

МИТОЛОГИЗИРАНЕ НА ИСТОРИЯТА И/ИЛИ ИСТОРИЗИРАНЕ НА МИТА
(Наблюдения върху историческите предания
от с. Доспей, Самоковско)

Цветелина Димитрова

Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей – БАН

Предмет на разглеждане в настоящето изложение са два емблематични сюжета в историческите предания от с. Доспей, с оглед на тяхното функциониране като фолклорна история¹ в контекста на локалната култура, на връзката им с „възможен модел на българското поселищно предание изобщо” (Живкова, Живков 2001: 41) и с универсалния код на мита. Ще се опитам да набележа някои детайли, според които би било възможно да се проследи механизмът на митологизация на историята (разбирана като хронологично-събитийна, линейна и т. н.), т. е. интерпретацията ѝ от фолклорната менталност чрез митологични архетипни модели и включването ѝ в локалната култура на общността, „натоварена” с означенията на фолклорния код. Както е известно „...в крайна сметка фолклорната история на всяко село е едно предание, което от своя страна би могло да бъде актуализирана проекция на някакъв стар мит” (Живкова, Живков 2001: 40).

От друга страна, този механизъм подлага универсалността на мита на „историзация”, т. е. митът получава своя конкретен прочит в рамките на локалното, чрез избора на сюжети, мотиви, персоналии и топоси, проецирайки в словесни и пространствени реалии знанието на общността за себе си и своята идентичност.

Двата сюжетни кръга от с. Доспей, които смятам за представителни с оглед на горепосоченото, са следните – преданието за гибелта на цар Иван Шишман и преданието за основаването на селото. Сюжетите, групирани около първото предание са:

При сраженията, водени от Шишмановата войска, царят бил ранен седем пъти. От раните му капнала кръв на седем места и там избликли извори, наречени „Цареви кладенци” (вариант – отсекли му главата, тя се търколила и там, където се допряла до земята, избликли изворите). Оттам той успял да стигне (вар. трупът му бил занесен) до мястото, където е погребан, на върха („Шишманова гроб”) над селото. В трети вариант – литнал дотам с отрязаната си глава, за да иде при „Светио Отец” (Иван Рилски). На м. „Погледец” обаче го видели две деца (вар. двама овчари), той паднал и издъхнал. Особено интересен е и вариантът, според който отрязаната глава на царя се търколила и стигнала до върха².

Сюжетът на второто предание гласи, че Досю и Продан (вар. с или без Рельо, Мальо, Райо – като основната двойка си остава Досю-Продан) били братя. След като били разгромени в боевете от турците, Продан отказал да се потурчи и му отрязали главата. Досю приел исляма и турците му дали село Доспей за чифлик. Оттогава селото се нарекло Доспей с етимология на името от Дос-бей³. Последователите на Продан пък основали селото си на мястото на днешното Продановци⁴.

Без да навлизам в подробности около мотива летене на цар/светец с отрязана глава⁵ ще отбележа само, че в „царския” вариант, който по своята същност е вариант на есхатологичния мит за „последния цар”, сюжетите в повечето случаи включват двама братя или баща и син, като обезглавеният, в контекста на митологичното тълкуване, е в ролята на необходимата сакрална жертва. Този сюжетен вариант е „разигран” и в преданието за основаване на с. Доспей, което ме провокира да потърся общата първооснова на двата кръга сюжети в архетипния модел на славянския космологичен мит, представен в коледната епика.

