

СПЕЦИАЛИЗИРАН НАУЧЕН СЪВЕТ ПО ЛИТЕРАТУРОЗНАНИЕ  
ПРИ ВАК  
ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР - БАН

Цветелина Димитрова Димитрова

**„НАРОДНАТА ИСТОРИЯ” МЕЖДУ УСТНОСТ И ПИСМЕНОСТ**

Автореферат  
На дисертация за присъждане на образователната и научна степен  
„Доктор”

София, 2009

Дисертационният труд е обсъден и насочен за публична защита на разширено заседание на секция „Антропология на словесните традиции” в Институт за фолклор – БАН на 24. 06. 2008 г.

Дисертационният труд се състои от 231 с., съдържащи увод, пет глави, заключение и библиография.

Защитата ще се състои на 28. 01. 2009 г. от 15.00 ч. в зала № 102, бл. 17, бул. „Шипченски проход” № 52. Материалите по защитата са на разположение на интересуващите се в стая 714, бл. 17, БАН, бул. „Шипченски проход” № 52.

СПЕЦИАЛИЗИРАН НАУЧЕН СЪВЕТ ПО ЛИТЕРАТУРОЗНАНИЕ ПРИ  
ВАК  
ИНСТИТУТ ЗА ФОЛКЛОР - БАН

Цветелина Димитрова Димитрова

„НАРОДНАТА ИСТОРИЯ” МЕЖДУ УСТНОСТ И ПИСМЕНОСТ

Шифър 05. 04. 09. Фолклористика

Автореферат

На дисертация за присъждане на образователната и научна степен  
„Доктор”

**Научен ръководител:**

Ст. н. с. II ст. д-р Доротея Добрева

**Рецензенти:**

Проф. Стефана Стойкова

Ст. н. с. II ст. д-р Стоянка Бояджиева

София, 2009

## УВОД

Настоящата разработка е посветена на наративите на историческа тематика, наричани обобщено „народна история”, както и на социокултурната динамика и механизми на тяхното пораждање и функциониране като колективна памет. Теоретична рамка на изследването са тезите за колективната памет в разработките на Морис Халбваск, Ян Асман и Пиер Нора и тяхното приложение във фолклористиката. Темата "Народната история" между устност и писменост" в настоящия труд е широко формулирана и се конкретизира въз основа на събрания при теренни етнологички проучвания материал, който подсказва и в известен смисъл налага избора на историческото съдържание, ключовите фигури и образи, около които се концентрира и структурира изследването.

Въпросите за ролята, значението и влиянията на книжнината върху устните традиции се очертава като едно от изследователските полета, към които не от вчера, но все по-активно се насочва българската фолклористика с оглед на пътищата на взаимодействие и преплитане между устност и писменост, на различни културни традиции в синхронен и диахронен план. Със средствата на една културологично ориентирана методологична перспектива е възможно разглеждането на устните разкази, в случая (псевдо)исторически разкази, като фолклорен факт в цялата комплексност на връзки и значения, изграждащи културния му смисъл. Водещата теза в настоящата разработка се насочва към взаимодействието между устност и писменост като фундаментални канали за създаване, усвояване, съхраняване и възпроизвеждане на културна памет. Тя обхваща разнообразни жанрови форми, различни форми на изказ и оформяне на устни и писмени разкази с историческа тематика и на техните употреби, функции и значения в живота на общностите (селище, регион, нация) в диахронен и синхронен план. Концентрирането в конкретни селища на един регион, Самоковско, дава възможност за дълбочина и плътност на изследването.

Конкретните изследователски цели и задачи са положени както в общотеоретичен, така и в плана на емпириката и теренното проучване.

1 Емпиричната основа се състои както от устни разкази, така и писмени текстове – публикации в пресата, селищни монографии, ръкописи. Особено внимание е отделено на писменото разпространение на фолклора, от една страна, и фолклоризирането на писмените текстове, от друга.

2. Анализ на взаимодействието устно-писмено като форми на културна памет в синхронен и диахронен план, т.е. плана на комуникация и плана на културното наследство.

3. Открояване ролята на (псевдо)историческите наративи в локалната колективна памет и в динамиката на нейното (ре)конструиране, с акцент върху съхранението и предаването на културна информация чрез устни разкази и писмено фиксирани форми.

4. Анализ на специфичните средства и институции за конструиране на (своя) „история” – селищна и национална, и за поддържане на интегративната функция на културната памет. Взаимодействието и взаимното влияние на локално и национално при формиране на локалната визия за историята - и нейната наративизация, както и институционалните намеси в рамките на този процес.

Разглеждането на тази проблематика през призмата на избрания теоретичен концепт дава възможност за дефиниране на „народната история” като вид колективна памет, формирана в резултат на разнопосочни и разнотипни социокултурни динамики (взаимодействието локално-национално, устно-писмено), обединяващи унаследения спомен, лично преживяно и стратегиите на (ре)конструирането и (до)изобретяването им в отговор на предизвикателствата на различни идеологически, социални и културни контексти. Наред с това в полето на „народната история” се включват и наративите, плод на този социокултурен феномен, наричани тук (псевдо)исторически разкази.

Изследваните явления и проблематика налагат интердисциплинарния подход, тъй като предполагат използване на методологичния инструментариум както на фолклористиката, етнологията и социокултурната антропология, така и на историографията и на историческата антропология. Работата с текстове и техния анализ задава текстологичния подход към разглеждания материал.

Емпиричният материал за изследването е натрупан чрез теренни етноложки проучвания и издирване на предварително съществуващи източници. При теренната работа са използвани качествени методи, характерни за фолклористичното, етноложкото и антропологично изследване: наблюдения, свободни и полуструктурирани, тематични и биографични интервюта. Тематичните интервюта са фокусирани върху:

1. Историята на селището.
2. Топосите на селищното пространство и значими за селищната история персонажи.
3. Интересът е насочен и към семейните и родови истории, както и към личния опит на събеседниците. За такива са търсени и записвани мъже и жени, хора на различна възраст, с различно образование и с различен социален статус и професии.

Теренните проучвания са проведени в периода 2004-2006 г. в селата Доспей, Мала църква, Продановци, Бели Искър, Говедарци и Райово<sup>1</sup>. Според географското си разположение (и отчасти културни специфики) те образуват две групи. Селата Доспей, Продановци и Райово са съседни и се намират в равнината, на разстояние 3-5 км югозападно/северозападно от град Самоков. Село Доспей е „централно”, относно „историческата памет”

---

<sup>1</sup> По линия на съвместния проект между Община Самоков и Асоциация за антропология, етнология и фолклористика „Онгъл” „Адаптиране на археологическите обекти за нуждите на културния туризъм”.

и на двете групи села, поради факта, че в неговото землище се ситуират смъртта и гроба на цар Иван Шишман и родното място на отец Паисий Хилендарски.

