

ДЕЙСТВИТЕЛНАТА ИСТОРИЧЕСКА ЛИЧНОСТ В ПРЕДАНИЕТО И ЕПОСА — ПРОЦЕСИ НА МИТОЛОГИЗАЦИЯ

ЕВГЕНИЯ ИВАНОВА

Рецензент и редактор: *ст.ас.к.ф.н. Румен Даскалов*

Евгения Иванова. ПОДЛИННАЯ ИСТОРИЧЕСКАЯ ЛИЧНОСТЬ В ПРЕДАНИИ И ЭПОСЕ — ПРОЦЕССЫ МИФОЛОГИЗАЦИИ

Предмет данного исследования — гайдуцкие предания и гайдуцкий эпос периода национального возрождения Болгарии. Цель же его — доказать наличие „вторичного“, „третичного“ и т.д. мифа в преданиях и песнях, созданных на реальной исторической основе. В работе прослеживаются этапы, через которые историческое событие проходит в фольклорном сознании. Это фольклоризация, христианизация, мифологизация. Материал, обосновывающий определение различных этапов, излагается путем расчленения основных фольклорных противопоставлений: свое/чужое, реальное/сакральное, добро/зло. Исследуются также проблемы фольклорного пространства и фольклорного времени в связи с процессами демифологизации и повторной мифологизации.

Основным материалом для обоснования послужили предания и эпические циклы об Индже-воеводе. Сопоставление документальных источников и фольклорного материала (предания, песни, современные записи) приводят к выводу о наличии значительного мифологического пласта как в сознании человека периода национального возрождения, так и нашего современника.

Evgenia Ivanova. THE ACTUAL HISTORICAL PERSONALITY IN LEGENDS AND IN EPIC WORKS — PROCESSES OF MYTHOLOGIZATION

An analysis is made in the paper of *haydouk* legends and *haydouk* epic songs from the period of the Bulgarian National Revival, with the aim of demonstrating

the "secondary", "tertiary", etc. myth in the legends and songs created on the basis of historical facts. The stages through which the historical event passes in the folkloric consciousness, namely folklorization, Christianization and mythologization, are traced. The evidence for determining the different stages is adduced by differentiating the principal folkloric oppositions: own/alien, real/sacral, good/evil. The problems of folkloric space and folkloric time are also examined in relation to the processes of demythologization and remythologization.

The main evidence consists of the legends and epic cycles about Indzhe voyvoda. A comparison between the documentary sources and the folkloric material (legends, songs, modern recordings) leads to the conclusion about the existence of a strong mythical layer in the consciousness of man both from the national Revival period and in our times.

„Всичко било наситено със саги, романи и романи. Стихове се пеели в дворовете на кралете, в манастирите, по пазарищата и дори в църквите, представляли се алегорични рицарски игри, мистерии и моралистични пиеси. Правели ги самите монаси и те допадали на ушите на народа. Тъй като тогава имало много малко книги, тъй като подобни разкази били най-добрата отрада за душата, и то прекрасна, чудотворна, донесена отдалече отрада, всички стояли, зянали слисани и слушали. Разказвачи, жонгльори, шутове, комици, смешници, пантомимици, певци на романи, трубадури и както и да се наричали в различните времена, в различните начинания и места, тогава били Омировци, пеели gesta и приказки в стихове и били гласовете на времето.“

Й.Г. Херлер¹

1.

Докато за западноевропейския XIX в. (а и за някои страни от славянската общност) тази поетична картина е отдавнашен спомен, в българските земи тя тепърва ще създава и попълва своя цялостен облик. Специфично историческите условия, в които — от една страна — се забелязват стари епически натрупвания, а, от друга — влияние на културата на „новото време“, за този „възрожденски парадокс“ са многократно изследвани, водени са дълги спорове дали нашата възрожденска култура е с ускорено или със забавено развитие, дали е култура на адаптацията или някакъв специфично български (или южнославянски) културен феномен. Тук няма да вземам отношение към тези спорове. Ще припомня само — тъй като това засяга отблизо темата на настоящото изследване — въведеното от Б. Ничев понятие „епическа носталгия“², с което той отбелязва някои процеси във фолклора на южните славяни от XIX в. Епическата носталгия, според Б. Ничев и други, използващи понятието изследователи³, означава стремеж към епическа цялост, към създаване на национална епопея — в един исторически момент, когато други нации, осъществили по-рано и в други условия своето консолидиране, отдавна са напуснали епическия терен. Все пак епическата носталгия — поради новото историческо време, дори за българските земи — не може да се прояви като

креативна сила (тук няма да се занимавам с мистификацията „Веда словена“ — феномен, изразяващ същата тенденция, но с нефолклорни средства), тя съществува по-скоро като настроение, създало няколко епически цикъла, един от които ще разгледам по-нататък.

Поставям в основата на своето изследване хайдушкия епос и преданията, свързани с него, не поради романтично пристрастие или поради това, че са по-малко изследвани от науката за фолклора (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, живописната — от иконографията и т.н., съществуват успоредни процеси на фолклоризация и митологизация, ми се струва твърде интересен за изследване. И още нещо — това е епохата, в която се ражда и българската историография от ново време. Затова бурното развитие и първенствуващото място на фолклорната история — успоредно с нея — също изглежда 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. В случая не е толкова важен фактът, че нравствената оценка за личността или нейните постъпки може да бъде с обратен знак в историографията и във фолклорната история. Изследванията на епоса в световен мащаб (у нас — изследванията на юнашкия епос) са доказали отдавна, че това е твърде често явление. По-важното е друго — не само оценката, но и *фактите* в историографията и във фолклорната история се разминават диаметрално — в една епоха, от която се очакват повече научни, отколкото фолклорни наблюдения⁴.

Проблемът за двата типа мислене — митическо и логическо (като „междинен“ тип би могло да се включи фолклорното мислене) — и техните взаимоотношения в различните етапи от общественото развитие дълго време беше централен в изследванията на антрополози, етнолози, фолклористи, социолози и т.н. Тук ще направя съвсем кратък преглед на основните теории по този въпрос. Най-яръкият представител на т.нар. „еволюционистично направление“ в антропологията е Л. Леви-Брюл⁵. Той застъпва „генетичната теория за видовете мислене — на всеки етап от историческото развитие на обществото се „ражда“ определен вид мислене, което впоследствие бива изместено от следващия, по-„модерен“ вид. Така — „примитивът“ има митическо, а съвременният човек например логическо мислене⁶. С еволюционистичното направление са свързани и теориите на някои фолклористи за „историзацията“ на фолклора по вертикалата. В този дух са разсъжденията на Л. Емелянов по повод руската историческа песен: „... в народното художествено съзнание започна този необратим процес, който пороци възможност за естетическа оценка на конкретните исторически явления. Можем както си искаме да съдим за жанровото изразяване на тези оценки, можем да предполагаме всякаква зависимост от старите епически традиции, но самото съществуване на тези

оценки не можем да оспорваме, защото — веднъж познало възможността за конкретно историческо отношение към действителността — народното съзнание става в този смисъл несвободно. Защото все по-засилващата се зависимост на съзнанието от историческите условия, все по-голямото му запълване с конкретно историческо съдържание е процес обективен и закономерен⁷.

Към „обратното“, нееволуционистично направление в развитието на мисленето се придържат много учени⁸, но най-завършен вид то получава в теорията на Леви-Строс за „дивото мислене“. „Съществуват два начина на логическо мислене — пише той в прочутата си книга със същото заглавие — те очевидно не функционират през два неравностойни стадия от развоя на човешкото мислене, а на две стратегически нива — нивата, на които природата се оставя да бъде атакувана от научното познание. Единият начин съвпада с нивото на наблюдението и въображението, другият е по-отдалечен от него. И така — крайните зависимости — предмет на всяка наука — първобитна или модерна — се усвояват по два различни пътя: единия — близък до интуицията и сетивността, другия — отдалечен от нея.“ Като отрича категорично тезата за прелогичността на първобитното мислене, Леви-Строс твърди, че първичното, „дивото“ мислене е също толкова логическо, колкото и съвременното, че то, „по своята природа, е трябвало да се ограничи до открития, различни от тези, които се падат на математическите и природните науки, но не е било нито по-малко логическо, нито изводите му — по-малко правдиви“⁹. Дотолкова, доколкото двата типа мислене се стремят да опознаят и „подреждат“ хаоса, да дадат име на всяко нещо, те са логични. Съвременният човек и дивакът ги притежават в еднаква степен, единствено начинът им на изразяване е различен. Подобно е схващането и на учените Лотман и Успенски в изследванията на знаковите системи: „Митологическото мислене от *наша* (к.м. — Е.И.) гледна точка, може да се разглежда като парадоксално, но в никакъв случай — като примитивно, дотолкова, доколкото то успешно се справя със сложни класификационни задачи. Като съпоставим неговия механизъм с присъщия на нас логически апарат, можем да установим известен паралелизъм на функциите.“¹⁰

Очертаните две тенденции само привидно си противоречат. Тенденцията „от мит към логос“ по вертикалата не е несъвместима със съществуването на мита и логоса едновременно във всеки етап от развитието на обществото. И ако — както твърдят цитираните изследователи — логическото мислене е присъщо на „примитива“ (изразено по специфичен за него начин), то и митическото мислене не е чуждо на модерния човек, въпреки всички научни открития или постижения на цивилизацията. Или поради тях. Диалектиката на познанието разширява кръга на непознатото, което захранва митическото мислене. Изразено като суеверие (възможност, най-близка до примитива), като ритуален автоматизъм, като вторично, третично и пр. митотворчество, или просто като митично *отношение*, то продължава да съществува в съзнанието на човека от „новото време“, чийто първи етап е Възраждането.

Проблемът за „вторично“, „третично“, „четвъртично“ и пр. митотворчество, за митология „от втори ред“ чак до наши дни е изследван многократно

от световната наука¹¹. Тук само накратко ще припомня механизмите, по които се раждат и функционират „вторичните“ митове в две „постмитични“ обществени формации, предшествуващи Възраждането — древногръцкия полис и западноевропейското средновековие. В своето изследване за връзката между древногръцката литература и мита Б. Богданов определя „вторичното“ митотворчество така: „Под мит няма да разбираме самите традиционни митологични фабули, а преди всичко особения митически начин за отношение към настоящата действителност, който, от една страна, митизира вторично старите митологични мотиви, но, от друга страна, превръща в мит иначе привидно несвързани с митологията фабули, сюжети и литературни форми. Както ще определим по-нататък, това е действащият в основата на старогръцката литература *вторичен мит* (к.м. — Е.И.). Той само косвено е рожба на първобитната гръцка митология, иначе е пряко чедо на елинската културна действителност.“¹² А в своята книга за средновековната народна култура А. Гуревич отбелязва, че дори в епохата на всепризнатия „разцвет“ на християнската религия много от нейните средства — месата, молитвата и т.н. — са били възприемани по принципа на несъзнателния автоматизъм митически. „Възможно е било да се унищожат или да се дискредитират старите богове, но не традиционните привички на съзнанието, закрепени от рутинния начин на живот на малоподвижното аграрно общество, и не целият поведенчески комплекс, свързан с техниката на въздействие върху света посредством магията. Това съзнание остава непроменено или почти непроменено в продължение на много столетия, *то като че ли е неподвластно на историята* (к.м. — Е.И.), отново и отново възпроизвеждайки своята изначална структура.“¹³

В епохата на Възраждането — преходът към „новото време“ — започва като че ли разграждане на традиционните митически и фолклорни структури. Поне на пръв поглед и поне — за класическия европейски Ренесанс. Как се поставя този въпрос в условията на Българското „закъсняло ускорено“¹⁴ възраждане, ще видим по-нататък.

От всички термини, отбелязващи споменатата митология „от втори ред“, която функционира в Българското възраждане и характеризира историческото предание и хайдушкия епос, ще избира термина „митично отношение“, който, според мене, най-точно определя явлението. Защото в случая не става дума за мит — бил той „вторичен“ или „третичен“ — а именно за *отношение*, присъщо на и продиктувано от *митическото* мислене. Но — преди да пристъпя към изясняване процесите на митологизация чрез митическо отношение в преданието и епоса от епохата на Възраждането — би трябвало да изясня какво ще разбирам като митическа структура.

2.

Във вече цитираното изследване на Лотман и Успенски митът е структуриран по дадения по-долу начин:

„Светът, от гледна точка на митологическото съзнание, би трябвало да изглежда съставен от обекти:

1) еднорангови (понятието за логическа йерархия по принцип се намира извън съзнание от такъв тип);

2) неразчленими на признаци (всяко нещо се разглежда като интегрално цяло);

3) еднократни (представата за многократност на нещата подразбира включването им в някакви общи множества, т.е. наличие на ниво на метаописание).