Това, което ме интересува с оглед на настоящата разработка е изборът на конкретния исторически персонаж Иван Шишман за митологизирана персоналия на последния цар и съпровождащата го сакрализация на образа и на топонимията, свързана с него. Всъщност, топосите на смъртта и гроба, според преданието, бележат ниското и високото в селищното пространство, очертавайки една сакраментална вертикала. Ако потърсим локална проекция на мита – то това са свещеният извор и свещената планина. Подобно допускане за сакрализация на персонажа, респ. топосите, бе породено от няколко факта:

1. Иван Шишман като персонаж отсъства от песенния⁶ и обреден фолклор
2. „На първо заговаряне” той отсъства и в разказите за селищна история. Едва въпросите за топонимите „Цареви кладенци” и „Шишманов гроб” „отключват” разказването на преданието за гибелта на царя, но без да бъде основа за пространно фабулиране и „обрастване” с мотиви⁷.
3. Стои изолиран от преданията за „основаването” на селото и падането под турско, които според разказите, лежат в една темпорална плоскост; т.е. преданието за царя не се включва в обща фабула с това за местните юнаци.

Това видимо Шишманово „отсъствие” би могло да има две възможни обяснения. Едното е, че името на Иван Шишман е било допълнително външно прикрепено към сюжета за смъртта на последния цар чрез по-късните писмени източници, които включват изследвания на етнографи, фолклористи, краеведи и историци, каквито „научни” писания са отдавна в обръщение в селото (най-късно 30-те години на миналия век). Имайки предвид обаче разпространението на топонимите, свързани с името на Шишман, дори това допускане да е вярно, могат да се предположат две причини, поради които то трайно се включва в локалната история и топонимия. Първата е, че името кореспондира с определени архетипни модели и представи. Втората е, че то играе ролята на връзка между локално и общоетнично – която връзка е силно експлоатирана в периода на национално изграждане по време на Възраждането.

Второто допускане е, че зад видимото „отсъствие” се крие присъствието на персонажа, което може да бъде проследено и реконструирано чрез определения от Т. Ив. Живков като славянски космологичен мит, отразен в коледния епос, чиито основни елементи, „снизени” в поселищните предания за основаване на село, са братя близнаци, респ. две дървета (брястове!) – стърги и овчи стада (Живкова, Живков 2001: 41-42). Във връзка с този мит и наблюденията на автора за приемствеността на антропонимите Дан-Иван са интересни изводите му, че *„Дан, Дан войвода, Свети Иван, Иван, Йован са персонажи-синоними и приемници. В този контекст може да се обясни и образът на Малък Иванчо като персонаж, заместващ Малък Данчо в песните с мотив „детепретендент за цар” или може би по-точно „дете, предопределено за цар.” Самият Дан от коледния епос е върховният бог, (...) станеникът, домакинът, (...) син на Божя майка, но и нейното дете, (...) бащата на намереното дете, предопределено за цар, но и самото дете, (...) кум, благословник, кръстник, господар и повелител на тризмерния свят, (...) владетел на собственото опитомено, култивирано, осветено пространство”* (Живкова, Живков 2001: 122).

Повод за настоящето съотнасяне на двата антропонима е направената от Живков отправка към името Иван при българските царе и представянето му като тяхна титла у Паисий⁸, както и небезизвестният мотив „Дан войвода кръщава детето на Иван Шишман” (вж. Калоянов 1986: 44).

Направеният в тази връзка преглед на песенния коледен цикъл в региона показва следното: Репертоарът от коледни песни, включен в сборника на Васил Стоин от Самоковско, е меко казано скромно. В него са поместени едва към десетина песни и според обяснението на Елена Стоин в предговора на сборника – те са малко, поради

силната християнизация в региона и замирането на коледуването по времето, когато са направени записите – 20-те и 30-те години на миналия век. В публикуваните песни обаче присъстват „представителните“ за мита мотиви – кръщаването на млада Бога от св. Иван, който кръстил всичко – „гора, вода, земя и небо” – и мотивът за дете, предречено за цар⁹. И двата мотива Живков разглежда като неразривно свързани с митологемите на коледния епически цикъл и ролята на персонажа Дан-Иван в тях. Друг мотив (на който няма да се спирам подробно) от коледния цикъл в региона пък кореспондира със сакралната символика на овцете и стадата, свързана с Добри Добър юнак и неговия вариант функционален субститут св. Георги (Живкова, Живков 2001: 206). Това е мотивът св. Георги тръгнал за долната земя, за да провери и изведе овцете¹⁰.