Използваните писмени извори са публикации в Сборника за народни умотворения и архивите на Национален център за нематериално културно наследство към Институт за фолклор – БАН и на Градски исторически музей (ГИМ) в Самоков, краеведските изследвания и публикациите в периодичния печат – на местно и национално ниво, ръкописи, свързани с историята на град Самоков и региона и с отец Паисий Хилендарски, пътеписи и хроники.

Изборът на анализирани текстове – преданията за гибелта на цар Иван Шишман и тези за родното място на отец Паисий Хилендарски – са зададени от събраните теренни материали, тъй като функционират като наративи, а и като част от локалната памет, на едно и също село – Доспей, Самоковско. Интересен е фактът, че обнародваните в СБНУ, т. 5, 177-186, 1891 г. материали за смъртта на българския владетел са записани от информатори, чиито наследници са посочвани и през 2004 г. като запознати в най-голяма степен със селищната история. Родовата история на единия от тях е свързана и с личността на Алекси Попович – автор на Самоковския препис на „История славянобългарска“ от 1771 г. и според фамилното (а и селищно) предание е роднина на отец Паисий Хилендарски. Този факт очерта интересна обвързаност на преданията, свързани с хилендарския монах, и тези за гибелта на Иван Шишман, тъй като би могло да се търси общото дискурсивно пространство на текстовете и ролята му в процесите на конструиране на памет.

## **Първа глава. История-памет-разкази**

В първа глава се представя обстоен преглед и аргументация на избраната теоретична постановка и използваната терминология. Разгледано е отношението история-памет-разкази, мит-история-памет, памет и идентичност, наред с наративното структуриране на (псевдо)историческите разкази и ролята им в процеса на (ре)конструирането на локална памет. Проследено е и взаимодействието локално-национално при изграждането на националната идентичност в периода на Българското възраждане. Очертан е терминологичният обхват на понятията колективна памет, устност и писменост, историческо предание, локално и локализъм. Дефинирано е изследователското поле на „народната история“ спрямо зададените теоретични рамки.

Отношението *история-памет* е основополагащо и структуроопределящо спрямо разглежданата проблематика, доколкото историята е съотносима със специализираната, официална, институционално кодифицирана, писмена сфера на културата, а паметта – с неформалната сфера на устна комуникация на определени групи. В

настоящата работа е приета концепцията за паметта, развита последователно от Морис Халбвакс, Ян Асман и Пиер Нора.

Според Морис Халбвакс докато историята се опитва да обхване отблизо детайлите на фактите, то колективната памет се стреми да запази определени „чувства” и „образи”, които определят идентичността на споделящата я група. Тя пази само онова, което е способно да живее в съзнанието на групата, която го поддържа, и рядко излиза извън границите на тази група. Историята от своя страна е „ерудитска” и следователно присъща на ограничено малцинство. Тя се поставя извън и над групите. Затова има „множество колективни памет” и само една история. Докато историята разделя вековете на периоди и се интересува само от разликите и опозициите, то паметта се стреми към непрекъснатост, извеждайки на преден план приликите, които доказват нейната неизменност във времето, т. е. нейната идентичност. Халбвакс разграничава историческата от колективната памет, свързвайки първата с нацията, а втората с живите групи. Според него историческата памет е поредицата от събития, за които националната история пази спомен.

Ако за Халбвакс история и памет са все още опозиционни понятия, то съвременната постановка на Пиер Нора разглежда историята именно като частен случай на паметта. Той ги определя като два различни подхода и механизма за реконструкцията на миналото. Единият Нора нарича „критическа история” (т.е. методологията и интерпертациите на официалната историография) и „символна или тотемна история” (тази на колективната памет). *Историческата памет* или *паметта на историците*, според тази концепция, са разглеждани като частен случай на колективната памет – официален, институционален, елитарен. Или както това е отразено в теоретичната постановка на Ян Асман за отношението между колективната и културната памет - колективната памет е родово понятие, включващо културната и комуникативната памет. Докато комуникативната памет обема спомените, отнасящи се до близкото минало, споделени от съвременници, т.е. “паметта на поколенията”, която си отива със своите носители, то културната памет е резултат от “институционализирана мнемотехника”. В нея миналото не може да се съхрани от само себе си. То се конструира около определени опорни точки и символични фигури, в които се улавя споменът. Така, ако културната памет е „общата памет” за текстове и правила (кодове), която си служи с устойчиви обективации, с автономни символни форми, то втората е естествена и интерактивна, служи си с лични спомени и разкази. Двата вида колективна памет се поддържат и означават взаимно.

Като теоретична постановка в изследването е приета тази за *колективната памет като социокултурен конструкт на преживян опит и унаследен (или въобразен) спомен, който е основан на колективни архетипни ментални нагласи и културни кодове*. В този

теоретичен контекст кръгът от проблеми в настоящата работа е анализирана както в диахронен аспект, така и в аспекта на съвременните социокултурни процеси. В първия случай е търсено открояването на архетипни ментални модели в определен набор текстове, с оглед ролята им на опорни точки и интерпретативни рамки на културната памет, т.е. паметта на текста и паметта на културата (според разграничението на Ст. Бояджиева). Във втория опитът е насочен към синхронен разрез на локалните динамики, предизвикващи актуализацията на тези модели в процеса на (ре)конструиране на локална и национална памет. Необходимо е да се отбележи и методологическата разлика между общата, колективната памет, индивидуалния спомен на преживяното – жив и непосредствен, и спомена чрез посредничество. Индивидуалният спомен се проявява в личните спомени и разкази, за разлика от колективния спомен, който принадлежи на „паметта, която създава общност”, според определението на Ян Асман.

В този смисъл паметта може да бъде определена като общосподеления, (ре)конструиран от групата „спомен за историята”, различаващ се от индивидуално преживения опит. Под „спомен за историята” в работата се разбира константна, активно функционираща като достоверна и аксиологически натоварена представа на определена група за нейното минало. Това понятие включва една от основните специфики на “помненето” – афективността – която осигурява необходимостта от сакралност, т.е. обособяване на неподлежаща на съмнение картина на миналото. Тази картина е силно аксиологизирана и поради това не може да бъде мислена от групата по друг начин, освен като истинна (независимо дали е историографски достоверна или не). Тя съдържа събития, имащи отношение към случващото се в колективното битие. В този смисъл споменът може да се съотнася с мита.