Митологическият свят е еднорангов по парадоксален начин, в смисъла на логическата йерархия, но затова е йерархичен във висша степен в семантически-ценностен план; неразчленим на признаци, но затова в извънмерна степен разчленим на части (съставни предметни късове); и накрая, еднократността на предметите не пречи на митологическото съзнание да разглежда — по странен за нас начин — съвършено различни, от гледна точка на немитологическото мислене, предмети *като един* (к.м. — Е.И.).¹⁵

Като използвам структурата на Лотман и Успенски за начална, ще се опитам да разгледам мита от няколко гледни точки (по-нататък от същите гледни точки ще бъде разгледан и епосът): 1) от гледна точка на опозицията свое/чуждо; 2) от гледна точка на опозицията сакрално/профанно; 3) от гледна точка на опозицията добро/зло; 4) от гледна точка на психологизма; 5) от гледна точка на историзма¹⁶.

Както беше посочено и в структурата на Лотман и Успенски, митът е неразчленим. За митическото съзнание „аз“ и „не-аз“, „тук“ и „там“, изобщо „свое“ и „чуждо“ (в съвременния смисъл) са едно и също. Опозицията — ако изобщо съществува — засяга само „човека от племето“ и „другия“ — външния, човека от другото племе, евентуалния враг, т.е. съществува (и то в смисъл, доста парадоксален за модерното съзнание) на прагматично ниво. И в същото време човек и природа са едно и също, човек и тотем са едно и също. Това единство човек—тотем ни отвежда до другата, също непозната за митичното съзнание, опозиция сакрално/профанно. Тя не бива да се смесва със свое/чуждо. Неразчленимостта човек/тотем (много племена имат една дума за двете понятия¹⁷), земя—небе, се запазва дори на прехода от митическо към религиозно съзнание. Дори тогава сакралното може да бъде представено едновременно като свое и като чуждо, профанното — също. Примитивът не „вярва“ в свръхестествената сила, той се идентифицира с нея. Много от изследователите на превърнатата дори в „мода“ в началото на века „мана“ на племената от Меланезия и Полинезия наблягат върху многозначността на това понятие. Така „мана“ означава едновременно: самото мислене, обичане, желане, както и обекта на мисълта, любовта, желанието; успех и щастие; свръхестествената сила, която води към успех и щастие и която се обича и желае; социален престиж в границите на племето, даващ възможност за „взаимодействие“ със свръхестествената сила (шамана)¹⁸. Включването в опозицията сакрално/профанно започва със страха. Като цитира думите на шамана Оа: „Ние не вярваме, ние се страхуваме“, Леви-Брюл изтъква, че градусът на този страх трасира демаркационната линия между естествено и свръхес-

тествено — линия, все още твърде подвижна за примитивното съзнание¹⁹. Страхът от „нещо извън мене“ разрушава тъждеството между „нещото“ и „мене“, създава опозицията сакрално/профанно, превръща митическото съзнание в религиозно. Всяка митология — в степента, в която разграничава сакрално и профанно, идеално и реално, естествено и свръхестествено и т.н. — вече функционира като религия. Разрушеното единство човек — тотем (по вертикалата и по хоризонталата), разчленяването на „аз“ и „бог“, на „свят тук“ и „свят отвъд“ са операции от религиозен, а не от митически характер. Разбира се, процесите са не само трудно уловими, но и обратими — боговете много често се държат „човешки“, разхождат се по земята, могат дори да умрат и да се родят отново. Единството смърт — раждане (както ще видим по-нататък и при фолклора) е явление от митичен порядък. Религията започва там, където се нарушава единството. Това ще проличи и от анализа на следващата опозиция добро/зло²⁰.

За митическото съзнание понятията „добро“ и „зло“ нямат онази нравствена натовареност, която им придава съвременността. Нравствената натовареност, *разделянето* по етически принцип квалифицира религиозното съзнание. „Както показва анализът на древното значение на „дике“ и „хибрис“²¹, правда и кривда (добро и зло) — пише Фрайденберг — тези тотемистични метафори са означавали стихии на огъня, водата, дървото, имали са формата на животни, представяли са ги като борещи се, унищожаващи се едно друго, оживяващи. Космогоническата и есхатологическа образност има двойна потенция: физическа и етическа... и етиката е била някога до-етика или не-етика и тогава, когато още не е била етика, е получавала своя бъдещ характер... Тези митологически образи, съвършено лишени от понятие за морал или психологизъм, паралелно се отлагат и в ритмиката, където създават връзка на печалното с бавното, на веселото с бързото. Но в етиката тези образи имат друго значение... За разлика от предишните си форми, религиозното съзнание възниква само там, където вече има някаква степен на абстракция. Това не е повече от простото противопоставяне на две елементарни качества. Но вече и то ражда категориите положително и отрицателно. Сега „да“ и „не“ са качествено напълнени; те вече не изразяват само статуса на темата, но съдържат в себе си и квалификация на явленията.“²² Митическото съзнание не познава оценката, нравствения критерий, то приема нещата като едновременно добри и лоши, като единни. Оттук може да се изведе и неговата следваща характеристика — антипсихологизмът.

Неразчлененото митическо съзнание, в което липсва нормативен критерий, не борава и с категорията психологизъм. „Митът е антипсихологичен и ни най-малко не се занимава със съдбата на отделните индивиди — пише Мелетински. — И това е напълно естествено за общество психологически и социално еднородно, в което, както в действителния живот, така и в съзнанието на хората, родовото начало решително преобладава над индивидуалното и затова колективът с относителна лекота обуздава всяка лична съпротива.“²³ Митическото съзнание е над-личностно, извън-личностно и поради това — антипсихологично.

На неразчленимото митическо съзнание е чужд и историзмът. Ще цитирам и по този повод разсъжденията на Мелетински, защото те най-пълно изчерпват проблема: „Митологическото мислене е принципно неисторично, игнорира историческата хетерогенност, всички многократни изменения на профанието емпирическо време свежда до еднократния акт на сътворението, извършен в трансцендентно сакрално митическо време.“²⁴ Митическото време е по-скоро „извънвремие“, време в кръг — в противоположност на християнското време, което представлява необратим процес с начало и край. Основна негова единица е цикълът — безкрайно повтарящ се и захранващ ритуалния автоматизъм и в по-късни епохи, когато житейската емпирия изглежда (на пръв поглед) изпразнена от митическо съдържание. „Циклическото възприемане на времето е свързано с особеното разбиране на такива времеви аспекти като минало, настояще и бъдеще: те не образуват строга необратима последователност, но по-скоро са разположени едно до друго в единно митологическо пространство. Миналото се повтаря, а бъдещето може да се предрича, да се вижда предварително, преди да е настъпило. Някъде то вече съществува по някакъв начин и затова може да се овладее с помощта на магически средства... Християнското разбиране на времето е исторично по своята същност. Времето е възникнало, има насоченост и, когато пълнотата му се изпълни, то ще премине към завършване. Светът се изменя с течение на времето. Такова разбиране за времето изключва циклизма и възможността за връщане към миналото.“²⁵

По-нататък ще видим как стои въпросът с историческото време във фолклора, роден в християнската епоха, по какъв начин „истинските исторически събития се побират в прокрустовото ложе на готовата митологическа структура“²⁶, в каква степен фолклорът (в частност — преданието и епоса) митологизира действителността и в каква я отразява буквално. Но преди това се налага да проследим „истинските исторически събития“ — така, както са дадени в документалните източници.

3.

Действителното съществуване на Индже войвода е факт, доказан от документите. Името му се споменава във връзка с кърджалийската анархия (през 1799 г.), когато е действувал заедно с един от прочутите кърджалийски главатари Кара Фейзи, и след 1806 г. — в документи от Румъния — като наемник във войските на различни местни князе. Всички останали „исторически факти“, съобщени ни от фолклорната история — хайдутуването преди да се свърже с кърджалиите в Сливенския балкан, „прераждането“ му и превръщането му в закрилник на християните, битката при Караеврен и победата над местния султан Юмер Дразу, смъртта му в Урум кьой и т.н. — не се потвърждават (а някои категорично се отричат) от документалните данни.

Единственото свидетелство за родното място на Индже ни е съобщено от П.Р. Славейков²⁷, който твърди, че в една черковна книга от Кърк-Килисе

(дн. Лозенград), а след това и в „Историческо описание на Кърк-Килисе“, издадено на гръцки през 1881 г., прочел, че Индже е роден в с. Дуганджа (вероятно — Бабаескийско). Твърденията на Раковски, Иречек, Каниц и други²⁸, че родното му място е Сливен, се базират на местни предания, а не на документални източници. Прочутият със своето хайдутство през XVIII и XIX в. Сливен, който Каниц нарича „монополна фабрика за войводи“²⁹, изглежда съвсем достойно място за раждането на още един прочут войвода. Но това е допускане по вероятност (от чисто фолклорен пораякъ), а не по достоверност. Твърдението на Славейков ми се струва по-достоверно, не само защото е подкрепено с документ, а и защото е по-естествено Индже да е роден в област (в случая — Източна Тракия), която е главен терен и на по-късните му действия.

Първите датирани документи, в които се появява името на Индже, са вече свързани с кърджалийството. В една приписка от Елена се казва: „1799. Сто-риха иленците давия със куванлъчаните и утърваха Съба Добрюва сас султана и сас Индже войвода.“³⁰ Пак от 1799 г. е сведението на руския дипломатически агент Яковлев, който — по повод сливенския панаир, състоял се през тази година — съобщил, че по същото време Кара Фейзи и Индже вече били заели Лозенград и контролирали района с 500-600 души конница³¹. А Р. Росен съобщава, че в някакви книжа на Вакъфския манастир (край с. Устрем, Ямболско — тези книжа сега не могат да се открият) прочел, че „между годините 1779-1823, по време на кърджалиите, по тия места на Сакар планина са шетали Индже войвода и байрактарят му Кара Кольо“³².

Интересно е да се установи какво място е заемал Индже в кърджалийската йерархия, дали е бил наистина самостоятелен главатар с 500 души конница, както твърдят преданията, или — заедно с Кара Кольо — доверен телохранител на Кара Фейзи, кабадая³³, както допуска Славейков в цитирания вече едноименен исторически очерк. Между 150-те имена на кърджалийски главатари, разкрити при проучването на турски архиви, името на Индже не се споменава³⁴. То не е записано и в един турски документ, представляващ „тайно донесение“ (предполагаема датировка — 1793 г.), в който са изброени имената на 20 разбунтувани аяни и кърджалийски главатари заедно с техните сподвижници и в който името на Кара Фейзи фигурира като „нов разбойник“³⁵. Можем да допуснем, че по това време Индже още не е бил свързан с „новия разбойник“, но отсъствието му от списъка на 150-те кърджалийски главатари (за времето на цялата размирица) е твърде обезпокояващо за привържениците на теорията, че той е бил самостоятелен войвода с 500 души конница. Остава ни да приемем предположението на Славейков, че Индже е бил наемник (може би — доверен — но наемник) при Кара Фейзи и ако е командувал някакво отделение в армията на размирика, то едва ли е било 500 души — цифра, която би му осигурила място в списъка на главатарите. По-нататък ще проследя някои от по-главните действия на Кара Фейзи според турските документи — заради *предполаганото* участие на Индже в тези действия³⁶.

Името на Кара Фейзи е свързано с „разцвѣта“ на анархията, с нейната организация в бойни единици, с небивалия размах на движението, което — от разпокъсани разбойнически шайки — постепенно преминавало в многолудни походи към големите градове на империята. Така, през 1797 г. Кара Фейзи вече непосредствено заплашва Одрин, събира от големите селища тежък трибут, парализира одринската войска. Тази практика — да се събират данъци от населението — е от значение за настоящото изследване, защото може да хвърли светлина върху някои черти от образа на Индже, както ги намираме във фолклора. След нападението на завръщащите се от сливения панаир търговци през 1799 г. (във връзка с което е едното от двете споменавания на Индже в документите от периода на анархията) кърджалийските главатари, сред тях — и Кара Фейзи, вече водят кореспонденция с населението за изискуемите данъци в пари и в натура. Срещу задоволяването на своите искания кърджалиите се задължавали да не нападат издължилите се селища и — нещо повече — да ги бранят от възможните посегателства на официалната власт при събирането на официалните данъци, които те вече не били длъжни да плащат. В края на XVIII в. съществували т.нар. „кърджалийски“ селища, намиращи се — срещу откуп, разбира се — под закрилата на определен главатар, който ги охранявал както от останалите дружини от размирници, така и от Портата. Възможно е този феодално-разбойнически начин за „преразпределение“ на териториите да е всъщност онова легендарно „закриляне“ на християните, което Индже така успешно провежда във фолклора. През пролетта на 1800 г. Кара Фейзи — вече начело на 5000 души — заема Карнобат, опожарява Факия, Кара бунар (дн. Грудово) и Лозенград, но целта му е Цариград. През октомври същата година той предприема втори поход към Цариград, като този път обкръжава Сливен, Одрин и Лозенград, „търсейки свободен излаз към столицата. Стъписването е още по-голямо, понеже това не са обичайните орди кърджалии, ами организирани корпуси, снабдени с всичко необходимо, а също и с топове“. Ако — макар и непотвърдено от документи — участието на Индже в тези крупни кърджалийски действия може да се предполага, то неучастието му в т.нар. във фолклора „Странджанска буна“, „Караевренска катастрофа“ и т.н. е сигурно. Става дума за прочутия странджански заговор, описан (по предания) от Б. Нейков в неговото „Факийско предание“ и пренесен в някои историографски съчинения³⁷ без никакво позоваване на документален материал. За тези предания ще стане дума по-късно. Тук само ще отбележим, че те отреждат на Индже централна роля в споменатия заговор, като го отнасят — едни към 1802 г., други — към 1810 г. Всъщност нападението над Караеврен (Каравиран — според турските документи, дн. Близнак, Бургаско), в което наистина имало кула, е станало през август-септември 1803 г. И централна роля в него има не Индже, не дори Кара Фейзи, а друг кърджалийски главатар — Али Молла. Начело на 2000 саби, Али Молла отстъпвал към столицата, преследван от Токаджикли — аян на Султанери — и правителствена войска. Така се озовал около Каравиран, чието население се укрило в построената от него кула, заедно с добитъка си. Обсадата траяла три денонощия. Накрая — неполучил никакъв откуп — Али

Молла запалил кулата. Там изгорели 600-700 души мирни жители (цифрата е потвърдена и във фолклора, както ще видим по-късно) и много стока. Що се отнася до Кара Фейзи, нямащ нищо общо с описаните събития, към края на 1805 г. след дългите размирици в Източна Тракия, след походите към Цариград — той решил да се смири и (срещу обещание да не участва повече в анархията) станал аян на Брезник. От този момент нататък името му се губи в документите за кърджалийството.