Набелязвам тези детайли, за да открия елементите на космологичния мит, чиито архетипни модели функционират и продуцират в „снизен” вариант „разиграването” му в преданията за основаването на селото. Ако обезглавеният Иван (Шишман) Дан е сакралната жертва, кореспондираща с мита, то това е на ниво „цар”, т.е. отразява една общоетнична проекция на този мит, проявяваща се и в обредното убийство/самоубийство на цар¹¹. Локалното транспониране на мита присъства, освен на „царско”, и на „юнашко” ниво. Основание за подобно допускане ми дадоха и няколко песенни мотива от региона, които интерпретират сюжетния модел братя близнаци (дървета) – овчари – смърт на единия, изведени от Т. Ив. Живков като елементи, чрез които е възможно да бъде реконструиран моделът на българското поселищно предание изобщо (Живкова, Живков 2001: 41).

Първият от тях е следният:

Сама се пушка оттегна,
маре Йоване, Йоване,
на връх Стара планина
между два бора високи,
та е ударило, ударило
два брата до два близнака
на име Йован и Стоян.
На Йован душа излезна,
на Стоян още не беше,
над них летеа два орла,
като летеа, ехтеа,
като паднаа, гръмнаа...
Стоян на орли говори:
- Таком бога, два орла,
сега се нагор дигнете
доде ми душа излезне,
с уста ми вода давайте
с крилца ми сенкя правете.
Като ми душа излезне
па тогай доле слезнете,
бело се месо наяжете,
бело ми месо юначко,

Другият песенен мотив е за мома Неделя (Мария), която в неделя кладе огньовете на двора и плаче, защото е сънувала два гълъба без глави – те били нейните двама братя близнаци. Чичо ѝ идва да я води на сватбата на братята ѝ и минават през гора, миришеша

на восък и тамян, т.е. смърт. В един от вариантите Неделя има „Мажко детенце / Иванчо, па Дамянчо”. (с. Долна Баня, Очуша и Шипочан) (Стоин 1975: № 263)

Този песенен сюжет е интересен, освен със смъртта на двойката близнаци (която оставя своето „продължение” в детенцето Иванчо-Дамянчо), така и с мотива „птица, носеща лошо предзнаменование”, който обикновено се свързва с мотива „падане на царство”. Необичайното в случая е, че птиците са без глави. Такъв мотив („птица без глава предсказва края на царство”) Живков извежда като специфичен и характерен за Троянско (Живкова, Живков 2001: 105).

Тези мотиви структурно и смислово кореспондират с преданието от с. Доспей за основаването на селото. Всъщност, собствено предание за основаване няма, то е контаминирано с преданието за падане под турско и потурчването. В него „овчарският елемент” естествено липсва, тъй като то е обвързано с исторически значимата за фолклорното съзнание темпорална граница преди-след турско. Мотивът за основаването и потурчването на с. Доспей е пряко свързан с нея и поради това „историзиран”. Митът за последния цар, обезглавен като сакрална жертва, като че ли „проговаря”, но на ниво юнаци. Основание за подобно тълкуване предизвиква името на обезглавения Про-Дан и фактът, че такова име се е давало на „обречено” дете за изкупуване на грехове или предпазване от злини (Ковачев 1995). Опитите за етимология на името „Доспей” са многобройни. Хр. Марков първоначално споделя народната такава, а по-късно предлага името на селото да се извежда етимологично от „доспех” или местната форма „доспел” – успял, стигнал (Марков 1936: 5-7).