Отношението *мит-история-памет* е важно за настоящата работа. В нея за основни са възприети постановките на Ян Асман и Мирча Елиаде. Асман използва понятието „митомоторика”, за да определи разликите в значението на мита в настоящето при създаването на представата за себе си, начините на действие и ориентиращата му сила за определена група в определена ситуация. Съществено е разграничението между формите на съотнасяне с миналото и функцията на мита в т. нар. „студени” и „горещи” общества, според терминологията на Клод Леви-Строс. Разликата между тях е в съотнасянето им спрямо едно „абсолютно” и „относително” минало. Докато в случая с абсолютното минало движещото се съвремие се намира в постоянна дистанция, то митът основополага представата за света и разбиране за реалността, характерна за едно „студено” общество. В този случай ритуалите и празниците постоянно превръщат времето на основополагащата история (мита) в настояще, чрез „унищожаването на времето посредством подражание на архетипите и повторение на

парадигматичните жестове” (по дефиницията на Елиаде). При съотнасянето с „относителното”, историческото минало, митът основополага представата за себе си на едно „горещо” общество. Минало, спрямо което настоящето се намира на измеримо и нарастващо разстояние и което не може да бъде възстановявано чрез празници и ритуали, а само споменът за него. Според определението на Мирча Елиаде преходът от „студени” към „горещи” общества е по същество преход, при който семиотиизирането на космоса се замества от семиотиизирането на историята.

Що се отнася до мястото на паметта в този процес, то именно в пространството на културната памет, според Ян Асман, фактическата история се трансформира в запаметена и съответно в мит, чрез спомена историята се превръща в мит. Това се извършва чрез кондензирането на събитийността на реалната история, посредством идеологически интерпретативни схеми и модели, за чието обозначаване в работата е използвано понятието *архетипни ментални модели*. Архетипни, тъй като предполагат съотнасянето на случващото се с определени (първо)образи и образци на поведение и изпълняват ролята на интерпретативна рамка-код, чрез който се акумулира, съхранява и възпроизвежда смисълът на историята, т.е. извършва се нейната семиотизация и запамятаване. Тяхното открояване във фолклорните текстове (и не само) е основано на разбирането за фолклора, дефинирано от Сергей Неклюдов, като притежаващ способността към съхранение на древни по своя произход смисли и образи – митологически, квазиисторически и т. н., при което самата устна традиция следва да се разглежда като начин за съхранение, предаване и възпроизвеждане на съобщения, т.е. като информационен канал. Пренасищането с информация се преодолява с помощта на своего рода *компресия: съобщенията се предават, като се наслаждат едно върху друго, събирайки в рамките на една матрица разновременна информация*. В този смисъл, според Неклюдов, може да се говори за наличие във фолклора на съответните структурни модели, запазването на които се осъществява съгласно механизмите на устната традиция, както и на запазването на отделния текст.

Основен за разглежданата проблематика е и въпросът за отношението *памет –идентичност* и по-специално механизмите на конструиране на националната идентичност и ролята на фолклора като традиция и културно наследство. Доколкото на паметта принадлежат стремежът към континуитет и сакрализирането на миналото, то идеологическите механизми на националноконструктивните процеси биха могли да се разглеждат като процеси на преобразуване на паметта на т. нар. традиционни общности в национална памет, спрямо/чрез един избран за консенсусен и конструиран като хомогенен и непротиворечив национален разказ, основан обаче на „исторически факти” на ключовите събития. Понятието разказ се използва в широк смисъл като сбор от

наративи, формиращи Големия национален разказ, т.е. функциониращите в рамките на една общност (в случая национална) на “общии исторически спомени”, по дефиницията на Антъни Смит, или “места на паметта”, според терминологията на Нора, със своите “фигури на спомена”, както ги определя Ян Асман. Този национален разказ е конструиран, (пре-)потвърждаван, актуализиран и интерпретиран от поколенията именно като наративи (устни или писмени, доколкото научната книжовна продукция може да бъде разглеждана като разказ в широкия смисъл на думата). Той обединява както сферата на индивидуално и/или групово преживения опит, унаследения спомен (паметта на групата), така и историята. Обединяващото звено между опита, спомена и историята е разказът, според Райна Гаврилова, тъй като самата история е достъпна само в наративна форма. В процеса на културната комуникация между поколенията на една група, преживеният опит и унаследеното знание са познаваеми и достъпни единствено в наративна форма, в рамките на “обучението в култура”, при което словото обяснява и задава параметрите и смисъла на действието, поведението, ритуала.

В рамките на националноконструктивните процеси основна роля играе образованият елит, който от собствената си позиция открива „народа”, според израза на Питър Бърк, неговото знание – най-вече това за миналото, предците и историята. Благодарение на патриотично мотивираните усилия на образованите книжовници и просветители се активизира стремежът към опознаване и преоткриване на собствената история и културна идентичност. „Народното знание” – във вид на песни, приказки, предания и легенди, обреди и обичаи, облекло, поминък - наред с езика като основен етнически и културен маркер, участват в изграждане на образа на собствената културна самобитност, идентичност и респ. на териториална принадлежност в рамките на процеса на държавно еманципиране и автономия. Освен това на тях им е присъдена и ролята на информационен източник за древната история и култура на предците. Поради тази причина „народното” става обект на събиране, изучаване и интерпретиране от страна на интелектуалците. Тъй като целта е да се изгради един общ културен национален фонд, регионалните специфики са разглеждани най-вече като прояви на един общ инвариант.

***Националноконструктивните механизми в периода на Българското възраждане*** могат да се отнесат към определения като втори по тип от Антъни Смит процес на национално изграждане, “вертикален” или етнически, в който основна роля играят интелектуалците/образованата прослойка. Ако за условията на българския 18 в. подобна роля изпълняват главно духовенството и монашеското съсловие, които имат достъп до средновековната книжовна продукция, то през следващото столетие на преден план излиза дейността на просветителите, книжовниците и формиращото се след 30-те години на 19 в. учителско съсловие.

Използването на фолклора като средство за формиране и утвърждаване на национална идентичност през 19 век, особено в последната четвърт на века, също е диференцирано. Докато дейците и книжовниците, споделящи една романтична визия за „народния дух“ и „народната поезия“, какъвто е Раковски например, са склонни да използват **фолклора като исторически документ** в широкия смисъл на думата – като културен факт за самоидентификация и отстояване на идеята за национална държава, то тези, споделящи една просветителско-рационалистична визия (като Славейков например), запазват критична дистанция, въпреки събирателската и изследователската си дейност.

