, при Ауербах¹⁴ епосът е „припомня-

⁷ Нейков, Б. Факийско предание. Сбирки от народния живот. С., 1985, с. 83.

⁸ Горов, Г. Индже войвода. С., 1941, с. 69.

⁹ Табаков, С. История на град Сливен. С., 1911.

¹⁰ Българска народна поезия и проза. Т. III. С., 1981, с. 158.

¹¹ Славейков, П. Р. Цит. съч.

¹² Мелетинский, Е. Поэтика мифа. М., 1976; Пропп, В. Я. Исторические корни волшебной сказки. М., 1986; Dumézil, G. Mythe et épopée. Paris, 1968.

¹³ Веселовский, А. Собрание сочинений. Т. 16, 1938, с. 52.

¹⁴ Ауербах, Э. Мимесис. М., 1976, с. 135.

не на реални исторически събития“, при Проп¹⁵ – „отношение към историческите събития“. От друга страна, там, където се разглежда връзката епос – мит, обикновено се смята, че епосът „претворява“ мита. Среща се и тезата (макар много по-рядко), че той може да бъде митично отношение към историята. Може би най-точен е Мелетински, когато твърди, че „истинските исторически събития се намесват в прокрустовото ложе на готовата митологическа структура“¹⁶. И на друго място: „Елементите на идеализация на героическата старина са се засилвали в обстановка на упадък на древните държавни центрове или на чуждоземни нашествия. Квазиисторическият фон придава нов смисъл на старите сюжети – например борбата с чудовища, чиито образи сега се сливат с представата за чуждоплеменна, чуждоверска, враждебна етническа среда.“¹⁷

Интересно е да се проследи как епическото съзнание „датира“ събитията. В това отношение е показателен цикълът за споменатата вече „Караевренска катастрофа“. Според Б. Нейков запалването на Караевренската кула е станало на 7 август (месеца̀т приблизително съвпада с историческите сведения за нападението на Али Молла) 1810 г. Годината (в действителност 1803)¹⁸ е определена въз основа на няколко песни. В една от тях се казва, че нападението е станало четири дни след Илинден, в друга – че се е случило в неделя. Неделята, празникът изобщо, е много характерен ден за фолклорните събития. Като съпоставя двете песни, Б. Нейков фиксира годината 1810, защото точно през 1810 г. Илинден (2 август) се случил в сряда, т.е. четири дни преди неделята. Тя се определя приблизително и чрез една трета песен, в която Дразът пише писмо до султан Махмуд за помощ. Предполага се, че става дума за Махмуд II, чието царуване трае от 1808 до 1839 г. (действителната година на „Караевренската катастрофа“ – 1803 – не се включва в този период). Що се отнася до цифрата на загиналите, в същата песен за Илинден тя се определя като 600, което вече съвпада с историческата истина. И така, някои от епическите събития съвпадат с историческите. Не съвпада обаче персонажът. И това не е случайно. Епическото съзнание включва Индже в събитието не защото е „забравило“, че неговият извършител е Али Молла. Нужен му е Индже, защото е българин. В предварителния митично-еписки модел за героя Али Молла не може да се включи, в него има място единствено за Индже.

Подобен е случаят и с Добруджанския цикъл, който локализира смъртта на Индже в Добруджа. Исторически сведения за някакво негово пребиваване там липсват, но фолклорната история не само описва подвизите му в тази богата и равна земя, но определя и мястото на смъртта му в нея. След поредното му убиване цяла Добруджа се „разбегала и размирила“¹⁹. Песента може да се приеме и за вариант на „Заплакала е гората“, но с подчертана локална специфика. В действителност по онова време пълновластен господар в Добруджа бил силистренският аянин Йълъкоглу, станал жертва на споменатата вече „аянска сеч“ през „фаталната“ 1813 г. Тук се срещаме със същия механизъм на заместване на персонажите, както беше и в случая с „Караевренската катастрофа“.

Единствената песен за Индже, която с много уговорки може да се приеме за историческа, засяга участието му във въстанието на Заверата²⁰. В нея пашата пита султана за размирните българи Индже и Кольо, които посегнали на земите му. Този „историзъм“ също е твърде относителен, защото въпреки участието и на българи в него въстанието на Заверата си е чисто гръцко и някои от българите (за Индже е сигурно) участвуват в него като наемници без каквато и да било политическа програма. В песента обаче те са описани като съзнателни революционери.

Дори когато отразява действителни исторически събития, епосът им придава съдържание, което „устройва“ етническото цяло в конкретния политически момент. Етносът има нужда от герой, спасител и не се колебае да си го измисли. Той може и да използва действителна историческа личност и чрез митично отношение да я включи в епическия модел. Епосът има отношение към историята единствено в смисъла на историческа необходимост и, по-

¹⁵ П р о п п, В. Я. Фольклор и действительность. М., 1980, с. 120.