Какво е станало по-нататък с Индже? Вероятно избухването на сръбското въстание по същото това време (1804 г.), към което се присъединила голяма част от кърджалиите, както и близостта на Брезник (новото седалище на неговия „патрон“) до сръбските земи, дава основание на някои историци да предполагат³⁸, че след 1805 г. Индже се прехвърлил в Сърбия на страната на въстаналите християни. Дали през 1806 г. Индже е бил нает в Сърбия или във влашките княжества, за нашето изследване не е толкова важно — съществено е, че го няма в българските земи, където фолклорът продължава да възпява подвизите му и да ги *датира*. Но няколко румънски документа от архива на Кантакузиновци, открити сравнително късно, хвърлят светлина и върху този въпрос. Документите засягат спорове около къщата на Индже в Яш, смъртта му край р. Прут и положението на семейството му (жена и едно дете) след това³⁹. От молбата, подадена от вдовицата Екатерина на 20 ноември 1829 г. до румънските власти, научаваме, че Индже е служил като наемник при влашките князе Морузи (1806-1807 г.), Ханджерли (не е датирано) и Суцу (1819-1821 г.). През февруари 1821 г. се е включил във войските на хетеристите и е участвувал в залавянето и екзекуцията на турците в Яш, както и в набирането на доброволци. В датировката на документите се губи „фаталната“ (както ще видим по-късно на базата на фолклора) за Индже 1813 г. Тук няма да се спирам върху многобройните варианти за смъртта или раняването на Индже във фолклора. Ще отбележа само един от тях, защото той се пласира понякога и като „исторически факт“. Става дума за раняването на Индже (в някои варианти — убиване) от Янко Тодоров в с. Урум кьой (дн. Индже войвода, Бургаско). И днес върху къщата на сем. Янкови в селото стои каменна плоча с надпис, че Индже тук са го ранили точно на 1 юни 1813 г. Датата е взета пак от „Факийско предание“ на Балчо Нейков⁴⁰, който пък се позовава на народни предания и песни. В много песни денят 1 юни се среща като празника на Св. Троица, но откъде, дори в народното съзнание, е проникнала годината 1813, е трудно да се каже. Наистина, тази година се губи в датировката на румънските документи, но предположението, че Индже е напуснал службата си при влашките князе, върнал се е в Странджа през 1813 г. и отново е станал кърджалия, и то — в момент, когато движението е вече изчерпано, ми се струва абсурдно. Бих искала да направя едно друго предположение — за смесването в народното съзнание (доста често срещано явление във фолклора) на различни лица в едно събитие. Годината 1813 е наистина „фатална“ за много, но *други* кърджалийски главатарии⁴¹. През 1813 г. умира тхасковският аян Емин ага, който би могъл да се счита за „основоположник“ на движението, силистрейският аян Йълъкоглу — независимият владетел на

Добруджа, също независимият Сирозли Исмаил бей, нишкият аян Гаргалията, а одринският аян Дагдевиреноглу е изселен от земите си. Много е възможно годината на тази „аянска сеч“ да е останала в народното съзнание и върху нея впоследствие да е пренесена смъртта на Индже.

В действителност Индже умира на 17 юни 1821 г. в боя на войските на Заверата с турците при Скулени край р. Прут⁴². Английският историк Гордън пише за него в своята „История на гръцката революция“, че „пада при безпримерен героизъм, който напомня една от най-светлите страници в гръцката история“⁴³.

И така — действителният Индже е представен в историческите документи като наемник — при кърджалиите, влашките князе и гръцките хетеристи — наемник, който явно е проявявал „безпримерен героизъм“ не само в сражението преди смъртта си. Няма никакви свидетелства за неговото „покровителство“ над поробените християни или за участието му в някакви български заговори против Портата. Оценката за личността му още през Възраждането не е била твърде ласкава. Някои от най-изтъкнатите ни възрожденски интелигенти се изказват за него в доста неблагоприятна светлина: „Кърджалийски главатарии турци, като ищяха да умножат своя сган, прибираха секиго без изключения народности, стига да е склонен на злодейство — пише Раковски. — Тогава Индже войвода е съсредоточил около си 500 българи...“ и т.н.⁴⁴ А Каравелов — в забележка към Хитовото съчинение „Някои стари български войводи“ — пише: „Ако Инджето и Кара Кольо да биха имали ум, разум, патриотизъм и ясно съзнание и ако народът би бил малко по-събуден, и те биха направили това, което направи Кара Георги в Сърбия.“⁴⁵ Приблизително същото отношение има и Славейков във вече цитирания исторически очерк.

Във фолклорната история обаче нещата изглеждат съвсем различно.

4.

Нека най-напред изясня какво ще разбирам като „фолклорна история“. Специално създадената международна комисия за изследване на преданията и легендите (Sagenkommission), като взема за основа указателя на приказните типове на Аарне-Томпсън, обособява сред останалите видове предания раздел „исторически предания“ (с подраздел — „предания за изявени личности“, които ще ни интересуват тук). За разлика от легендите⁴⁶, от преданията с легендарна основа, от т.нар. „фабулации“⁴⁷, историческото предание има за основа ако не реално историческо събитие, то поне *вероятно* такова. Историческото предание няма за тема космогонически или есхатологически мотив, а етнически, национални или социални образувания — народност, държава и т.н. То не е история (в съвременния, научен смисъл на понятието), но *pretендира* да бъде история. Това е — според Дюмезил — „една художествена предистория, основана на концептуална схема, която ни отправя към едно по-скорошно минало, пренесено без прекъсване в сегашното“⁴⁸. В една по-ранна своя книга⁴⁹ — като прави разграничение между индийските и гръцките

предания, от една страна, и римските — от друга, Дюмезил казва: „Докато Гърция и Индия развиват в грандиозни картини онова, за което са вярвали, че е начало на световните времена, на хаосите и сътворенията, творба и приключения на боговете, организатори на „Цялото“, Рим претендира просто да проследи, с простотата на вербалните процеси, своите собствени начала и своите собствени периоди, своето създаване и своя прогрес — творба и приключения на царете, които (според него) са го създали. Но тези разкази, датирани и ситуирани в една близка перспектива, в голямата си част са фиктивни и наследени от времето, когато Рим все още не е съществувал.“ Докато космическите и есхатологически предания — най-често „международни, най-често — появили се като типологични образувания“⁵⁰ — пресъздават раждането на света от хаоса или взаимоотношенията между реално и отвъдно, историческите предания фиксират раждането (или развитието) на етноса. Разбира се, тук едва ли може да се говори за абсолютна чистота на жанра. Въпросът за чистотата на жанра и изобщо за съществуването на жанрова обособеност във фолклора е много сложен и твърде различен от въпроса за жанровете в литературата. Неслучайно някои автори⁵¹ определят като основна единица във фолклора мотива, а не жанра. Историческото предание се смесва с космическото и есхатологическото, с легендата, може да се превърне в легенда и т.н. В неговото развитие (по хоризонталата и по вертикалата) могат да се набележат две, на пръв поглед — противоположни, тенденции. Едната от тях е изследвана от Т. Живков в цитираното вече съчинение: „В преданията (историческите — б.м., Е.И.) постепенно се преодолява осмислянето на действителността чрез природата, на преден план изпъква човешкото начало, отношението към героичната личност. Този герой исторически е различен. Преданията за Иван Шишман и изобщо за турското нашествие са в известен смисъл нова степен в сравнение с преданията за юнаци. Преданията за местни герои от типа на поп Шейтан от Елена, за хайдутите и революционерите са вече повратен момент в народната историческа проза, когато на преден план изпъква националното самочувствие, вярата в собствените сили.“⁵² Другата, „обратната“ тенденция води към легендаризирането на преданието, към неговото *митологизиране* чрез митично отношение. По-долу ще направя преглед на двата типа български исторически предания, които представляват и етапи в етническото съзнание — преданията за юнаци и преданията за легендарни царе — за да стигна до третия тип — преданията за хайдутите (в частност — за Индже), които са главен обект на настоящото изследване.

Общото между трите типа предания е това, че в центъра им стои личността, и то — *действителната* историческа личност. И Крали Марко, и Иван Шишман, и Индже са *действително* съществували. Общо е и несъответствието между действителните качества (извлечени от документалния материал) на личността и нейната оценка в народното съзнание, както и разминаването на историческите и фолклорните *факти*. Оттук нататък започват различията, продукувани от различните етапи в етническото съзнание.

Макар и представен като личност, юнакът е много повече свързан с колективното от легендарния цар. При него опозицията свое/чуждо все още не е

напълно разчленена, той много повече е изразител на колектива, защото е продукт на епическото съзнание, на епическото, а не на историческото *време*. Същото се отнася и за опозициите сакрално/профанно и добро/зло. Юнакът е безсмъртен, надарен със свръхестествена сила, легендарният цар е смъртен и подвижите, които извършва, са много повече в границите на човешките възможности. При юнака много често липсва оценъчен момент — той може да бъде едновременно добър и лош, типологиите се сменят в зависимост от конкретната ситуация. Легендарният цар е задължително добър, доста пъти прилича на светец и понякога е дори официално канонизиран от църквата. Разбира се, всичко казано дотук не представлява абсолютен, а е въпрос на степен. Стойностите много често се смесват — в преданията за юнаци могат да бъдат налице изброените опозиции, а в преданията за легендарни царе — да отсъствуват. И все пак разлика има. Би могло да се каже, че преданията за юнаци са по-свързани с митическото съзнание, а преданията за легендарни царе — с религиозното. „... преданията за Крали Марко имат своята основа в едни представи, а в преданията за Иван Шишман и в подобните на тях на преден план изпъкват други представи — пише Т. Живков. — Нереалното в последните предания за разлика от първите е свързано най-често с трагичната участ на отделния човек. Всяко предание съдържа трагична случка, чудесното е нейното съдържание, то произтича от трагизма на положението, увенчава героя с ореола на страданието. Юнакът в този смисъл е противоположен образ. Много често местата, в които се локализируют преданията за Иван Шишман и подобните на тях, са обект на религиозно почитание. При преданията за Крали Марко този момент отсъства и това положение утвърждава категорично принципиалната разлика между двата вида предания.“⁵³

Т. Живков завършва своята типология на персонажите в историческите предания с образа на хайдутина, който е „повратен момент в народната историческа проза“, „ново художествено откритие в българския фолклор“. „Хайдутинът е реален образ от конкретното битие на хората — социално обусловен, свързан пряко с ежедневието на робството, образ, твърде конкретен, който не може да бъде обобщен по този път, по който се изграждат образите на Крали Марко и Иван Шишман.“⁵⁴ Хайдутинът е продукт на друга историческа действителност — Възраждането, първия етап на „новото време“, когато рационализмът ще стане водеща тенденция в съзнанието на хората. Естествено е той да притежава съвсем различни качествени белези — да бъде исторически обусловен, психологически диференциран, „свой“ (според една баба от Сливен, Индже и „децата го познавали“⁵⁵), „добър“. Независимо от двойствения смисъл, който народното съзнание влага в самото понятие „хайдутин“ — народен закрилник или разбойник — в отделните образи на хайдути почти винаги е налице категорична нравствена оценка. Така Индже — там, където е представен като хайдутин — е винаги белязан с положителен знак. Дори още преди окончателното си нравствено „препращане“ („На всяк сноп и желтица“), дори — още в бандата на Кара Фейзи — той вече спасява двете озлочествени от кърджалиите попски момичета. Неслучайно този фолклорен „факт“ става повод за отделянето му от Кара Фейзи, за

превръщането му в „народен закрилник“⁵⁶. Положителна е оценката за Индже и Кара Кольо и в едно доста по-късно предание от Грудово (Грудово, където е вилнял като кърджалия!)⁵⁷, в което те — по аналогия с дейците на Преображенското въстание — заклеват селяните за борба със „злите турци“. По отношение на опозицията добро/зло народното предание за хайдутите твърде се различава от хайдушкия епос, който в много по-голяма степен запазва типичната за епоса по принцип митическа структура. И въпреки всичко, в това „силно историзирано“, в това близко до хрониката, в това предание от „ново време“ могат да се забележат митически елементи. Ще ги проследя по няколко пункта от „биографията“ на персонажа. Изброените по-долу елементи са взети от биографията на легендарния персонаж, на културния герой, който свързва преданието с мита. Те са: чудесно раждане, героическа женитба, магическа неуязвимост и смърт (нарушение на табу).