В рамките на този процес е важна ролята на *наративите и колективната памет*, както и типологията на *взаимодействието писмено-устно*. Колективната памет на една общност като основен фундамент на нейната идентичност обхваща ключовите ѝ споделени „исторически“ спомени, фигурите на спомена и свързаните с тях сакрални топоси, които функционират и се предават между поколенията под формата на разкази, т.е. имат наративна структура. Разказите за миналото – за създаването/основаването, първооснователите, предците и героите – легитимират настоящето на групата и я ситуират – времево, пространствено и ценностно. В този смисъл преданията биха могли да бъдат определени като (псевдо)исторически повествования дотолкова, доколкото съдържат представата на групата за нейното минало, обговарят го, и следователно задават ориентирите на настоящето. Тези разкази обаче присъстват като цялостен наратив и своеобразен „инвариант“ в писмено фиксираните текстове. В устна среда те битуват по различен начин, тъй като са част от споделеното знание на общността за нейното минало и за разлика от обредните текстове, не се нуждаят от постоянно вербализиране. Т.е. те са част от знанието за посветени, което се споделя само пред подрастващи, за да бъдат включени в знанието за/на своята общност, и пред външни за колектива хора. Дори и тогава споделянето на общностното знание рядко има вид на цялостен наратив, а присъства като отделни фрагменти в интервюто. Това се дължи на вътрешната убеденост у разказвачите в споделеността на това знание – като нещо, което се подразбира от само себе си и просто „се знае“. В този смисъл обвързването на отделните сегменти в цялостен текст е малко или много плод на конструкция и реконструкция на записвачи, книжовници, просветители и фолклористи. Това е видно и при съпоставката на записаните и публикуваните предания за смъртта на цар Иван Шишман в Самоковско и съвременните теренни записи, която е направена обстойно в трета глава. Аналогична тенденция се наблюдава и в преданията за родното място на отец Паисий Хилендарски, които също са обект на изследване в работата. Именно като първооснова за конструирането на памет подобни разкази са от ключово значение в периода на национално формиране и изграждането

на колективните „исторически“ спомени. Абстрактното символно пространство на българската национална идентичност трябва да се изпълни с културно съдържание, главно с маркерите на етничното – религия, език, традиция - места на паметта и фигури на спомена, респ. на разказите за тях. Тези разкази от своя страна трябва да изградят големия, непротиворечив и силно аксиологизиран наратив на българското. В рамките на този процес си дават среща локалното и националното, устната наративна традиция, институционализираното книжовно знание, наред с популярното знание и историография. Чрез тяхното динамично и многоаспектно взаимодействие се формират националните места на памет и пантеонът на образите-идеологеми. Основна роля в този процес играят историографските трудове, популярната историография, литературните произведения, учебникарската литература и пресата, задаващи възможните насоки на институционализирана памет, от една страна, местните просветители, в ролята на посредници между институционалното и локалното (дотогава, доколкото те имат и функцията да „обясняват“ и адаптират и дори да конструират определени тези, респ. текстове), от друга, и самите представители на устната традиционна култура, които усвояват и интерпретират достигналата до тях информация. Тази интерпретация е определена като фолклоризация с оглед на механизмите, по които определени събития и факти се обвързват с мотиви и сюжети, устойчиви в традиционната наративна култура и които отразяват определени колективни представи. Обвързването на така конструирани разкази с определен топос, т.е. полагането им в локуса на селищното пространство, и евентуално с някакви материални „свидетелствени“ следи, вече предполага установяването на разказваните събития в колективната памет на общността. Далеч не всички исторически събития и трактовки обаче намират отзвук в нея, тъй като тя действа избирателно и съответно е свидетелство за определен тип колективни нагласи в даден период.

Що се отнася до отношението *устно-писмено*, възприети са постановките на Ян Асман и Юрий Лотман. Асман се спира на случаите на смесена писмена и устна комуникация, в които писмеността усложнява отношението към миналото. Абсолютното време на пренесената в писмени текстове митология става относително. Настоящото не се унищожава, както това се случва в традиционните празници, а миналото става по-конкретно. Установява се практиката на двойно конструиране – на настоящето посредством миналото и обратно. Писаната история става носител на тази практика, а заедно с нея и изпълнител на някои от променените функции на културната памет. Като типични и най-разпространени условия за възникване на минало (историята като такава), Асман определя именно „описменостяването на традицията“. Освен това в рамките на писмената култура традицията става принципно променима.

Подобно виждане кореспондира и с постановката на Юрий Лотман, относно отношението писмено-устно и тяхната характеристика. Според него те се различават и по отношението си към миналото и всъщност представляват две форми на колективна памет и на съзнание. Писменото съхранява изключителните събития и за него е характерно вниманието към причинно-следствените връзки и резултатността. Това, според Лотман, може да се определи и като причина за възникване на самата идея за история и историята като такава. За него писмената култура е култура, ориентирана към умножаването на текстовете, за разлика от устната, която е ориентирана към повторното възпроизвеждане на текстове и която се опитва да съхрани сведения за порядъка, а не неговото разрушаване. Според тази концепция в устната култура ролята на писмеността се изпълнява от мнемонически символи – природни и създадени от човека. Лотман подчертава връзката на ритуала и сакрализацията на паметта. В чисто лингвистичен аспект той определя тези символи като обозначаващи, докато писмените – като напомнящи за тях. Тяхното съществуване, според него, се подразбира от наличието на обгръщащите ги сфери на устните разкази, легенди и песни.

В рамките на взаимодействието писмено-устно е разгледана и ролята на иконографските изображения, които визулизират сюжетите на агиографските писмени текстове и са своеобразен медиатор между писменото и устното слово. Те оказват силно влияние за изграждане на тясната връзка между „народното/фолклорното” и „християнското/култовото/сакралното” в периода на Възраждането. Така се формира (и/или актуализира) общия фонд от колективни представи, плод на стадиално и културно различни пластове.

Ключови при разглеждането на въпроса за паметта и идентичността на групите са понятията *локално и локализъм*, тъй като пространственото разполагане и закрепване на паметта е механизъм за символното овладяване на своето и същевременно материална обективация на менталния, абстрактен образ на „ние”-групата, общността. В този смисъл се извършва едновременният процес на производство на локално и същевременно вписването на локалното в контекста на националното. Според Ападурай материалното организиране на пространството и превръщането му в място е част от техниките за пространствено производство на локалност. Локалната обвързаност от своя страна е една от основните характеристики, чрез които се дефинира общността. Ключов е механизмът за използване на пространството при формиране на чувството за обособеност и съвместност между хората, конституиращи общност чрез отграничаването и схващането на границите като символи за членовете на общността, според наблюденията на Магдалена Елчинова. Тя акцентира върху комплексността на символната същност на пространството, тъй като то, от една страна, няма „обективно” битие, а се

конструира (осъзнава, преживява) като знакова система от членовете на дадена общност (т.е. социалното изгражда пространственото); от друга страна, то се използва в обществения живот за продуциране на йерархии, т.е. на свой ред пространството служи за изразяване, моделиране, конструирание на социалното.

В настоящата работа е възприета дефиницията на Нейдъл-Клайн за *локализма* като представа за групова идентичност, дефинирана изначално от чувство за принадлежност към определено място и към мрежа от културни практики, които са съзнателно разчленени и до известна степен отделени и насочени встрани от заобикалящото общество. Тази дефиниция кореспондира с определението на локалното и локалността от Ападурай като „структура на чувството” и като „свойство на социалния живот” и с типология на връзките между група и пространство. Като локални общности в труда обект на изследване са *селските общности*, „частични” (*partsocieties*), според определението на Редфийлд, тъй като те предоставят в най-голяма степен условия за проследяване на взаимодействието между Голямата и Малката традиция.