Според една от записаните етимологии, Доспей идвало от Доспат¹². Според Ст. Илчев и Н. Ковачев, Доспат се извежда от гръцкото „деспот”, което освен „господар” има и първо значение „игумен” (Ковачев 1995). Като неангажираща аналогия ще спомена, че местността в близост (или самият връх) до „Шишманов гроб” е наричана „Дервишо”. Най-вероятна обаче, с оглед на гореизложеното, би била тази етимология, изведена от името Досьо като съкратен вариант на гръцкото Теодосий („даден от бога”), което Н. Ковачев посочва като гръцки аналог на славянското Богдан (Ковачев 1995).

Така или иначе, ако се допусне неслучайността на ДАН в наименованието Про-Дан (и може би скритата в Досьо) в контекста на гореизложените модели на мита, то движението Про-Дан (юнак) – Иван (цар) – свети Иван (светец) организира селищното пространство по вертикала – пространствена и ценностно йерархична, и по хоризонтала – локално (юнак), общоетнично (цар), универсално (светец). Тази троичност е същностна характеристика на мита и ако направените наблюдения са коректни, то механизмът на митологизиране на историчното (разбирано като линейна събитийност) и респ. на историзиране на мита, според законите на фолклорната менталност, имат един от базисните си архетипни модели в ценностно интерпретирания (с оглед на християнството) славянски космологичен или иначе казано, „коледен” мит.

БЕЛЕЖКИ

1. Употребата на понятието следва същностите характеристики, зададени му от Т. Ив. Живков „...*фолклорната история не е нищо друго освен предаване и съхранение на историческа информация от етноса и за етноса със средствата на фолклорната традиция.*” По своя характер тя е **локална** и следва един „...*родов модел на историческото знание, който е в значителна степен основен за фолклора*” и който „*намира израз и в определени фабули с историческо съдържание. Много често произходът на селищата и тяхната връзка се обясняват със заселването на двама братя и една сестра и т.н.*” Фолклорната история оперира със специфично време и персонажи. В нея става дума „*не за исторически лица, а за герои, изразители на*

конкретен етнически идеал (...) Фолклорната история на селището много често е вариант на фолклорната история на етноса (...) Етносът чрез своето историческо съзнание свързва минало и бъдеще и митологизира до най-ново време своята история (Живков 1981: 160-167).

2. СБНУ, 5, 1891, 178-186; Архив Асоциация „Онгъл” (ААО) – с. Доспей, 2004. Инф. Б. Гергинов, зап. Цв. Димитрова.

3. Според османските регистри, през целия XVI в. в село Доспей не е отбелязан нито един мюсюлманин – (Ковачев 2001: 114).

4. СБНУ, 5, 1891; ААО, с. Доспей, 2004.

5. Вж Малчев 1999, 2000; Моллов 1997. Особено интересни са посочените от Т. Моллов предания и поради пряката им връзка с разглежданата проблематика ще си позволя да ги предам дословно: „Според първото (предание) двама братя-царе имали лятно седалище на планинската височина Врм (и от с. Коркина), а зимно – в Царичина. Веднъж, незнайно за какво единият подгонил другия от Врм и като го стигнал в Царичина, го убил. Второ разказва, че на Царичина живеел цар; синът му въпреки молбите на майка си, побягнал от родния край – тя го гледала, докато последните височини в югозападна посока не го закрили от взора ѝ – те се наричат и до сега „Поглед” (948 м) и „Издай глава”. По-късно записаните предания също са две. Според първото името Разметаница било свързано с подредбата на („размятането”) на Самуиловите войски преди сражението му с Арон; майката гледала братоубийството от крепост на вр. „Поглед”. Във второто (което е по-скоро продължение на първото) се разказва, че обезглавеният труп на Арон продължил да бяга – там, където паднал, му направили гроб, покрит с камъни. Сред народа тези предания се подкрепят и от два топонима („Самуилов камък” и „Самуилово кале”, около с. Циклово, южно от „Поглед”, общ Бобошево), за които изследователите предполагат, че имат късен („учен”) произход.” Особено важен е изводът на автора, че тези предания са „снизен” вариант на есхатологичния мит за „последния цар”/”последния владетел”, свързан с календарните преходи (Моллов 1997: 118-120).