Наистина няма фолклорни „сведения“, които да ни съобщават, че Индже е рожба на непорочно зачатие, никъде не е казано, че майка му е изляла омагьосан плод или късче труп, пила е омагьосана вода или е срещала орисници. В никое от преданията Индже не се е родил от риба или от огнище, никъде не е създаден от кал. Тези чисто митически атрибути на чудесното раждане не могат да се открият в неговата биография. И все пак раждането му се митологизира „от втори ред“ — появява се митично отношение. Тук не става дума за споровете около родното му място, за зачеването му в сливенската „монополна фабрика за войводи“, съобщено за първи път от Раковски⁵⁸ въз основа на предания и пренесено от други като чист „исторически“ факт. Митологизирането на неговото раждане се отнася към по-късен етап в народното съзнание — „чудесното“ няма природен (по-свързан с природното, космогоничното можеше да бъде един Крали Марко), а социален характер. В много предания Индже е от царски произход (в този смисъл е по-свързан с персонажа на легендарния цар), наричат го „бейзаде“⁵⁹, описват го „със звезда на челото, нещо като цар“⁶⁰. В краен случай е поне „заможен син“⁶¹. Тази митологизация „от втори ред“, която Лотман и Успенски (по повод „царските знаци“ върху тялото на Пугачов) наричат „типично митологическо отношение към проблема за името“⁶², 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, което е израз именно на митично отношение.

Също като раждането, и женитбата на Индже представлява митологизиране „от втори ред“. И тук връзката с природата е нарушена — Индже не се жени за девойка-лебед, сърничка и т.н., а за жена, надарена с мъжки качества, хайдутка. Тази „героическа женитба“ също има международни аналогии — жената-богатирич в руския фолклор, жената-воин (Брунхилда) в скандинавския и германския и т.н. Жената на Индже язди и се бие редом с него, макар да няма „сведения“ за собствените ѝ подвизи. В различните варианти на преданието тя се казва различно, но твърде характерен ми се струва хасковският вариант⁶³, в който името ѝ е Драгана. Тъй като и за нейно родно място се

сочи Сливен⁶⁴, е интересно да припомним, че в Сливен на всички жени-мъжкарани казвали „мъжки Драгани“. От тези два типа митическо отношение — чудесното раждане и героичната женитба — те (в нашия случай) имат социален характер, се преминава към други два — магическа неуязвимост и смърт — които вече са по-свързани с природното начало.

В много предания (също и народни песни) се говори за магическата неуязвимост на Индже — него го „куршум не фата“, защото носи „риза-ризница“⁶⁵. Тук не се има предвид някаква изкуствено направена желязна ризница от рода на рицарските, а раждане с „риза“ (това вярване може да се отнесе към типа „чудесно раждане“ и да го обогати с „природен“ елемент), която — изсушена и свита като муска — героят носи навсякъде със себе си, за да не го „хваща куршум“. Това не означава непременно безсмъртие. Ризата може да бъде пробита единствено 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, като при леенето изрича магьоснически заклинания. „Народното вярване в чудодейната мощ на специално излетия от скъпоцен метал куршум — пише Цв. Романска — е отглас на старинни народни схващания, широко известни и у други народи.“⁶⁶ Това вярване е именно митичното отношение, което дарява героичната личност с чудесни качества, проявени тук с *природния* си характер.

Вариантите за смъртта на Индже са много. За най-разпространения от тях — в с. Урум къой от чорбаджи Янко Тодоров, който понякога се пласира и като историческа истина — вече стана дума. Според други варианти, той е убит в Урум ени къой (дн. Българово, Бургаско), в Едига (Кючук Стамбул, Бояджи къой, дн. Багра, Хасковско), в Смавлий (дн. Руманя, Старозагорско), в Мълима (не се локализира), в сливенските покрайнини, в Узунджово, в Добруджа и т.н. „Убийците“ съответно са: момче-свинарче, черен манафин, гъркинята Янула, дъщеря на чорбаджи Тодор (може би — вариант на чорбаджи Янко Тодоров), Кара Кольо. Има и вариант, че лобното му място е просто гората, където „сама е пушка пукнала“. Вариантът за Урум ени къой и момчето-свинарче се среща най-напред у Раковски⁶⁷, откъдето го взема и Иречек⁶⁸. Приблизително същото срещаме и у Панайот Хитов, който локализира мястото на убийството в сливенските покрайнини⁶⁹. Вариантът за Урум къой ни е съобщен най-напред от Б. Нейков⁷⁰. Той се потвърждава по-късно от Г. Горов и от моите собствени проучвания в същото село през 1982 г., за които ще стане дума по-късно. Сякаш — в потвърждение за *вероятността* на събитието — Г. Горов отбелязва: „Урумкъовските момци са известни в цялата околност като най-добри борци (пехливани). Рядко там може друг да им „дели мегдан на гюреша“ по сборовете (панагире) и да им вземе шилето, каквото обикновено се дава на първенеца“⁷¹. Потомците на ония смелчаци, дръзнали да убият (или дори само ранят) Индже войвода, стават пехливани, както и някои от последните Бимбели, потомци на прочутия Факийски род, са днешни шампиони по борба.

Във варианта на Б. Нейков има една доста характерна особеност. Веднага след варианта за убийството, извършено от Тодор (или Михаил) и дъщеря му

Янула, се появява и вариантът със свинарчето — без нито единият от двата да опровергава другия. Приблизително същото ми се случи (почти един век след Балчо Нейков), когато разпитвах в сегашното Урум кьой (Индже войвода) за смъртта (или раняването) на Индже. Единият от информаторите — Илия Янков — се оказа правнук на „убиеца“ Янко Тодоров. Освен варианта, известен ми от Б. Нейков и Г. Горов, той ми разказа историята и на самия „убиец“, в която също имаше митични елементи. И той, и останалите информатори от селото 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 XX в. един човек може да умре два пъти.

Споменах собствената си анкета в с. Индже войвода, за която подробно ще стане дума във финала на настоящата работа, защото тя потвърждава парадокса в преданието на Б. Нейков и се свързва с най-митичния елемент от биографията на персонажа — неговото безсмъртие. 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) с дружината си. Съществуващите независимо един от друг варианти на смъртта му народното съзнание подрежда в някаква последователност, която не е историческа, а отново циклична, митическа. „Смъртта на културния герой — там, където се описва — казва Мелетински — често се мисли като неокончателна, остава надеждата за възвръщане от царството на мъртвите, оживяване в бъдещето. Изпитанията, през които преминава културният герой, или другите персонажи от архаическите митове, понякога се интерпретират като своеобразни „страсти“-страдания, с цената на които героят придобива сила и мъдрост за себе си и за човечеството.“⁷² Със споменатите от Мелетински изпитания се свързва и представата за смъртта (не окончателната, а разбрана именно като временно изпитание) като нарушение на табу. Бастисването на Урум кьой точно на Света Троица представлява нарушаване на табуто (няма значение, че става дума за християнски празник — вече видяхме как народното съзнание митологизира и християнските символи), за което Индже получава наказанието си. Характерно е, че преди нападението него винаги го предупреждават, че ще извърши грях. В различните варианти го предупреждават ту жена му, ту Кара Кольо, ту дори Кара Фейзи, който не е християнин и няма защо да се интересува от християнските празници (този вариант също потвърждава митическото съдържание на табуто). Прекрачил табуто, Индже е наказан със смърт, но не винаги, а временно, което му позволява да оживее и да умре по друг начин още няколко пъти.

Един доста интересен вариант (пласиран като историческа истина) ни представя Славейков в цитирания вече исторически очерк „Кабадаи“. Според него Индже е убит при един мост в Урум кьой около 1810 г., но имало друг, по-млад Индже (от неговия род), който именно е убит в гръцкото въстание през 1821 г.⁷³ Това ни отвежда към специфично митическия мотив за единс-

твото смърт-раждане, където (един от вариантите на „чудесно раждане“) новороденият е възвърналият се между живите умрял, който почти винаги е негов роднина. С единството смърт-раждане се свързва и бързият растеж на героя „не с дни, а с часове“, познат ни от фолклора на много народи. Обикновено това е героят-избавител, който „се ражда в момент на беда и веднага се захваща с освободителното дело. Той се ражда възрастен, защото е възрастният, върнал се от другия свят. Но тъй като жената не може да роди възрастен човек, се появява мотивът на превръщането на детето във възрастен, което в приказката се представя като необичайно бърз растеж.“⁷⁴

И така — дори през Възраждането — първата епоха на „новото време“ (както видяхме — и в самото „ново време“), дори в преданията за хайдути — едни от последните фолклорни герои, свързани с нов етап на етническото 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 върва в тях.* „Фолклорната история съдържа, особено в трудни и героични времена — пише Т. Живков — идеята за бъдещето като връщане към миналото идеално състояние на етническото цяло. На тази основа във фолклорната история съществуват представите за възвърналия се избавител, на тази основа също така за родоначалници на селища и родове се поставят царе или героически личности. Всичко това показва, че етносът чрез своето историческо (според мене — митическо — б.м., Е.И.) съзнание свързва минало и бъдеще и митологизира до най-ново време своята история.“⁷⁵

И ако това се отнася за фолклорната история, за историческото предание, определено (от вече цитирания Азбелев) като наука (макар и примитивна), то в много по-голяма степен важи за епоса, който принадлежи към сферата на изкуството.

5.

Понятието „епос“, приложено към песните за Индже, има донякъде условен характер. Самите песни са разпределени в два тома от поредицата „Българско народно творчество“ — онези, които се отнасят за кърджалийския му период, са квалифицирани като „исторически“, а другите — от периода „народен закрилник“ — като хайдушки. По-горе стана дума за голямата относителност при определянето на фолклорните жанрове — в международен и особено в национален мащаб. И — ако в наративния фолклор границите са все пак по-плътни очертани — в песенния въпросът за жанра е поставен доста по-сложно. В цитираното вече съчинение Б. Ничев поставя под съмнение: 1) принадлежността на епоса по принцип изцяло към областта на фолклора и 2) самото съществуване на български епос. По този начин дори цикълът за Крали Марко остава в някакво неназовано, „междужанрово“ пространство. Но ако приемем, че този все пак доста типичен цикъл има „право“ да се

нарече епос, въпросът с историческите и хайдушките песни остава нерешен. Като се опитва да обособи — на базата на тематични, хронологически и съдържателни различия — историческата песен в отделен жанр, Проп смята, че тя е „промеждутъчна степен между два крайни полюса: колективното творчество на селяните в областта на традиционния фолклор и индивидуалното творчество на художниците-писатели“⁷⁶. Ако в руския фолклор нещата стоят приблизително така (казаното от Проп може да се отнесе без съмнение към късната историческа песен от периода на капитализма, но песните за Иван Грозни например — също смятани за исторически — са много по-близки до героическия епос), то за българския едва ли е правомерно да се правят такива обобщения. Прав е Б. Ничев, когато твърди, че хайдушките песни са „по-скоро етап в идейно-тематичното развитие на южнославянската епическа песен, отколкото неин жанр“⁷⁷. А що се отнася до историческата, в който раздел са попаднали песни отпреди турското робство, песни за заробвания и потурчвания, за размирици и войни до средата на XIX в. и оттам насетне — т.е. песни, обединени единствено от наличието на някакъв (понякога — съвсем относителен) „исторически“ елемент, нейното пък обособяване в отделен жанр изглежда съвсем абсурдно. И така — за да избегнем невероятната жанрова бъркотия — тук ще приемем понятието „епископска песен“ (и само за удобство — „епос“) с пълното съзнание за неговата условност.

Ще започнем изследването на митичното отношение в цикъла за Индже, на „парчетата митология, пренесени в епопеята“ — по остроумния израз на Дюмезил⁷⁸, като приемем за изходна позиция използваната по-горе структура на мита: чрез проследяването на опозициите свое/чуждо, сакрално/профанно и добро/зло, чрез психологизма и историзма.