Формирането на локална памет пък може да се разглежда като процес на (ре-)конструирание на спомена за общо минало (заселване, преселение, природни катаклизми), предците и родовата история, наред със споделяните от общността културни специфики и традиции, в които се търси (а в някои случаи и изобретява) специфичното и уникалното. В конкретиката на разглежданите случаи това разграничение е йерархично, спрямо другите селища, но същевременно се осъществява чрез „присвояването” и полагането в пространството на своето на национални образи-идеологеми (цар Иван Шишман, отец Паисий Хилендарски), т.е. разграничаването от другите на локално ниво се осъществява чрез транспониране на национално значимото в своя локус, превръщайки го в „най-българския”.

Разработването на изследователското поле, определено като „народна история”, е насочено в два основни аспекта. На първо място това е аспектът, в който понятието съдържа (или в него се влагат) реминисценции от визията на романтиците за фолклора (народното) като „автентично”, „чисто”, носещо фрагменти от древното минало, знание, съхранявано и препредавано от поколение на поколение. В тази връзка предмет на разглеждане е и понятието „историческо предание” или просто „предание”, прието в българската фолклористика като обособен жанр и определяно като „народна история” и/или като „народна памет”. В този смисъл „народната памет” би следвало да се разглежда като автономен и спонтанен процес на самоактуализация, приписван на колективен психологически субект, аналогичен по функция на индивидуалната памет в основните си елементи – запаметяване, съхранение и възпроизвеждане.

Вторият аспект е свързан с концептуалните (политически, исторически, социални, културни) рамки на понятието и неговите (идеологически) дискурси на употреба. Тъй като 19-и век може да бъде определен като векът на фолклора – появата на понятието, интересът и научните концепции за него като културен феномен, обособяването на фолклористиката като научна дисциплина и не на последно място употребите му в контекста на националноконструктивистки дискурси, то именно социокултурните процеси през изминалото столетие до наши дни, с акцент върху периода на Българското възраждане, са във фокуса на настоящето изследване. Това е периодът на национално формиране, а и на държавно изграждане на институционално ниво, чийто идеологически дискурс съдържа „историзма” като основния мит на 19 в., според израза на Антъни Смит. Неговата задача е да осигури фактологичната основа на националния разказ, около която впоследствие да се развият сакрализираните сюжети и да се обособи свързаният с тях пантеон от значими за националната идентичност персонажи и събития. Тези процеси и механизми на "изобретяване на традиции" и (пре)потвърждаване на идентичности са отворени към съвремеността. Това поражда и необходимостта от проследяване на важни аспекти на съвременни явления, тенденции и форми на проявление на "историзма" до най-ново време, ролята на (псевдо)историческите разкази за пораждаване на културни събития и места на паметта – чествания, паметници и пр.

За характеризирането на спецификата и очертаването на границите на изследователското поле на „народната история” дисертационният труд се основава върху разработките на български и чужди фолклористи върху неприказната проза и по-специално преданията, легендите и разказите с историческа тематика – в исторически и съвременен план, и по-общо върху разказите и разказването. „Народна история” се използва като работен термин за наративи с историческа тематика, като се има предвид терминологичната неустановеност на повествованията от т. нар. неприказна проза; трудното разграничаване на предание и легенда, от една страна, и т. нар. лични разкази в техните разновидности, от друга. Необходимо е да се отбележи и разнородността на материала – записи от устната традиция – предания, легенди и разкази за селищна история, публикувани във фолклористични, етнографски и езиковедски сборници и съхранявани в архивите. Успоредно с това такива повествования се публикуват в поселищни проучвания, исторически изследвания и очерци, в пътеписи, в туристически справочници, в периодичния печат и напоследък много интензивно в Интернет. Те също са извори за фолклористиката и обект на изследване от фолклористи. Тяхната разнородност е най-вече като оформление - от пестеливо изложен основен мотив или сведение за съществуването му (в устни версии) до развит, усложнен и завършен исторически разказ за селище, за събития, биография на обществените

герои в устни или писмени версии. В този смисъл „народна история” се използва, освен като работен термин и като изследователско поле за наративи с историческа тематика, където се включват различни традиционни и всекидневни форми и жанрове, устни и писмени изразни форми на разказване на история и на истории. Всекидневното разказване в широк смисъл, разбирано като комуникативен процес и комплексна реалност на съвременното разказване, обхваща популярни устни и писмени изразни форми и не изключва традиционните жанрове.

## **Втора глава. Преданията за цар Иван Шишман в контекста на Средновековната книжнина и устна традиция.**

### **Архетипни модели в колективната памет**

Обект на изследване във втора глава е кръгът от текстове, чрез които е възможно очертаване на характеристиките на средновековния режим на историчност, според терминологията на Франсоа Артог, и ролята му за формирането на колективната памет и представата за миналото в един по-късен етап. Целта е търсене на опорните точки на спомена (в културната памет) в диахронен план като памет на текста и памет на културата. Анализът е съсредоточен главно върху историко-апокалиптичните съчинения и епическите текстове в контекста на средновековните културни реалности. Опитът е да бъдат открити архетипните ментални модели или ментални структури (според употребата на понятието от Филип Ариес) и експлициращите ги кодове, изпълняващи ролята на опорни точки и/или интерпретативни рамки за (ре-)актуализация на колективните представи и интерпретацията на историята. Като такива интерпретативни кодове са обосновани *име-сюжет-топос*.

Възприето е понятието архетип, според дефиницията на М. Елиаде. Авторът го тълкува като образец за подражание и парадигма. Архетипите се съдържат в митовете и за архаичния човек те са божествено творение. Ето защо, за архаичния човек да живееш, означава да живееш по свръхчовешки, по извънчовешки модели, да живееш съгласно архетипите, защото истински реални са само те. В един съвременен аспект, съвременен дотолкова, доколкото е налице „относително съотнасяне с миналото”, т.е. съзнание за собствената историчност, мястото на архаичния мит заема споменът. Сакралността на мита се заменя със сакрализацията на спомена. Средновековното мислене за историята, за миналото, съчетава (или по-скоро се опитва да примири) наследения фолклорно-митологичен цикличен модел на времето и християнската линейна перспектива, затваряща Историята във времето от Сътворението до Апокалипсиса (Второто Пришествие на Исус Христос).

Анализът на избраните за представителни текстове очертава образите и измеренията на светостта и героичното, на превъплъщенията на героя/юнака, на представата за властта и нейните персонификации – царя и светеца. Подобно разглеждане е наложително с оглед на проблема за „старинността” на преданията и типологията на носената от тях историческа информация. Поради това е извършено *сравнително-съпоставително изследване на средновековната книжовна продукция, епически текстове и съвременната устна традиция, с цел извеждане на техните допирни и пресечни точки що се отнася до моделите на интерпретация и представяне на историята и следователно на нейното (ре-)конструиране*.