6. С изключение на един песенен мотив, в който „крал Шишманица” иска от млада Момчилица да отрови Момчил юнак; с. Мала Църква (Стоин 1975: 89).

7. Обясненията на топонимите „Кобилино бранище” и „Шишманово кале” са от типа „там са му пасяли, вар. тренирали конете”, „там му е била крепостта”; често пъти обясненията са, че крепостта, респ. пасището били на цар Петър, но били кръстени на Шишман, защото там му бил гроба; подобни обяснения се аргументират с това, че някой известен местен изследовател го е казал (ААО, с. Доспей, 2004, инф. Иван Попов, Хр. Вукова, зап. Цв. Димитрова).

8. „Тоя блажен и велик цар Михаил се наричал така – Михаил Йоан. И по това негово име българските царе, които били от неговия род, носели такава титла: първо писали Йоан, след това името си, което им било. Така и последния цар Шишман се подписва Йоан Шишман. И където и да се намират образи, печати и грамоти във всичките са се подписали така: на името на своя праотец и прародител блажения Йоан Михаил.” (Паисий Хилендарски 1972: 91).

9. „Замачи се божя майка / от Игната до Божича / на породи млада бога. / Кога било на Йованден/ Прошетна се божя маля / Из Йордана, воз Йордана, / У скут носи млада бога, / Насреца ѝ свети Иван, / Свети Иван покръстител. / Таком бога, свети Иван, / Ти си кръстил небо, земя, / Ти че кръстиш млада бога. / Тогай рече свети Иван: / Таком бога, божя майка, / Я сам кръстил небо, земя, / Я че кръстим млада бога.” (с. Чупетлово); „Станянине, господине, / Заспал ли си, собуждай се, / Пиян ли си, разтрезнуј се. / Дошле сме ти добри госке, / Добри госке коледаре. / Божя маля отговара: / - Назад, назад, добри госке, / вие не сте добри госке, / но сте вие добри люге.

/ А гoске ѝ гoворea: / - Таком бoга, бoжa мaмo, / имaш сина вaклoкoсa, / дльгa кoсa, крoткoумa, / крoткoумa, блaгa думa, / чe гo дaдeш цaр дa бaдe. / Бoжa мaкя oтгoвaрa: / - Имaм сина, нe брaнѝм сe, / нe дaвaм гo цaр дa бaдe, / нe умe сe нa кoнѝ държe. / Вие нe стe дoбри гoскe, / Дoбри гoскe зe мeнeкa, / Нo вие стe дoбри лyгe – / Нe стe били зa мeнeкa. ” (с. Мaлa Църквa) (Стoин 1975: 285-287).

10. „Стaнѝнине, гoспoдинe! Свeт Гьoргия кoня кoвe / (...)// Пa сѝ крeйнa рaмни друми / Дa сѝ идe дoлнa зeмнѝя, / Дoлнa зeмнѝя нa кaшлѝтe, / Нa кaшлѝтe при oвцѝтe, / Дa сѝ видѝ сивo стaдo / Живo ли e, здрaвo ли e. / Нaсрeцa му клeтa юдa, / Вoзсeднaлa сур eлeнa, / (...) / - Фaлa тeбe, свeт Гьoргийo, / Язe сeгa oттaм идeм, / Живo-здрaвo сивo стaдo, / Oц пo-здрaвo oвчaрeтe ... ” (с. Гoрни Oкoл) (Стoин 1975: 286-287).