„Античният фолклор се базира на митологията — казва Фрайденберг — като формално не нарушава в нея нищо. И въпреки това, истинският смисъл на мита за него е забравен. Старасейки се максимално да съхрани формалната точност в преразказа на словесните митове или в повторението на определени действия, античният фолклор не помни и не разбира това, което е създавало тези митове, предметите, действията — тяхната семантика. Както и митологията, този фолклор носи масов, доиндивидуален характер. Но между тях има коренна разлика: фолклорът „използува“ мита, т.е. взема го във вече готов, направен вид — не „твори“ мит. Фолклорът не е първично, а вторично по отношение на митологията явление.“⁷⁹

Фрайденберг е безспорно права, като прокарва тази тънка (особено тънка — в античния фолклор) *качествена* граница между мит и фолклор — граница, която отбелязва две различни степени на съзнание. Ако съотнесем към нейната теза споменатите по-горе „вторични митове“ или митичното отношение, което намираме на всички етапи на народното съзнание, те, струва ми се, няма да влязат в противоречие с нея, а само ще я дообогатят. Една друга теза⁸⁰, за която понякога се използва доказателствен материал също от античността, изравнява в известен смисъл „използуването“ и „творенето“ на мита. Според нея „ползуването“ или социалната функция на един текст го прави да бъде или да не бъде мит. Всъщност „ползуването“ представлява в

известен смисъл митичното отношение, което е централен обект на настоящото изследване. Така че „ползуване“ и „творене“ на мит могат да бъдат равнозначни, ако се отчита разликата между мита в неговата първична форма (като тип съзнание) и митичното отношение (характерно за всички типове съзнание).

Една от най-характерните специфики на прехода от митическо към епическо съзнание е разчленяването на опозицията свое/чуждо в нейния най-генерализиран вариант човек/природа. Като анализира тенденцията „от мит към логос“ (според него — единствена в развитието на съзнанието), Кесиди твърди в едноименната си книга, че „епическото възприемане на природата не бива да се разбира като абсолютно непосредствено, неререфлективно или дорефлективно-митологическо, което не провежда никакво различие между външно и вътрешно, между субективно и обективно... Не в епоса, а в мита природата играе самозадоволяваща се роля, тъй като на митологическо ниво на съзнание човекът слабо различава себе си от природата и чувства себе си като почти нищо не означаваща нейна добавка“⁸¹. И ако това е вярно за „чистия“ епос (Кесиди има предвид Омировата епоха), то би трябвало в много по-голяма степен да засяга по-късните „епически“ образувания като хайдушката или историческата песен. Безспорно, епическото съзнание разчленява свое и чуждо, човек и природа (по-задълго остават неразчленени имагентно „чуждите“, враговете, представени много често зооморфно), нещо повече — то разчленява в някаква степен „аз“ и „другите“, един човек от друг човек. Епическото съзнание абстрахира, рефлектира, изгражда опозиции. Обратното твърдение би било абсурдно. И все пак, освен тенденцията „от мит към логос“, съществува и друга (не бих я нарекла „обратна“, а „успоредна“) — онази, която „съхранява“ или „аръща“ (когато става дума за митическо отношение, това е едно и също) на епоса неговата митическа структура, дори — разбрана само като присъствие в него на митически елементи.

За единството човек—природа в цикъла за Индже могат да се намерят много свидетелства. В един от вариантите на прочутата песен „Заплакала е гората“ се казва:

„Дорде бе Индже млад ерген,
и гората бе весела,
весела и наредена:
до всяко дърво и юнак,
под тънка сла бял чадър,
под чадър Индже войвода.
Откак са Индже ожени,
нажалила са й гората,
гората и планината,
и на гората листето,
и на полето трекето...“⁸²

„Жалбите“ на гората, разбира се, могат да се възприемат и като метафора, което ще свидетелства за високата рефлексия на народното съзнание в този

момент, за едно художествено отношение към връзката човек — природа. Позволявам си обаче да запазя известни резерви по този въпрос. Цитираният вариант е един от най-ранните⁸³ и да се допуска именно при него художествено отношение, е, разбира се, възможно, но не съвсем убедително. По-вероятно ми се струва, че в народното съзнание „гората“ и „любимата“ се смесват повече по митичен, отколкото по художествен принцип. Гората и любимата, природата и човекът са едно и също, неразчленимо цяло.

Още по-недвусмислени са примерите, когато става дума за смъртта на хайдутина. Обикновено умрелият герой лежи на „горови листа“, на „зелена морава“, възглавница му е „камък саморасъл“ или „студен, бистър кладенец“, а завивка — „чер облак“ или „дебела слана“⁸⁴. Около главата му кръжат птици — гарван, сокол, понякога това са превърнатите му в кукувици роднини. Птиците ръфат месата и пият кръвта му (явление от чисто митически порядък, което няма моралната оценка на едно по-късно съзнание или — чрез митично отношение — елиминира тази оценка). Нещо повече — твърде разпространен мотив в хайдушкия епос е „комкането“ с кръвта на първия срещнат — бил той „свой“, или „чужд“. Така — чрез тревата, листата, облаците, водата, животните (в една песен Индже иска да вържат коня му до гроба⁸⁵), чрез ритуалното изяждане на месата или изпиване на кръвта — героят се среща, разтваря се в природата, „връща“ се към изначалната си същност, от която — впрочем — никога не се е отделял задълго. Единството се възстановява.

Два варианта на една песен за Индже ни разкриват твърде интересно съвпадение. В единия от тях — търновския — Индже приканва Кара Кольо:

„... развивай, Кольо, байраци,
избирай млади юнаци...
А че щем, Кольо, да идем
на тази пуста Мълима,
че са мълимци болери,
болери и чорбаджии...“⁸⁶

По-надолу се казва, че — освен това — мълимци са и „куршумджии“ и че Мълима е „града голяма“. А в родопския вариант откриваме следното:

„Развявай, Кольо, байрака,
събирай, Кольо, момчена...
Че ще да идем, бре Кольо,
Маламджа да бастисаме.
Твърде я кажат зенгинка⁸⁷,
зенгинка и куршумджийка.
През кавал куршум пропизва.“⁸⁸

Почти всичко в двата варианта съвпада — богатството, куршумджийството, Кольо, байракът и момчетата. Приблизително близки фонетично са и двете имена — Мълима и Маламджа. Само че в единия вариант това е име на град, а в другия — на жена. Град Мълима (дори село с това име) не

съществува в османските документи и карти от епохата, а Маламка войвода се споменава в една песен от Разградско, но исторически сведения за нея няма. Това ме наведе на мисълта да потърся етимологията на двете имена, явно смесени в народното съзнание. „Малама“ на гръцки означава „злато“ (в друга песен за Индже се казва, че той носи „риза ризница сребърна, и от сребро, и от малама“⁸⁹). А „малюм“ на турски означава „знаменит, известен“. И в двата случая имената Мълима, Маламджа вероятно имат обща етимология. По-правдоподобен ми се струва гръцкият произход, защото златото — освен като средство за обогатяване — може да се разбира и в неговия смисъл на сакрален метал.

И така — за народното съзнание няма значение дали това, което ще се „бастисва“, е град или мома-хайдутка. Важното е, че то е „златно“ или (ако изберем турския вариант) „знаменито, известно“. Важно е също и това, че — независимо дали е град или жена — „нещото“ е чиста фикция. В случая тъждеството човек-природа се видоизменя в човек-град. Това естествено произлиза от неговия фолклорен (а не чисто митически) характер, защото във фолклора събитията се избират по вероятност (невероятно е да се „бастисва“, например гората, за един град-фикция това обаче е вероятно). И все пак — тъждеството е налице, налице е заличаването на опозицията свое/чуждо (макар само като елемент) и за фолклорното съзнание. Неслучайно Лотман нарича естетиката на фолклора „естетика на тъждеството“ — „отъждествяване на изобразяваните явления от живота с вече известни на аудиторията и влезли в системата от „правила-модели-щампи“⁹⁰.

„Естетиката на тъждеството“ има връзка и с един друг механизъм, по който се изгражда опозицията свое/чуждо във фолклора. Става дума за вярата и на слушател, и на певец във фолклорното събитие, за неговото представяне като *истина*. Събитията — действително и фолклорно — са тъждествени, между тях не съществува опозиция — свое/чуждо тук се изразява като истина/лъжа. Фолклорното съзнание не отхвърля лъжата (като „чужда“), то не я *допуска*. То няма възможност да *избира* между истина и лъжа, защото за него допустима е единствено истината. Корените и на тази неразчлененост са отново в колективната психика. „Човекът от тази епоха — пише Гуревич за епохата на средновековието — не е обособен индивид, ориентиращ се в света с помощта на собствените си знания и способности, той е член на групата, в настроеността, умствените механизми, традициите на която е вкоренено неговото съзнание, и преди всичко от тези колективни вярвания и представи черпи той своите убеждения, и в това число — критериите за истина и лъжа. Истина за него е главно това, в което вярва колективът, и той не е способен да противопостави своите лични убеждения на колективната истина — такава персонална истина той не познава. Нещо повече — принадлежността към колектива ражда у индивида настоящата потребност да утвърждава тези истини, които са жизненоважни за колектива, към който принадлежи.“⁹¹ За колектива, който възлага надеждите си на силната личност, е жизненоважно тази личност наистина да бъде силна, добра и безсмъртна. Затова кърджалийският наемник Индже се превръща в закрилник на българите, затова е

напълно възможно той да умре два пъти. Индже е необходим на етноса и той го измисля — такъв, какъвто му е нужен.

Възникнал на една степен на развитие, когато християнската религия е отдавна господстваща (би трябвало да се очаква — и доминираща), българският епос естествено разграничава сакрално и профанно, разпределя пространството на „божествено“ и „човешко“, персонажите си — на „отвъдни“ (змейове, самодиви, светци и светици) и „реални“ (смъртните хора). Това разчленяване, познато за епоса (за разлика от мита) е все пак твърде условно. Съществуват множество песни, в които сакралните и профанни пространства и персонажи не само се смесват, но се и заменят едно-друго. Известните мотиви за „змейовската“ или „самодивската“ сватба с „обикновени“ мома или момък, за „слънчовата женитба“, за самодивите, които помагат на юнака да спечели битката или витаят около смъртното му ложе, за юнака, превръщащ се в змей, най-добре илюстрират това. Но сакрално и профанно могат да се появят неразчленени във фолклора и без намесата на тези „свръхестествени“ персонажи. Един ярък пример за това е мотивът смърт-раждане, който вече разгледах във връзка с преданието. Героят (не само юнакът, но и Индже) „свободно“ преминава от реалния в отвъдния свят и, обратно, умира два пъти и т.н. — операция от чисто митически характер.

Малко по-горе — по повод общата етимология на Мълима, Маламджа — стана дума за разбирането на златото (също и среброто) като сакрален метал. Третирането на благородните метали като сакрални е познато не само в българските вярвания. Можем да го срещнем у много народи. Ще приведа началото и края от един вариант на цитираната песен за „Мълима града голяма“, заместен тук с Гръцкото село (Урум кьой):

„Индже майци си думаше:
— Мале ле, мила майчо ле,
стани ми, мале, събери,
твоите стари золоти,
да пода на кумунджие,
да стора риза сребърна,
сребърна риза-ризница...”

„Янко майци си думаше:
Мале ле, мила майчо ле,
стани ми, мамо, събери
твоите стари золоти,
ще пода на кумунджие,
да слся куршун сребърен,
да си Инджето убия...”⁹²

И в двата случая (куршум-ризница) среброто се разбира в неговия сакрален смисъл — то е „чудесното“, което предпазва героя (в единия случай) от смърт или го убива (в другия) въпреки всичко. Но именно тук, освен тъждеството живот-смърт, е налице и друго тъждество. Среброто наистина е сакрално, чудесно, притежава свръхестествени качества, но заедно с това то се допира до „обикновеното“, профанно тяло на героя, като го прави едновременно смъртно и безсмъртно. И още нещо — освен в посочения сакрален смисъл — среброто (и златото) се разбира съвсем профанно — то е онова, заради което се „бастисват“ градове и села, моми-хайдутки и богати чорбаджии, съвсем обикновен, макар и скъпоценен, метал, пари.

Въпросът за разчленяването на опозицията добро/зло в епоса (класическия) е доста сложен и се третира в науката по твърде различни начини. Някои

автори смятат, че наличието на нравствена оценка „свидетелствува за разлагане на класическата епическа форма“⁹³, че епическото съзнание „оперира с безлични категории“⁹⁴, други твърдят, че „в епоса всички основни герои са положителни и изразяват националните идеали“⁹⁵. Едно внимателно прецизиране на тези, на пръв поглед, крайни мнения ще покаже, че те в действителност не са чак толкова крайни. Защото в епоса героите и постъпките могат да бъдат едновременно натоварени и ненаатоварени с нравствен смисъл. В своя анализ на „Махабхарата“ Дюмезил остроумно отбелязва този парадокс, като задава въпроса, защо толкова „добри“ персонажи са на страната на „Злото“, защо толкова герои са в армията на демона⁹⁶. Значи — добро и зло съществуват, но твърде често разменят местата си, твърде често са тъждествени. Примери за това могат да се намерят в епическите песни на много народи. Опозицията понякога е заложена и в самите имена на героите. Така например „Етеокъл“ се превежда като „истинска слава“, а „Полиник“ — като „много раздори“, но това не означава непременно, че Етеокъл е добър, а Полиник — лош. В епоса героите и постъпките често разменят знаците си — героите стават врагове и враговете — герои. Това явление, наблюдавано у много народи, М. Браун нарича „негативизация на фабулата“⁹⁷. И още нещо — в епоса (независимо от това, как са „разместени“) „добро“ и „зло“ невинаги имат същия нравствен смисъл, който им придаваме сега. Тяхното смислово натоварване много често е близко до митическото.