В подзаглавието *Митологизиране на историята и/или историзиране на мита* са очертани основните структурно-семантични ядра на архетипните митологични модели, въз основа на които е потърсена проекция на универсалния код на мита в преданията от с. Доспей, Самоковско, за гибелта на цар Иван Шишман и за братята-основатели на селото. Направен е прочит на преданията през призмата на славянския космологичен мит, чрез съпоставителен анализ на записаните устни текстове, техните писмени фиксации и коледната епика от региона и е обоснована хипотезата, че митът за двойката сакрални първовладетели на света и сакралната жертва (умиращият и възкръсващият бог) е „разигран” в селищните предания на две нива – „царско” и „юнашко”. Първото - в сюжета на преданията за гибелта на българския владетел, което кореспондира с есхатологичния мит за „последния цар”, а второто, чрез сюжета за смъртта на единия от двама братя (или баща и син), който е в ролята на сакралната жертва.

Първият сюжет, според текстовете на преданията, включва обезглавяването на владетеля в последната му битка и литването му с отрязана глава под мишница към „Светио Отец” (Рилският манастир на Св. Иван Рилски). Видян от дете-овчарче, чието възклицание, че лети човек без глава, причинява окончателната смърт на Иван Шишман, ситуирана в местността *Погледец*. Като основни мотиви в разказа се открояват мотивът за сакралната кефалофория, среща на цар и светец и чудесното избликуване на извори от капките кръв на владетеля. Те са подробно анализирани в следващите параграфи на гл. II.

Ако обезглавеният Иван (Шишман), като приемник на персонажа Дан от коледната епика, кореспондира с митологемата за умиращия и възкръсващия бог, то това е на ниво „цар” и отразява една общоетнична проекция на мита, присъстваща в славянската обредност като ритуално убийство/самоубийство на цар/крал. В рамките на средновековната християнска владетелска идеология сакралната смърт на владетеля е съотнасяна с есхатологичния мит за „последния цар”. Във възрожденската епоха тя е (ре)актуализирана чрез мотива за падане и възобнова на царство.

Локалното транспониране на мита присъства на „юнашко“ ниво в селищните предания за битките на братята *Досю* и *Продан* срещу завоевателите, смъртта на *Продан*, поради отказа му да приеме исляма и основаването на с. Доспей от помохамеданчения *Досю – Досбей*.

Изводите се основават на анализа на антропонимите *Иван-Дан* (присъстващо в името на *Про-дан*), които са последователно обвързани със мотива за сакралната жертва в космологичния мит и които присъстват в аналогичния сюжет от селищните предания, но в един историзиран вариант – чрез хронологичното прикрепване на сюжетите – падането под турско, и чрез тяхната локализация – в землището на с. Доспей. Аналогия, подкрепена и от факта, че във фолклорната култура *Продан* е наричано „обречено“ дете за изкупване на грехове.

Пространственото разполагане на събитията, битките на юнаците и гибелта на царя, в землището на с. Доспей, близо до входа на пролома *Демир капия*, също има своя корелат в митологичния модел от коледната епика – стъргата с два бряста като вход/преход към ограденото, свое, защитено пространство. Подобно съотнасяне е подкрепено от факта, че отвъд пролома *Демир капия* е била границата на *Шишмановата държава*, т.е. самият пролом притежава статута на гранично, преходно пространство между своето и чуждото в най-прекия смисъл на думата.

Направените анализи показват, че в селищните предания функционират мотивите, свързани с архетипните модели на мита, които са били подложени на множество интерпретации спрямо стадиалните разновидности на културата и историческите реалности, в чиито рамки са функционирали – актуализирайки идеологическия си обхват, но запазвайки структурното ядро на архетипа. Най-вероятно те са били натоварени с идеологическа функция и своеобразно историзирани през периода на Възраждането, чрез обвързването им с определени исторически персонажи (*Асен, Петър, Шишман*) или исторически събития. Показателно в това отношение е, че наред с преданията за *Шишманов гроб* (който се обвързва и с цар *Ясен/Асен*, и с *Иван Шишман*), съществуват и местни истории, в които действащо лице в преданията е просто „царят“. Имайки предвид силната идеологическа натовареност на образа на „първите царе“ (*Асен и Петър*) и „последния цар“ (*Шишман*) в периода на Възраждането, се допуска, че тяхното включване в местните наративи е до голяма степен повлияно от националните „изобретяващи“ тенденции на XIX в. В този смисъл паметта, която носят, е по-скоро тази за интерпретацията на миналото през възрожденския период. Тези тенденции са проследени чрез анализ и съпоставка на структурните и семантични елементи на фолклорните наративи с тези на краеведските истории, като се взема под внимание историческият контекст на създаването им. От тази гледна точка е ясно, че прекият прочит на историческите предания едва ли би могъл да бъде исторически източник за археолози и историци. Разчитайки обаче на

културния код, чрез който се съхранява паметта на общността и връзката му с митологичните механизми, биха могли да бъдат реконструирани архетипни ментални модели, които да съдържат ценни указания за изследователите.

Чертите на архетипния модел за умирация и възкръсващия бог се различават ясно в мотива за неумиращият герой-избавител – мотив, ключов за разглежданите предания за Царшишмановата гибел. В рамките на средновековното културно съзнание (в историко-апокалиптичните съчинения) този модел е експлициран от сюжета за „последния” цар, който заявява линейна сюжетна темпоралност (с идването на Антихриста и края на историята) и същевременно актуализира сюжета и неговия прототип при всяка необходимост от интерпретация на историческата събитийност. С други думи наблюдава се едно циклично битие на сюжета, според което „последният цар” периодически възкръсва и умира в последните времена. Той е едновременно и избавителят, и сакралната жертва, а и въплъщение на държавността, според средновековната владетелска идеология. Следователно идеята за погиването и възраждането са обвързани и с идеята за унищожаването и възстановяването на държавната институция. Разглеждането на Средновековния културен модел е породено от факта, че по-голямата част от български фолклор е създаден или модифициран от едно средновековно културно съзнание.