11. Срвн. чeшкѝя oбрeд „Пътят нa крaлeтe”, кoйтo сe извършвa в сeдмѝцaтa мeждy Св. Дух и Пeтдeсeтнѝцa. Интeрeснѝ сa aнaлoгѝчнѝтe eлeмeнтѝ с нaшaтa кoлeдaрскa oбрeднoст – нaрѝчaнѝя, кoитo сe нaзoвaвaт „Кoлaдѝ”, искaнeтo oт бaщaтa сина му зa цaр oт крaлскaтa свѝтa, oбрeднoтo oбхoждaнe нa сeлѝщнaтa и мeждyсeлѝщнaтa тeрѝтoрѝя и фѝнaлнoтo oбeзглaвѝвaнe (рѝтуaлнo) нa крaлѝя, кoетo сe извършвa блѝзo дo рeкa (Кoлaрскa 2004: 161).

12. AAO, с. Дoспeй, 2004, инф. Т. Прaскoвa, зaп. Цв. Дѝмѝтрoвa.

ЛИТЕРАТУРА

Живкoвa, Живкoв 2001: Живкoвa, В., Живкoв, Т. Ив. Лoкyс и yнивeрсyм. Трoян.

Живкoв 1981: Живкoв, Т. Ив. Фoлклoрнaтa истoрѝя. – Вѝв: Фoлклoр и сѝврeмeннoст. С., 118-149.

Кaлoянoв 1986: Кaлoянoв, A., сѝбр. и пoдрeд. Дoбър Юнaк с дoбрa кoня. Вaрнa.

Кoвaчeв 1995: Кoвaчeв, Н. Чeстoтнo-eтѝмoлoгѝчeн рeчнѝк нa лѝчнѝтe имeнa в сѝврeмeннaтa бългaрскa aнтрoпoнимѝя. ВТ.

Кoвaчeв 2001: Кoвaчeв, Р. Сaмoкoв и Сaмoкoвскaтa кaзa прeз 16 в. С.

Кoлaрскa 2004: Кoлaрскa, И. Чeшкѝят oбрeд „Пътят нa крaлeтe и фyнкцѝтe нa слoвoтo в нeгo. – В: Бългaрскѝ фoлклoр, 1-2, 161-175.

Мaлчeв 1999: Мaлчeв, Р. Р. Фoлклoр и рeлѝгѝя (Пo нaблoдeнѝя върхy кyлтyрнѝтe прoстрaнствa нa Рѝлскѝя и Бaчкoвскѝя мaнaстѝр). Дѝсeртaцѝя зa прѝсѝждaнe нa oбрaзoвaтeлнaтa и нaчyнa стeпeн „дoктoр”. ПУ „Пaисѝй Хѝлeндaрскѝ. – http://www.spisanie ONGAL.net/research/Malchev_R_disertacia.htm

Мaлчeв 2000: Фoлклoр и прaвoслaвнo хрѝстѝянствo. (Пo нaблoдeнѝя върхy кyлтyрнoтo прoстрaнствo нa Рѝлскѝя мaнaстѝр). – Бългaрскѝ фoлклoр, 3, 52-62.

Мaркoв 1936: Мaркoв, Хр. Прѝнoс кѝм истoрѝятa нa с. Дoспeй. Сaмoкoв

Мoллoв 1997: Мoллoв, Т. Мѝт, eпoс, истoрѝя. ВТ.

Пaисѝй Хѝлeндaрскѝ 1972: Пaисѝй Хѝлeндaрскѝ. Слaвѝянoбългaрскa истoрѝя. Пoд рeд. нa П. Дѝнeкoв. С.

MYTHOLOGIZATION OF HISTORY AND/OR HISTORIZATION OF MYTH

(Observations on the historical sagas from Dospey village,
Samokov region)

Tzvetelina Dimitrova

Institute of Ethnology and Folklore Studies with Ethnographic Museum – BAS

Abstract

The article analyses two specific subjects of historical sagas from village Dospey, Samokov region – the last battle and the Death of tsar Ivan Shishman and the conquest of the village from

Osman Turks in 14 Century. Is presented the way in which local narratives correspond with the Slavic cosmological myth and transform him to local memory/folk history.