При това „разместване“, „объркване“ на знаците дори в класическите форми на епоса въпросът за опозицията добро/зло в цикъла за Индже, който (както вече приехме) и по време на създаване, и по мотиви се разграничава от тези класически форми, е още по-сложен. Преди всичко песните за Индже би трябвало да се обособят в два цикъла — според „периодизацията“ на неговата „дейност“ — песни от кърджалийския период и песни от периода като „народен закрилник“. Докато във втория цикъл той почти винаги е означен с положителна оценка, в първия — когато името му се свързва с това на Кара Фейзи — оценката е твърде противоречива. Разбира се, става дума само за случаите (и от двата цикъла), когато изобщо има оценка. *Липсата* на оценка ще бъде разгледана по-долу.

В песните, където Кара Фейзи действа самостоятелно, отношение към него съществува и то винаги е отрицателно — „Фезия Карашкия“, „Зулумите на Кара Везия“ и т.н. С появата на Индже оценката (и към Кара Фейзи) или се заличава, или е твърде противоречива. Характерни са два варианта на песента за нападението над Котел (и двата — от Котел), където — при, общо взето, еднакво сюжетно развитие — има различно отношение: в единия вариант шивачът Гочо се обръща към Индже с думите: „Индже бре, сербез войвода“⁹⁸, в другия — „Бре, Индже, млада войвода“⁹⁹. В първия случай оценката е отрицателна, във втория — ако не е положителна (формулата „млада войвода“ обикновено се приема като натоварена с положителен смисъл), липсва. За разлика от тази песен, където (макар и в различни варианти) добро и зло се смесват, в „Кърджалии-Карафезии“ Индже е пряко противо-

поставен на Кара Фейзи, въпреки че — от друга страна — е включен в нарицателния смисъл на заглавието ѝ:

„Индже войвода молба приима,
Кара Фейзи измола нема.“¹⁰⁰

Това донякъде подготвя прехода към втория цикъл за Индже като „народен закрилник“.

Ще се върна за малко към „Факийското предание“ на Балчо Нейков, за да прецизирам „историята“ на Индже и да отделя по-ясно двата периода, тъй като въз основа на епоса такова прецизиране не може да се направи. Епосът често смесва периодите.

Индже се появява за първи път във „Факийско предание“ във връзка с Караевренската катастрофа. Т.е. — вече, ако не „прероден“, то поне на път да се „прероди“. В преданието оценката за него е твърдо положителна — той се поставя начело на заговора против Драза и Кара Фейзи, заедно с Вълко Бимбелов, дядо Никола Узуна, Вълчан войвода и Моню войвода. Фиксиран е и моментът на „преграждането“ — скарването с Кара Фейзи и историята на песента „Заплакала е гората“, която жетварките изпяват, а той ги дарява с жълтици. По време на самата катастрофа той е категоричен противник на Кара Фейзи. В епоса обаче нещата са представени по доста по-различен начин. Там имената на двамата кърджалийски главатари са винаги заедно и оценка липсва. Тя липсва и в песента за нападението над Едига, където Индже вече действа сам. Според Балчо Нейков запалването на Едига става след Караевренската катастрофа и в преданието дори се казва по този повод, че „Индже войвода все добрини е правил и е лошав само за кючукстамболиите“¹⁰¹ (Кючук Стамбул — Едига). В песента той *просто* подпалва Едига и не е ясно дали това е добро, или лошо. Вероятно тази липса на оценка е дала повод на съставителите на сборника „Българско народно творчество“ да включат песента в кърджалийския цикъл. И наистина като мотив тя е по-свързана с него, макар че „хронологически“ мястото ѝ е във втория.

Тук възниква въпросът, дали народното съзнание „щади“ Индже заради по-късната му (исторически несъществувала) роля на „народен закрилник“ или отново се сблъскваме с тъждеството добро-зло, имащо чисто митически характер. При разглеждането на този въпрос трябва да се направи уговорката, че за епическото съзнание (преданието тук донякъде се изключва) понятията „по-рано“ и „по-късно“ не съществуват. Епическото съзнание разполага събитията в *успореден* план, за него двата периода на Индже се смесват. Индже е „добър“ (доколкото изобщо има оценка) и в своя кърджалийски период, защото *трябва* да бъде добър — такава е фолклорната конвенция. Той е „добър“ иманентно, макар някои от постъпките му да са натоварени с отрицателен нравствен смисъл. Това, както видяхме, е характерно за епоса по принцип — за разлика от наративния фолклор, който в много по-голяма степен се ръководи от нравствени нормативи. Така че едва ли може да става дума за „щадене“ в името на някакви по-„късни“ нравствени натрупвания. Индже си

е „добър“, но — като всеки епически герой — има право да извършва и „лоши“ постъпки.

„Естетиката на тъждеството“ се проявява най-категорично във вече цитираните „паралелни“ пасажии за Индже и Янко, които събират „старите златоти“ на майките си, за да излят — единият ризница, другият куршум. Песента е от втория период, включена е на съответното място в „Българско народно творчество“. Въпреки това в нея оценка липсва. От една страна, опозицията е налице — ризница/куршум, живот/смърт. От друга обаче, те са противопоставени само формално — цялата „еднаквост“, „паралелност“ на пасажите води към мисълта за тъждеството на двата компонента от опозицията. И в двата случая липсва оценка — нито ризницата, животът, Индже са квалифицирани като „добри“, нито куршумът, смъртта, Янко — като „лоши“. Или обратно. Те са тъждествени, разтоварени от нравствен смисъл, митични.

Разчленяването добро/зло в епоса — там, където изобщо го има — не би могло да доведе до психологизъм. За да се появи психологизъм, бинарните опозиции са недостатъчни, нужно е много по-сложно разпластяване на мотиви, герои, събития. Антипсихологизмът на епоса — по аналогия с митичния антипсихологизъм — се обуславя от колективизма на съзнанието и от неговата (на епоса) *обективност* — дотолкова, доколкото всички събития и герои са представени като *истински*. И *отношението* към тях има много повече митически, отколкото психологически характер.

Все пак в някои от песните за Индже (и от двата цикъла) се появяват психологически мотиви. Те са свързани предимно с разкаянieto за извършените злини и в някаква степен се отнасят към опозицията добро/зло. Например:

„Да знаеш, Кольо, да знаеш,
да знаеш, ала не знаеш,
каква ми й тъга паднала,
тъга, Кольо ле, тешчина —
дали ми й на зло, на добро?“¹⁰²

Или:

„... доста си хора плашихме,
доста гора веселихме,
много майки разплакахме,
много невести раздомихме,
повеч сирачета оставихме,
много имане събрахме.
Кога си деца нямаме,
кому щем да ги оставим?“¹⁰³

Появата на психологизъм — дори само като слаборазчленени елементи — е една от разликите между класическия юнашки и хайдушкия епос, който може да бъде квалифициран като „историческа песен“. „Монументализмът на героическия епос — казва Проп — се сменя с реализма на историческата

песен.¹⁰⁴ А — щом става дума за реализъм — вече може да се говори и за психологизъм, за ранни, неоформени черти на „литературност“, т.е. — за разпадане на класическите епически норми. Но, както видяхме, този психологизъм е все още слабо отчленен от епическата традиция и отчленяването му — доколкото го има — може да се разглежда и като вариантност на опозицията добро/зло.

Във връзка с „периодите“ на Индже стана дума за това, че епическото съзнание разполага събитията в успореден план, докато фолклорната история се старее, поне донякъде, да ги „подреди“. С това се стига до един друг важен въпрос от паралела мит — епос — въпроса за историзма на епоса.

Проблемът за историзма на епоса ще разгледам от две гледни точки: 1) епосът като историческо *отражение* на реални събития и 2) разбирането за *времето* в епоса.

Като правят, разбира се, много уговорки, някои автори все пак квалифицират епоса като история. При Веселовски¹⁰⁵ историята е „почва за раждането на епоса“, при Ауербах¹⁰⁶ епосът е „припомняне на реални исторически събития“, при Пропп¹⁰⁷ „отношение към историческите събития“. От друга страна — там, където се разглежда връзката епос — мит — обикновено се смята, че епосът „претворява“ мита, а доста по-рядко се среща тезата, че той може да бъде и *митично отношение* към историята. Взаимоотношенията мит — епос — история са разгледани пространно у Мелетински във връзка с прехода от ранните епически форми към класическите, затова ще си позволя един по-дълъг цитат от него: „При прехода към класически героически епос преди всичко се изменя епическият фон: той загубва митическите си черти и придобива исторически, по-точно — квазиисторически, доколкото съществено се явява изменението на езика на описанието, а не правдивото изображение на исторически обекти. Епохата на ранните държавни образувания и на етническо-политическата консолидация измества и заменя образа на „ранните времена“ на митическото първостътворение, тя се описва понякога като особено героическо време, като славно национално минало, образец за подражание на потомците. 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... „Историзмът“ на епоса все пак не изключва широкото използване — по отношение на историческите персонажи и събития — на митически мерки, модели и структури... Митологическите модели поначало определят сюжетните схеми, а не се внасят впоследствие, заради забравянето на историческите факти.“¹⁰⁸

По-нататък, като се основаваме на песните, свързани с вече неколккратно споменаваната „Караевренска катастрофа“, ще видим как епическото съзнание „датира“ фолклорните събития. Според Балчо Нейков запалването на караевренската кула е станало на 7 август (месеца приблизително съвпада с историческите сведения в османските документи за нападението на Али

Молла) 1810 г. Годината (в действителност — 1803) е определена въз основа на няколко песни. Така в една от тях се казва:

„Четири (дни — б.м., Е.И.) се мина Илинден,
Дразу в кулата гореше,
Индже си люто кълнеше...“¹⁰⁹

В друга Кара Фейзи (а не Али Молла) заплашва караевренците, че ако не му платят откуп, ще подпали кулата в „неделя“¹¹⁰. „Неделята“, празникът изобщо, е много характерен като ден за случване на фолклорните събития (другаде Индже прави нападенията си „у светла, млада неделя“ и т.н.). Като съпоставя двете песни, Б. Нейков фиксира годината 1810, защото точно през 1810 г. Илинден (3 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 помощ¹¹¹. 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). Понататък във вече цитираната песен за Илинден Дразът съобщава цифрата на загиналите — 600¹¹², което също съвпада с историческата истина. И така — някои от епическите събития съвпадат с историческите (като се изключи годината, която в епоса не съществува, епосът не се интересува от нея — тя е важна за преданието). Не съвпада единствено персонажът. И това не е случайно. Епическото съзнание включва Индже в събитието не защото е „забравило“, че неговият извършител е Али Молла. Епическото съзнание не се интересува от Али Молла. Нужен му е Индже, защото е българин и „народен закрилник“. В предварителния митично-еписки модел за героя Али Молла не може да се включи. В него има място единствено Индже.

Може би не е случайно и това, че песните, в които се говори за раняването, а не за убиването на Индже — „Прочу се Индже войвода“, „Инджето са го ранили“, „Раняване на Индже войвода“ — са по-късни от другите, поне са записани през 50-те и 60-те години на нашия век. Балчо Нейков също не споменава нищо за раняване, той е категоричен, че Индже е убит през 1813 г. в Урум кьой. Много е вероятно тези по-късни песни да представляват опит за *правдоподобие*, за „нагласяне“ на фолклорния факт към историческата истина и в този смисъл техният митично-еписки характер е силно редуциран.

От по-друг характер е историзмът на песните, които сочат следите на Индже във Влахия. В една от тях се казва, че Индже и Кольо щели да „бастисват“ Добруджа:

„Добруджа, кажет полничко,
полничко още, равничко!“¹¹³

По-нататък Индже — неслучайно се в предупреждението на Кольо, който сънувал „лоша съня“ — пада убит в същата тази Добруджа, която сега се е „разбегала и размирила“. Песента може да се приеме и за вариант на „Заплакала е гората“. Предположението на Г. Горов, че тя доказвала „пътя на

Индже за Влахия през Добруджа“, едва ли може да се приеме за основателно¹¹⁴. В Добруджа е бил пълновластен господар силистрейският аян Йълъкоглу, който (както видяхме) бил убит през същата 1813 г. Вероятно тук се срещаме със същия механизъм на „заместване“ на персонажите, както беше и в случая с „Караевренската катастрофа“.