¹⁶ М е л е т и н с к и й, Е. Поэтика мифа, с. 177.

¹⁷ М е л е т и н с к и й, Е. Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, 79 – 80

¹⁸ М у т а ф ч и е в а, В. Кърджалийско време. С., 1977.

¹⁹ Г о р о в, Г. Цит. съч., с. 80.

²⁰ П а к т а м.

нато така, става ясно защо процесите на митологизация се засилват в моменти на политически упадък, чуждестранни нашествия и т. н. Историческият момент може да определи митическия модел или степента на митологизиране, но не да създаде или заличи митическото отношение, заложено иманентно в човешката психика.

Дотук разгледах проблема за историческото време извън епоса, т. е. взаимоотношенията между действителните и епическите събития. Ще се опитам да засегна накратко и проблема за вътрешното епическо време, което Лихачов нарича „идеална старина, нямаща непосредствен преход към новото време, история, заемаща „островно“ положение“²¹. Епическото събитие винаги се случва в някакво идеално „някога“, което може да съвпада и със „сега“. Много е вероятно някои от песните да са се създавали още приживе на Индже, но те винаги са отместени в едно „някога“, за да се спази задължителната „епическа дистанция“²². Разбира се, „някога“ и „сега“ не са в опозиция, те могат да бъдат взаимозаменяеми. Тази взаимозаменяемост, по-точно успоредност на „някога“ и „сега“ личи и от бързата смяна на глаголните времена в песните. Най-често те са в минало преизказно наклонение (нещо, което е „било“) и сегашно време (нещо, което „е“).

Доколкото епическото съзнание изобщо има представа за времето, то тя е твърде обвързана с митизма, със сакралните числа – 3, 7, 9 и т. н. Седмичата например се среща в митическите и религиозните вярвания на много народи, в това число в ханаанската митология и християнската религия. Още в плочките от Угарит боговете на плодородието са седем, циклите на изобилието са седем, в Библията Бог за седем дни е сътворил света и т. н.²³ Тези представи се пренасят и във фолклора, където дружината на Индже винаги брои 70 или 77 юнака. Числото седем има предпазна функция. Дружина от 70 или 77 юнака ще бъде неуязвима.

Що се отнася до задължителната „епическа дистанция“, тя най-често се отбелязва като „300 години“. „300 години“ не означава реално време, а знак за необходимото „достатъчно отдалечаване“. „Преди 300 години“ се превежда във фолклорното съзнание като „някога“, времето „отпреди 300 години“ не е историческо време, то е „островното“ време на Лихачов.

Вътрешното епическо време е свързано с циклизма, с „времето в кръг“, което характеризира и митическото време. Основна мярка на това всъщност „извънвреме“ е цикълът, безкрайно повтарящ се и запазващ ритуалния автоматизъм и в по-късни епохи, когато житейската емпирия изглежда на пръв поглед изпразнена от митическо съдържание. Този механизъм на стереотипията, един от най-важните механизми във фолклорното съзнание, изразява митическо отношение от най-чиста проба. Макар за разлика от първичния мит да разчленява „някога“ и „сега“, епосът не удвоява действителността (както е при изкуството), а я „продължава“²⁴. Това „продължаване“, доколкото не става дума за две различни действителности, също има митичен характер. „В известен смисъл разбирането на митологията – пишат Лотман и Успенски – е равносилно на припомнянето.“²⁵

Епическото съзнание разполага житието на културния герой в едно „извънвреме“, но винаги в пространството на реалната действителност. В този смисъл то е нехудожествено, защото задължителното, съзнателното „удвояване“ на действителността в изкуството не му е познато. Епическият факт е винаги реален факт. „Дори при пълна дезактуализация на фолклора като естетическо съзнание – казва Боян Ничев – днес неговите създатели продължават да считат за задължително изискване на фолклорната конвенция едно отношение към пресъздадената от тях действителност като към описание на нещо, което непременно е било.“²⁶ По принцип правилно, това обяснение на споменатите по-горе явления ми се струва недоста-

²¹ Лихачев, Д. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971, с. 258.

²² Ничев, Б. От фолклор към литература. С., 1976, с. 120.

²³ Сб. Мифологии древнего мира. М., 1977.

²⁴ Ничев, Б. Цит. съч., 154 – 155.

²⁵ Лотман, Ю., Б. Успенский. Цит. съч., с. 293.

²⁶ Ничев, Б. Цит. съч., с. 35.