Поради това е потърсена сравнително-аналитична съпоставка с общите места между писмената средновековна традиция и устните разкази за гибелта на цар Иван Шишман. Направен е преглед на три основни за средновековната книжна жанра – агиографията, историко-апокалиптичните съчинения и хрониките показват, че с изключение на хрониките, които фиксират събития и имена (т.е. могат да се разглеждат като фактологически достоверни), другите два жанра кодират събитийността на историята чрез прототипи – на сюжетите и персонажите. В житийния жанр кодът е ограничен от християнския канон и владетелска идеология, докато в пророческите съчинения е налице по-голяма пропускливост спрямо фолклорно-митологичните модели. Що се отнася до присъствието на Иван Шишман в съвременната му агиографска книжна, то неговият образ е изграден по модела *светец-цар-помазаник*, чийто прототип в средновековната владетелска идеология е Св. Константин Велики. „Константиновата парадигма” обуславя и устойчивото присъствие на цар Константин в историко-апокалиптичните съчинения, свързан с идеологемите за царя-избавител и последния цар. От гледна точка на интертекстуалността като дискурсивно поле на взаимодействие на различни групи текстове за съхраняването, транспонирането и предаването на смисъл, би могло да се види в епическия цар Костадин една от проекциите на българския владетел и в нея, наред с множеството исторически прототипи, и „скрития” Шишман. В подкрепа на подобно

допускане е и фактът, че мотивът за кефалофорията е свързан и с цар Костадин при падане на царството му. Наред с това е разгледано името **Йоан/Иван** в контекста на средновековните културни реалии и механизмът на обвързването му със сакрални персонажи, каквито са Св. Йоан Рилски и Св. Йоан Владимир, и ролята му на идеологема на българската държавност. Със Св. Йоан Владимир е свързан и житийният мотив за сакралната кефалофория, който, според аргументираното допускане, по-късно е „прикрепен“ към преданията за гибелта на цар Иван Шишман в Самоковското поле. Анализът включва и разглеждане на мотива за сакралната кефалофория като интерпретативен код за сакрализиране на личността на владетеля, падането на българското царство и включването им в локалната (и национална) памет. Акцент е поставен и върху митологемата за сакралния център на държавността и експликацията ѝ в митотопонима **Медно гумно** и мотива за скритото царско съкровище. Проследяват се и сюжетните и топонимични съответствия между историко-апокалиптичните съчинения и записаните устни наративи (от 19 в. насам), в резултат на което се очертава общото дискурсивно поле на устното и писменото, както и общосподелените от тях опорни точки и интерпретативни рамки на културната памет относно мисленето за/на историята каквито са **името-сюжетът-топосът**. Този извод се потвърждава и от направената съпоставка с текстовете на юнашкия епос.

Дотолкова, доколкото би могло да се търси присъствието на цар Иван Шишман в **епическата традиция**, чрез антропонимията, сюжетите и топосите като интерпретативни кодове, то се откроява **образът на младия юнак, претендент за престол в етап на героична инициация** (антропонимът Иван и прозиводните му), **чертите на владетеля, вписани в образа на цар Костадин/Константин** - като антропоним на владетеля в света на Slavia Orthodoxa Balkanica и не на последно място присъствието на **образа цар Иван Шишман като кръстник**, кум, сват – черти, кореспондиращи с представата за Св. Йоан Кръстител в коледния епос. Що се отнася до епическите елементи, откриващи се в преданията и песните с персонаж Иван Шишман, то присъстват характерните епически топоси и пространства – трапезата и пирът, полето и героичните битки и гибел, мотивът за невярната жена (в песента за цар Ясен). Налице са топонимите, свързани с Иван Шишмановото име, родствените му, братски отношения, подвизите и битките му, чудесата по време на смъртта му.

Според направените изводи в рамките на Средновековния културен модел владее една по същество митологична визия за историята, извеждаща владетеля (в книжовната традиция) и юнака (в епоса дотолкова, доколкото той е модифициран от едно средновековно съзнание) като репрезентативни фигури на държавността, властта и етничността. И книжовната, и устната наративна традиция боравят с един и същ режим на

историчност, който е определен като героичен, според терминологията на Франсоа Артог. В неговия контекст интерпретацията на историята, семиозисът ѝ се извършва чрез набор от сюжети, персонажи и специфичен митопоетичен хронотоп. Интерпретативна основа на събитията е митологичният модел, който функционира като архетип – стратифициран и модифициран от християнския канон и владетелска идеология. В неговите рамки Константин е универсалният прототип на владетеля, което намира отражение и в епическите текстове, където той е Старият Бог/цар („Стар Кустандъ”), докато *Йоан/Йован* е Младият Бог/цар – претендент.

Опитът за набелязване основните черти в режима на историчност и семиотизация на историята в периода на Средновековието очертава типологично идентичния тип интерпретативна логика на реалната събитийност - чрез компресиране на информацията, кодиране чрез прототипи, антропоними, сюжети и топоси. Поради това и направеният анализ е основан на триадата име-сюжет-топос като основни интерпретативни кодове.

Резултатите потвърждават тезата на Бадаланова-Покровска за наличието на един общ фонд от културни символи, иманентни за средновековната култура, които пораждат или се прераждат в текстове, принадлежащи както на „книжовната”, така и на „фолклорната”, традиция.

### **Трета глава. Преданията за цар Иван Шишман в локалната памет**

Трета глава представя механизма на изграждане на преданията за гибелта на цар Иван Шишман и тяхното функциониране в локалната памет. Проследено е взаимодействието на устни наративи и писмено фиксирани текстове от 19 в. до ден днешен с цел открояване на динамиката на пораждање, съхраняване и пренос на смисъл в дискурсивното пространство на междутекстовостта. Подобно съпоставително разглеждане е обусловено от ролята, отреждана на преданията, като информационен, „автентичен” първоизточник в процеса на (до)изобретяване на традиция, локална памет и идентичност. Като изходна точка са възприети записаните през 1891 г. устни наративи, публикувани в том 5 на СБНУ. Текстологичният им анализ откроява „редакторските” намеси (съзнателни или не) на техния записвач – Христо Марков. Тези намеси са положени в идеологическия контекст на националноконструктивните процеси в края на 19 в., което обяснява както различимият възглед за фолклора като исторически извор и „автентично” знание, така и процедурата на „съчетаване” на историографската версия за събитията и фолклорно-епическата ѝ интерпретация при конструирането на „митографски” разказ. Тази своеобразна двойственост е емблематична за тенденциите от епохата на Българското възраждане (и Следосвобожденския период) за оформянето на две истории – на просветения елит и на народа. Докато първата запазва критична дистанция

спрямо версията на народните предания, то втората се опитва да изгради героико-мъченически разказ за края на Второто българско царство, породен от необходимостта от символен капитал и памет. Двете тенденции намират своето общо място в текстове, отразяващи „митографски” процедури, каквито са тези на Христо Марков. Те са свързани и с конструирането на локална памет и поради това отразяват напрежението и инверсиите на диалога локално-национално. Проследените писмени фиксации на текстовете – преса, мемоари (в т.ч. и необнародвани ръкописи на местни книжовници), пътеписи, ранновъзрожденски историографии – от края на 18 в. до ден днешен – и съпоставката им със съвременните устни разкази (2004-2006г.) дават плътност на анализа по отношение на диалога устно-писмено, локално-национално и очертават случаите и механизмите на „вторична устност на писмото” и „писменото фиксиране на Гласа”, според терминологията на Пол Зюмтор.