По-интересен е случаят с вече цитираната песен „Кърджалии-Карафезии“ — единствената от кърджалийския период, в която двамата главатари са противопоставени един на друг. В нея озлобенията от Кара Фейзи Иринка казва на майка си:

„... да ми песен изпоят,
та да ся чюе, прочюе
по Влашка земя, Богданска,
по християнски кадалъци.“¹¹⁵

Макар че песента е записана от Бесарабия, не можем да приемем, че става дума за периода, когато Индже е вече наемник във Влахия. Присъствието в нея и на Кара Фейзи го опровергава. По-скоро можем да предположим, че тя засяга времето отпреди 1806 г., когато във Влахия имало доста кърджалийски набези. Няма сведения обаче Кара Фейзи да е ходил там. Влахия е „арена“ на северните владетели — Тръстениклиоглу (през 1794 г.) и Пазвантоглу, представен от „генерала“ си Кара Мустафа (през 1797 г.)¹¹⁶. В този случай също би могло да става дума за „заместване“, но то е малко вероятно, защото народният певец не би имал „интерес“ да включи Индже именно тук. Макар и „разчленен“ в опозиция от Кара Фейзи, той все още е кърджалия, а не „народен закрильник“. По-скоро локализацията „Влашка земя, Богданска“ е по-късна — след изселването на впоследствие наречените „бесарабски българи“ от Източна Тракия. Още повече, че в началото на песента се говори за „Карнабашката кааза“ и „каваклийските селяне“ (Каваклии — Тополовград), което я локализира именно в Източна Тракия.

Единствената песен за Индже, която може да бъде определена като „историческа“, засяга участието му във въстанието на Заверата:

„Пашата пита султана:
— Имаш ли хабер, немаш ли,
българе глава дигнаха
от тебе земя да земат —
като ми Сава Бинбаши,
Инджето, Индже войвода
и Колю Кичук байряктар!“¹¹⁷

И този „историзъм“ впрочем 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 имат претенции към земите на самия султан.

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 *използува* действителна историческа личност и чрез митично отношение да я включи в епическия модел. „Епосът не предава в стихове исторически факт — казва Проп — а художествена измислица, която — даже като *измислица* (к.м. — Е.И.) — се определя от историята.“¹¹⁸ Епосът се определя от историята единствено в смисъла на историческа необходимост и погледнато 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 *степен*та на митологизиране, но не да *създаде* или *заличи* митическото отношение, заложено по принцип в човешката психика.

Дотук разгледах проблема за историческото време *извън* епоса — т.е. взаимоотношенията между епическите и действителните исторически събития. Сега ще се опитам да разгледам проблема за *вътрешното* епическо време, което Лихачов нарича „идеална старина, нямаща непосредствен преход към новото време, история, заемаща „островно“ положение“¹¹⁹. Епическото събитие никога не е датирано, то се случва в някакво идеално „някога“, което може да съвпада със „сега“. Много е вероятно някои от песните (и от двата цикъла) да са се създавали още приживе на Индже, но те винаги са отместени в едно „някога“ (формулата „имало едно време“ е изобщо много специфична за фолклора), за да се спази задължителната „епична фолклорна дистанция“¹²⁰. Разбира се, „някога“ и „сега“ не са в опозиция, те могат да бъдат взаимозаменяеми. Тази взаимозаменяемост (или поне — успоредност) на „някога“ и „сега“ личи и от бързата смяна на глаголните времена в песните. Най-често те са в преизказно наклонение (нещо, което е „било“) и сегашно време (нещо, което „е“):

„Чс са смавлийци джанджи,
джанджи и куршумджи,
жените барут правели,
момите куршум лесели,
момците пушки пълнели -
не рачат данок да дават.“¹²¹

Доколкото епическото съзнание изобщо носи представа за времето, тя е твърде обвързана с митизма, със сакралните числа — 3, 7, 9 и т.н.¹²² Така „фолклорната дистанция“ най-често се отбелязва като „300 години“ — и „300 години“ не означава реално време, а знак за необходимото „достатъчно отдаляване“. „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 твърде свързано с циклизма, с „времето в кръг“, което характеризира и митическото време. Възможността за повторение на епическите събития, „търсенето на същността в перспектива назад, в пре-

цедент, е по същество митическа операция¹²³. Много често залогът за „истинността“ на събитието е именно „старината“ му, щом се е случило „преди 300 години“, значи се е случило „наистина“, а може и да се повтори. Този механизъм на стереотипията — един от най-важните 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*¹²⁴. 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.“¹²⁵

Всичко казано дотук беше опит да разгледам как функционират механизмите на това „припомняне“ в епохата на Българското възраждане. В заключение бих искала, съвсем накратко, да хвърля поглед и върху начина на тяхното функциониране в съвременната епоха.

6.

Вече споменах проведената от мене през 1982 г. анкета в с. Индже войвода, Бургаско, във връзка със смъртта на Индже. Анкетата проведох в двора на „убиеца“ Янко Тодоров с неговия правнук Илия Янков и други информатори от селото — точно под каменната плоча, на която пишеше, че Индже е ранен тук на 1 юни 1813 г. Към самата къща не проявих интерес, защото тя е нова. Старата съществувала докъм 1910 г. и е описана от Б. Нейков през 1890 г. и от Г. Горов — по спомени на друг потомък на „убиеца“ Христо Янков — през 1940 г. „Тя била едноетажна (земълна), дървена, дълга, каквито са всички къщи от най-стария странджански тип. Външната врата се отваряла с „мандало“ и се заключвала с „крив цигански ключ“ през широко разядена дупка, през която действително би могло да се стреля... Някои ме уверяваха — пише Г. Горов — че външната врата на къщата, през която е стреляно на Инджето, била запазена и поставена на обора на сегашната къща, но дядо Христо отрече това: имало наистина стара врата, но тя била друга, взета от вътрешните врати на съборената. Същинската врата не била запазена.“¹²⁶

И така — в нощта, когато *кърджалиите* (нали според преданието през 1813 г. Индже вече не бил с кърджалиите) нападнали селотр, Индже почукал най-напред на портата на чорбаджи Янко. „Отвори ми, или ще ти изпия кръвта“ — казал. „Ти моята, или аз твоята“ — отговорил дядо Янко и гръмнал през ключалката. После избягал в гората през задната портичка. Дружината забрала кехаята на селото да ги води, взели два коня и едно халище, сложили Инджето и го занесли на Дервенджик. А кехаята Георги избягал и съобщил за смъртта му. Погребали го с много имане и оттогава селяните търсят гроба му, пълен с жълтици, но нищо не са намерили. Оттук нататък започва историята на самия „убиец“ — родоначалника на днешните Янкови от с. Индже войвода — чорбаджи Янко. История, разказана като че ли от Александър Дюма: Янко бил от Карлово или Калофер (дали изборът на родните места

на Левски и Ботев е „случаен“, не успях да установя), кръгъл сирак (твърде характерно за митично-приказния жанр). На младини направил бяла (каква — не се казва) и го затворили в Диарбекир. Там имало и един турчин, осъден на доживотен затвор. Турчинът разказал на Янко за скритото си имане, което било в едно дърво край с. Церово. Янко излязъл от затвора, взел парите и станал мухтарин в Урум кьой.

Не само внукът на „убиеца“, но и останалите информатори от селото, които ми разказаха същата история, нито за момент не дадоха оценка на събитието. То просто се било случило и толкова. Станало е убийство, а никой не преценява дали убитият или убиецът е добър или лош. Липсва нравствена оценка, липсва разчленяване на опозицията добро/зло. Налице е митично отношение. Историята за убийството на Индже и историята на самия чорбаджи Янко бяха натоварени с еднаква значимост за информаторите от селото. Нещо се е случило — дали то е добро или лошо — няма значение. Налице е *събитието, изключителното*, което ни разграничава от останалите, прави ни различни. Неслучайно и фолклорната история, и епосът от Странджа така подчертано пренебрегват варианта за смъртта на Индже във Влахия. Те не могат да „позволят“ на Индже да прекрачи пределите на региона и да умре другаде. Така ще се загуби изключителното. Защото, ако няма събитие, народното съзнание ще го измисли, а митичното отношение ще го превърне в действителност.

Всички информатори от селото разказаха събитието с пълна *сигурност* в достоверността му, като *истина*. Държеха на точността в географските понятия, но настояваха за преместване назад във времето. Въпреки че над главите им висеше плочата с датата на *раняването*, те непрекъснато твърдяха, че Индже тук са го *убили* и то много по-рано — преди 300 години. Неизбежната „фолклорна дистанция“ се появи и тук. По-късно им зададох въпроса, дали Йовков е сбъркал, когато в разказите си за Индже е нарекъл селото Урум ени кьой и когато твърди, че Индже е убит от собствения си гърбав син. „Не е сбъркал — беше отговорът — това е друга история.“ Оказа се, че — след като бил в тяхното село — Индже отишъл и в Урум ени кьой и там станала случката с гърбавото. Разказът на Йовков ми беше преразказан с пълни подробности. Помнеха и шивача, и кръчмата, и Пауна, и Сяро Барутчията, и баба Яна Калмучката. Всички имена и действия на героите представяха като напълно *истински*. Забравиха само една подробност — „прераждането“ на Индже след убиването му от чорбаджи Янко. И двете събития, макар — логически противоречащи си, макар едното — предание, а другото — литература, бяха разказани като абсолютна истина¹²⁷. „Истина“ от чисто митичен характер, която допуска един човек да умре два пъти.

И така — не само през Възраждането (началото на „новото време“), но и през самото „ново време“ (края на ХХ в.) се наблюдават процеси на митологизация на фолклорна основа. „Дори при пълна дезактуализация на фолклора като естетическо съзнание — казва Б. Ничев — днес неговите създатели продължават да считат за задължително изискване на фолклорната конвенция едно отношение към пресъздаваната от тях действителност като към описание

на нещо, което непременно е било.“¹²⁸ По принцип правилно, това обяснение на споменатите по-горе явления ми се струва все пак недостатъчно. Едва ли може да става дума за „фолклорна конвенция“, ако „дезактуализацията на фолклора като естетическо съзнание“ е наистина налице. Не е ли „фолклорната конвенция“ (дори ако съдържателните моменти в разказа не са на фолклорна, а например — на литературна основа) 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 митическото и епическото пространство, в митическото и епическото време не е ли доказателство за успоредното съществуване на трите типа съзнание 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*?

Откритията на точните и хуманитарните науки, философският анализ, логиката на познанието не влизат в непременно противоречие с успоредното съществуване на трите типа съзнание. Напротив — разширеният кръг на познанието разширява и кръга на непознатото — основният източник на митично отношение. От друга страна — доколкото митичното отношение е в пряка връзка със социалното функциониране на обекта, доколкото „ползуването определя едно нещо да бъде, или да не бъде мит“ — то няма как да се „дезактуализира“. Във вече цитираната си книга „Митология на нашето време“ — като по принцип отрича митовете в едно общество, където господствуват науката и познанието — Алфред Соби 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“¹²⁹.

Б Е Л Е Ж К И

¹ Хердер, Й. Г. Естетически студии и статии. С., 1985, с. 367.

² Ничев, Б. От фолклор към литература. С., 1976, с. 116.

³ С проблема за „епическата носталгия“ се записва и Холмич, Й. Проблеми на българската възрожденска култура. С., 1986, с. 23. Според нея феноменът се проявява и в литературните произведения от Възраждането — Паисий, Славейков, Пърличев.

⁴ Ще спра 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 доказана от историографията действително съществувала личност; 3) поразително е несъответствието на фактите в историческите документи и във фолклорната история; 4) образът на Индже във фолклорната история е противоречив — от участник в кърджалийската анархия до хайдутин и народен закрилник; 5) интерпретацията на „фактите“ в самата фолклорна история е твърде разнообразна. Всичко това представлява интересен материал за едно съвременно изследване.

⁵ Levy-Bruhl, L. La mentalité primitive. Paris, 1922.

⁶ В края на живота си Лсви-Брюл се отказва от еволюционистките си схващания.

⁷ Емелянов, Л.И. Историческая песня и действительность. — Русский фольклор (М.), 1966, № 10.

⁸ Още в края на миналия век, когато Кодрингтън открива понятието „мана“ у диваците от Меланезия, усилията на голям брой учени се насочват към типове мислене. Привърженици на „нееволюционистичното“ мислене са Мос и Юбер, а — вече през 30-те години на нашия век — Анри Бергсон сложи основите на по-късната теория на Леви-Строс, именно — като критикува възгледите на Леви-Брюл.

⁹ Levi-Strauss, C. *Myth nicoswojona*. Warszawa, 1969, 28—30.

¹⁰ Лотман, Ю.М., Б.А. Успенский. Миф — имя — культура. Труды по знаковым системам. Тарту, в. VI, с. 284.

¹¹ Дьяконов, И.М. Введение в кн. Мифологии древнего мира. М., 1977; Кессиди, Ф.Х. От мифа к логосу. М., 1972; Gusdorf, G. *Mythe et metaphysique*. Paris, 1953; Sauvy, A. *Mythologie de notre temps*. Paris, 1966.

¹² Богданов, Б. Мит и литература. С., 1985, с. 7.