тъчно. Едва ли може да става дума за „фолклорна конвенция“, ако „дезактуализацията на фолклора“ е наистина налице. Не е ли „фолклорната конвенция“ израз на споменатия вече стереотипен ритуален автоматизъм, присъщ с повтарянето на циклите, с „времето в кръг“ не само за фолклорното, но и за митическото съзнание? И този автоматизъм на „включване“ в епическото и митическото време не е ли доказателство за успоредно съществуване на трите типа съзнание – митическо, фолклорно и логическо, във всеки момент от историческото развитие (и до наши дни)? И ако „дезактуализацията“ на фолклорните мотиви е налице в един или друг от тези моменти, не е ли прибързано да се говори за „дезактуализация“ на типа съзнание? Тенденцията „от мит към логос“ (така нар. „еволюционистка“ теория) е само едната страна на въпроса. Не бива да се пренебрегва обаче и другата му страна – успоредно съществуване на „мита и логоса“ (чрез своеобразното „посредничество“ на фолклора като тип съзнание) във всички етапи на историческото развитие. Доколкото митичното отношение е в пряка връзка със социалното функциониране на обекта, доколкото „ползуването определя едно нещо да бъде или да не бъде мит“²⁷, то няма как да се „дезактуализира“.

В книгата си „Митология на нашето време“, като в началото отрича митовете в едно общество, където господствуват науката и познанието, френският учен Алфред Сови остроумно завършва: „Нека защитниците на мита бъдат спокойни. Вместо да прекратят техните завоевания, засилените завоевания на познанието ще им отворят нови полета и нови хоризонти.“²⁸

Евгения Иванова

КУЛТУРНЫЙ ГЕРОЙ – МИФ, ИСТОРИЯ, ФОЛКЛОР

(Резюме)

В статье рассматриваются некоторые механизмы, которым подчиняются процессы мифологизации действительной исторической личности в фольклорной истории. Проблема мифологизации в преданиях и народных песнях (использован цикл песен и преданий об Индже-воеводе) рассматривается в двух аспектах: во-первых, с точки зрения совпадения и расхождения с действительными событиями, а во-вторых – как отражение проблемы времени в фольклорных произведениях.

На базе документальных источников автор рассматривает параллельно истинные исторические события и их фольклорную трактовку. Основной вывод, к которому приводит его подобное сопоставление, сводится к следующему: мифическое отношение (вторичный, третичный и т. д. миф), имманентно присутствующее в человеческом сознании независимо от этапа исторического развития, особенно усиливается в моменты политического упадка. Историческая личность оказывается в рамках готовых мифологических структур и начинает действовать по законам мифического отношения. Персонаж, культурный герой имеет отношение к истории единственно в смысле исторической необходимости – в народном сознании он мифологизируется согласно потребностям и направленности конкретного исторического момента.

Проблема времени в фольклоре рассматривается с трех точек зрения: 1. Равнозначность мифическому „тогда“ и „сейчас“. 2. Обязательное соблюдение мифической структуры. 3. Взаимосвязь между циклизмом (круги времени) и сакральными числами.

²⁷ Богданов, Б. Цит. съч., с. 255.

²⁸ Sa u v y, A. Mythologie de notre temps. Paris, 1966, p. 235.

В заключение актуализуется тезис о параллельном существовании трех типов сознания — мифического, фольклорного и логического — на каждом этапе исторического развития. Роль посредника между ними играет фольклорная конвенция.

Evgenia Ivanova

THE LEGENDS ABOUT INDŽE — MYTH, HISTORY, FOLKLORE

(S u m m a r y)

The paper traces some of the mechanisms underlying the processes of mythologization of the actual historical personality in folkloric history. The problem of the historicism in legends and folk songs (on the evidence of the folk song cycle about Indže Voyvoda) is considered from two aspects: (1) Coincidence or discrepancy with actual events; (2) The problem of time in folklore.

The paper presents a parallel rendering of actual historical events (on the basis of documentary source material) and their variants in folklore. The main conclusion ensuing from this comparison is: mythical relation (secondary, tertiary, etc. myth), immanently present in the human consciousness, irrespective of the stage of historical development, is particularly intensified during periods of political decline. The historical personality permeates into the ready mythological structures and starts acting following the laws of mythical relations. The character — the culture hero — is related to history only in the sense of a historical necessity: the popular consciousness mythologizes it in accordance with the needs and the orientation of the concrete historical moment.

The problem of time in folklore is examined from three points of view: (1) Equivalence of "once upon a time" and "now"; (2) Mandatory adherence to the epic distance; (3) Interdependence of the cyclicity (time in a circle) and the sacral numbers.

Finally, the idea of the parallel existence of three types of consciousness — mythical, folkloric and logical — at every stage of the historical development, is pointed out. Folkloric convention plays the mediating role among them.