¹³ Гуревич, А.Я. Проблемы средневековой народной культуры. М., 1981, с. 154.

¹⁴ Ничев, Б. Цит. съч., с. 6.

¹⁵ Лотман, Ю.М., Б.А. Успенский. Цит. съч., 283—284.

¹⁶ В своите дългогодишни изследвания върху „идеологията на трите функции“ в епопите на индоевропейските народи Жорж Дюмезил приема за изходна тройната опозиция сакралност/сила/плодородие и на тази база изгражда изводите си, някои от които ще разгледам по-долу — *Mythe et еpopее*. Т. 1. Paris, 1968.

¹⁷ Фрейденберг, О.М. Миф и литература древности. М., 1971, с. 31.

¹⁸ Lehman, R. *Le mana*. Paris, 1922; *Mulinowski, B. Argonauts of the Western Pacific*. London, 1922.

¹⁹ Levy-Bruhl, L. *L'experience mistique et les symboles chez les primitifs*. Paris, 1938

²⁰ Опозицията добро/зло също не бива да се смесва със сакрално/реално. Сферата на сакралното, както и на реалното, може да се разделя на добро и зло. В случая е важен именно фактът на *разделянето*, характерен за религиозното съзнание. Неслучайно вярванията на древните се наричат ту „митология“, ту „религия“. В тях — за разлика от по-късните „чисти“ религии като християнската — опозицията добро/зло съществува само в сферата на реалното. Боговете са единни. Те притежават много повече черти на митизъм. Обратното може да се забележи при разделянето на антропоморфизъм и зооморфизъм в образите на „добри“ и „зли“ духове, на бога и дявола в християнската религия.

²¹ Като „дикее“ (добро) в гръцката митология Ж.-П. Вернан квалифицира още: златото, героите, поносимостта, работата. Като „хибрис“ (зло): среброто, бронзът (на оръжията), непоносимостта, умората.

²² Фрейденберг, О.М. Цит. съч., с. 61, 110.

²³ Мелетинский, Е.М. Поэтика мифа. М., 1976, с. 225.

²⁴ Пак там, с. 177.

²⁵ Гуревич, А.Я. Цит. съч., 168—169.

²⁶ Мелетинский, Е.М. Цит. съч., с. 177.

²⁷ Славейков, П.Р. Исторически разкази от минали времена. Кабадани. — Период. сп., 14, 1885.

²⁸ Табаков, С. История на град Сливен. Т. 1. С., 1911.

²⁹ Пак там, с. 542.

³⁰ Мутафчиева, В. Кърджалийско време. С., 1977, с. 341.

³¹ Пак там, с. 199.

³² Росен, П. През гори зелени. С., 1982, с. 106.

- ³³ Кабадии (сурови, неизпечени юнаци) се наричали българите наемници и доверени хора при кърджалиите.
- ³⁴ *Мутафчиева, В.* Феодалните размирици в Северна Тракия през края на XVIII и началото на XIX в. — В: Паисий Хилендарски и неговата епоха. С., 1962, с. 189.
- ³⁵ *Мутафчиева, В.* Кърджалийско време, с. 135.
- ³⁶ Действията на Кара Фейзи ще бъдат описани по: *Мутафчиева, В.* Кърджалийско време, с. 146, 200—202, 206, 215—216, 266—267, 296, 304.
- ³⁷ *Горов, Г.* Индже войвода. С., 1941; *Атанасов, Щ.* Кои са били кърджалиите и против кого са се борили. С., 1954; *Боев, Р.* Стоян-Индже войвода. С., 1956 и др.
- ³⁸ Тази теза се поддържа между другото и от Р. Боев, който я подкрепя с някакъв документ от частен архив, без да го цитира.
- ³⁹ *Жечев, Н., С. Янкович.* Няколко неизвестни данни за Стоян-Индже войвода. — Истор. преглед, 1961, № 1.
- ⁴⁰ *Нейков, Б.* Факийско предание. Сборки от народния живот. С., 1985, с. 83.
- ⁴¹ *Мутафчиева, В.* Кърджалийско време, с. 333.
- ⁴² *Жечев, Н., С. Янкович.* Цит. съч.
- ⁴³ *Gordon, L.* History of Greek Revolution. London, 1932.
- ⁴⁴ *Раковски, Г.С.* Съчинения в четири тома. Т. 1. С., 1983, с. 394.
- ⁴⁵ *Хитов, П.* Някои стари български войводи. С., 1918, с. 62.
- ⁴⁶ Според съветския учен Азбелев (Международная систематизация преданий и легенд. — Русский фольклор (М.), 1966, № 10) преданията принадлежат към науката (примитивната), а легендите — към религията (примитивната), защото се основават на вярата.
- ⁴⁷ Фабулатът е създаден от народната фантазия и предаден по традиция повествование, което представлява фиксация на мотива — вж. *Живков, Т.И.* Фолклор и съвременност. С., 1981, с. 164.
- ⁴⁸ *Dumezil, G.* Цит. съч., с. 282.
- ⁴⁹ *Dumezil, G.* Horace et le Curiaces. Paris, 1942, p. 64.
- ⁵⁰ *Живков, Т.И.* Цит. съч., с. 165.
- ⁵¹ *Браун, М.* Композиция героических народных песен. — Русский фольклор (М.), 1960, № 5; *Ничев, Б.* Цит. съч. и др.
- ⁵² *Живков, Т.И.* Цит. съч., с. 192.
- ⁵³ Пак там, с. 175.
- ⁵⁴ Пак там, с. 179.
- ⁵⁵ *Горов, Г.* Цит. съч., с. 22.
- ⁵⁶ *Нейков, Б.* Цит. съч., 64—67.
- ⁵⁷ Българско народно творчество. Т. 2. С., 1961, с. 31.
- ⁵⁸ *Раковски, Г.С.* Цит. съч., с. 395.
- ⁵⁹ „Бейзаде“ означава „от царско коляно“ (*Нейков, Б.* Цит. съч., с. 83).
- ⁶⁰ *Росен, П.* Цит. съч., с. 305.
- ⁶¹ Българско народно творчество. Т. 11. С., 1963, с. 135.
- ⁶² *Лотман, Ю.М., Б.А. Успенский.* Цит. съч., с. 299.
- ⁶³ *Баева, З., П. Сиротов, Б. Колев.* За хайдушкото движение в Хасковския край. Хасково, 1974, с. 86.
- ⁶⁴ *Раковски, Г.С.* Цит. съч., с. 395.
- ⁶⁵ *Горов, Г.* Цит. съч., с. 60.
- ⁶⁶ *Романски, Ц.* Българските народни исторически предания. — В: Българско народно творчество. Т. 11, с. 35.
- ⁶⁷ *Раковски, Г.С.* Цит. съч., 395—396.
- ⁶⁸ *Иречек, К.* История на българите. С., 1978, с. 540.

- 69 *Хитов, П.* Моето пътуване по Стара планина. С., 1962, 158—159.
- 70 *Нейков, Б.* Цит. съч., с. 83.
- 71 *Горов, Г.* Цит. съч., с. 69.
- 72 *Мелетинский, Е.М.* Цит. съч., с. 228.
- 73 *Славейков, П.Р.* Цит. съч., 184—185.
- 74 *Пропп, В.Я.* Фольклор и действительность. М., 1976, с. 240.
- 75 *Живков, Т.И.* Цит. съч., с. 126.
- 76 *Пропп, В.Я.* Цит. съч., с. 112.
- 77 *Ничев, Б.* Цит. съч., с. 159.
- 78 *Dimeziľ G.* Mythe et ерорее, р. 46.
- 79 *Фрейденберг, О.М.* Цит. съч., с. 164.
- 80 *Богданов, Б.* Цит. съч., с. 255. Вж. по този въпрос и *Пропп, В.Я.* Исторические корни волшебной сказки. Л., 1986, 27—28.
- 81 *Кессиди, Ф.Х.* Цит. съч., с. 74.
- 82 Българско народно творчество. Т. 2, с. 97.
- 83 Напечатан е за първи път в „Дунавски лебед“, № 61, 19. окт. 1860. Раковски отбелязва, че песента произхожда от началото на XIX в.
- 84 Българско народно творчество. Т. 2, 56 — 57.
- 85 Пак там, с. 574.
- 86 Пак там, с. 579.
- 87 Зенгинка (тур.) — богата, имотна.
- 88 *Ангелов, Б., Х. Вакарелски.* Трем на българската историческа епика. С., 1939, с. 330.
- 89 Българско народно творчество. Т. 2, с. 686.
- 90 *Лотман, Ю.М.* Лекции по структурной поэтике. Тарту, 1964, в. 1, с. 137.
- 91 *Гуревич, А.Я.* Цит. съч., 98—99.
- 92 Българско народно творчество. Т. 2, 687—688.
- 93 *Мелетинский, Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа. М., 1986, с. 107.
- 94 *Норман-Браун, У.* Индийская мифология. — В: Мифологии древнего мира, с. 295.
- 95 *Пропп, В.Я.* Фольклор и действительность, с. 100.
- 96 *Dimeziľ G.* Mythe et ерорее, р. 253.
- 97 *Браун, М.* Цит. съч.
- 98 *Горов, Г.* Цит. съч., с. 29.
- 99 *Ангелов, Б., Х. Вакарелски.* Цит. съч., с. 334.
- 100 Българско народно творчество. Т. 3, с. 359.
- 101 *Нейков, Б.* Цит. съч., с. 82.
- 102 Българско народно творчество. Т. 2, с. 686.
- 103 Пак там, т. 3, с. 352.
- 104 *Пропп, В.Я.* Фольклор и действительность, с. 121.
- 105 *Веселовский, А.Н.* Собрание сочинений. Т. 16. М., 1938, с. 52.
- 106 *Ауербах, Э.* Мимесис. М., 1976, с. 135.
- 107 *Пропп, В.Я.* Фольклор и действительность, с. 120.
- 108 *Мелетинский, Е.М.* Введение в историческую поэтику эпоса и романа, 79—80.
- 109 *Нейков, Б.* Цит. съч., с. 79.
- 110 Пак там, с. 74.
- 111 Пак там, с. 77.
- 112 Пак там, с. 79.
- 113 *Горов, Г.* Цит. съч., с. 80.
- 114 Пак там, с. 80.

¹¹⁵ Българско народно творчество. Т. 3, с. 360.

¹¹⁶ Мутафчиева, В. Кърджалийско време, с. 123, 156.

¹¹⁷ Горов, Г. Цит. съч., с. 80.

¹¹⁸ Протт, В.Я. Основные этапы развития русского героического эпоса. — В: IV Международный съезд славистов. Доклады. М., 1958, с. 13.

¹¹⁹ Лихачев, Д. Поэтика древнерусской литературы. Л., 1971, с. 258.

¹²⁰ Ничев, Б. Цит. съч., с. 120.

¹²¹ Българско народно творчество. Т. 3, с. 575.

¹²² Сакралните числа изобщо са твърде характерни както за митическите, така и за фолклорните представи. Едно от тях е седмицата, срещащо се в митическите и религиозни вярвания на много народи, в това число — халаанската 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. Във фолклора седмицата е едно от „любимите“ числа. Дружината на Индже винаги брой 70 или 77 юпаци. Това не бива да се възприема като реален брой хайдути, а като знак за принадлежност на тази дружина към сферата на сакралното. Числото седем — както и благородните метали — има охранителна функция. Дружина от 70 или 77 юпаци ще бъде неуязвима.

¹²³ Боданов, Б. Цит. съч., с. 179.

¹²⁴ Ничев, Б. Цит. съч., 154—155.

¹²⁵ Лотман, Ю.М., Б.А. Успенский. Цит. съч., с. 293.

¹²⁶ Горов, Г. Цит. съч., 75—76.

¹²⁷ Подобни „истини“, възприети от литературата или от средствата за масова информация, ми бяха разказани и в други села. Например Грозьо Шопов от с. Черепово, Хасковско, „призна“, че вариантът му за битката при Караеврен е почерпан както от старинните предания, така и от романа на К. Петканов „Индже войвода“, като ме уверяваше, че — тъй като К. Петканов е родом от с. Каваклия, Лозенградско (недалеч от местата, където се разпростирала кърджалийската анархия) — той трябва да е най-добре осведомен за събитията. В с. Бродилово, Бургаско, объркаха Вълчан войвода с капитан Петко войвода от телевизионния сериал. Сто и две годишният дядо Стоян от с. Кондолово, Бургаско, не можеше да си спомни дали е чул преданието за Хасекията и за мома Урдовиза от майка си или го е прочел във вестника. А в Малко Търново ми разказаха една легенда за пестипарството, уточнявайки дори в кой брой на сп. „Отчество“ са я прочели. И така пататък. Характерното във всички тези случаи е, че — почерпани било от устни разкази, било от писмени източници (художествена литература, средства за масова информация и т.н.) — те бяха разказани като абсолютна истина.

¹²⁸ Ничев, Б. Цит. съч., с. 35.

¹²⁹ Сауви, А. Цит. съч., с. 235.