**Що се отнася до механизма на изграждане на преданията** в текстовете е налице устойчивото присъствие на случката/събитието (последната битка и смъртта на царя), топосите и локалното ѝ ситуиране (Цареви кладенци и гроба в Доспейското землище) и името на персонажа (цар Иван Шишман). При анализа на текстовете е възприета постановката на Херман Баузингер относно предпоставките за възникването на преданията. Според автора в основата на преданията могат да залегнат наред със *субективни възприятия*, определени случки, *обективни събития* - необичайно природно явление или военна битка, епидемия или убийство. Преданията се основават също на обекти, на някаква *предметна реалност*, която трябва да бъде обяснена – например развалина, по-особена скала или кръст в полето, по същия начин едно име, езиков израз или обреден реквизит предизвикват обяснение. Всички те обаче са само изходни точки за преданието, отправни точки с различна валенция, но нито една от тези изходни точки не е самото предание. Според Баузингер то възниква в следващите две стъпки – на интерпретацията и по-нататъшното разказване, които от своя страна се определят от колективните представи и вярвания и свързаните с тях мотивни образци. Далечно историческо събитие може да образува отправна точка на преданието, но самото то възниква при тълкуването и предаването му в предварително зададени образи.

В преданията за смъртта на Иван Шишман в Самоковско се открояват (поне) три сигурни отправни точки – развалините от ранновизантийската базилика в Доспейската планина, наричана „Петрова църква” от местното население, името на цар Иван Шишман и смъртта му. Като се прибави и задължителното за преданията топонимично обвързване на словесния текст, което в действителност много често представлява локализиране на пътуващи мотиви, е видно наличието на предварителната,

базисна конфигурация от предпоставки за развитието на "исторически" наратив.

Изграждането и утвърждаването на цар Иван Шишман като фигура на спомена в историческите наративи и локалната памет на с. Доспей, Самоковско, предполага и конкретна съотнесеност с време и пространство, тъй като тенденцията за локализиране и пространствено закрепване на паметта е свързана и с конкретна съотнесеност с някаква група - със символите на нейната идентичност и опорните точки на нейните спомени, тъй като група и пространство образуват символна общност. В случая е от значение и фактът, че локалната идентичност се утвърждава чрез фигура на спомена от национална, общобългарска значимост – последният владетел на Търновското царство. По този начин локалното „присвоява“ ценностно значимото за националното, превръщайки селището в аксиологизиран топос на българското и утвърждава идентичността на групата – българска и доспейска.

### **Функционирането на разказите в рамките на селищната общност**

Първите писмено фиксирани текстове, които обвързват смъртта на цар Иван Шишман с района на Самоковско са част от книжовната продукция на монаси/духовници от Рилската обител – йеросхимонах Спиридон и авторът на Рилската преправка на „История славянобългарска“. Този факт е от голямо значение, тъй като селата, в които са записани преданията за смъртта на царя, са част именно от културния ареал на Рилския манастир. Проследяването на взаимодействието между устни и писмени текстове води до интересни изводи относно комуникацията им, тяхното формиране и функциониране. Според първоначалните наблюдения именно рилските текстове ситуират Шишмановата смърт в Самоковското поле и съдържат мотива за кефалофорията на цар Йоан Владимир, който показва високи валенции и би могъл да премине в устните разкази, но интерпретиран и обвързан (вторично) с Иван Шишман. Анализът обосновава допускането, че това интерпретативно „прехвърляне“ на мотива е късно (вероятно следосвобожденско) и е настъпило в резултат на взаимодействието между писмена и устна традиция, под влияние на писмените текстове и преработването им от просветени кръгове образовани книжовници и духовници, каквито в района са именно монасите и свещениците, обвързани с Рилския манастир.

Аргумент в подкрепа на горното допускане е фактът, че записаният от Христо Марков дядо Лазо Попов е внук на Алекси Попов/Попович – автор на втория, самоковски препис на „История славянобългарска“ от 1771 г. – сега съхраняван в архива на Църковно-историческия музей. Другият от информаторите, Иван Джупанов, също принадлежи към фамилия, притежаваща статута на „знаещите“ сред общността и която е

оторизирана да пази и съхранява паметта за миналото. При теренните проучвания е налице последователно насочване към техните наследници – Иван Попов и Борис Гергинов (от рода Джупанови). От записите е видно, че именно разказите на тези двама информатори са най-пълни и детайлни за разлика от тези на другите от селото. Иван Попов дори, разказвайки за своя роднина Лазо Попов, споделя, че старецът притежавал преписа на „История славянобългарска”, бил я чел и я знаел наизуст като разказвал наученото, за да предаде своето знание на потомците си. След това дал книгата на местния даскал и тя се изгубила.

Тези наблюдения насочват към извода, че писмените текстове и тяхното транспониране и функциониране в устна среда пряко се свързват с определени имена и родове в рамките на селищната общност, чиито предци са били част от определено съсловие – монашеското или в интензивен контакт с него. Това отправя към тезата за ролята на интелигенцията при формирането както на национална идентичност, така и на локална памет, която е необходимо да бъде „поместена” и обвързана с националното, чрез вписването в нея на национално значими топоси и персонажи. В следосвобожденския период този процес на конструиране на памет не само продължава, но и се засилва, тъй като ролята на просветения елит е поета от местни краеведи, историци и изследователи, имащи зад гърба си силата на образователната институция и авторитет, както и печатните издания, чрез които устните разкази влизат в „медийното” пространство и получават своята писмена фиксация, т.е. биха могли да изпълняват ролята на конституиращи. В подобна роля влизат записаните от краеведа Христо Марков текстове, които макар да не са първите публикации, обговарящи смъртта на цар Иван Шишман в Самоковското поле, са ключови, тъй като там заработва и механизмът на институционализиране на „народната памет”, „знанието на народа от неговите уста”, което също е част от процеса на национално формиране – издигането на „народа” и „народната култура” като основа и база на националната идентичност и превръщането му по този начин в колективен субект.

Представени са и **основните историографски версии**, които интерпретират възможната достоверност на преданията за гибелта на цар Иван Шишман. Възрожденците от 19 в. възприемат рационалистично-критична позиция спрямо преданията за героичните Шишманови битки и мъченическа гибел и споделят версията за унизителното бягство и пленничество на царя, основана на данните от османските хроники, препредадени от немската историография. За разлика от тях съвременната историография е на „кръстопът” по отношение достоверността на преданията, поради увеличаване обема на изворовия материал и неговия критичен прочит, който свидетелства за дълга и упорита съпротива. Анализираните данни от историографията карат изследователи като

Христо Матанов и Николай Овчаров да застават именно зад тази хипотеза, като разполагат Шишмановите битки именно района на Самоков-Ихтиман, Костенец, Софийско и Врачанско, където са фиксирани и преданията за тях, в периода 1371-1378 г. Въпросът до колко преданията са плод на съхранената памет и/или (ре)конструираната памет за/на миналите събития, т. нар. „случаят Шишман” от Йордан Андреев, очевидно остава отворен и е предизвикателство към историци и фолклористи. Тенденцията обаче на „обръщане” на съвременната историография към „народните предания”, наред с интензивните процеси на (ре)конструиране на локална памет може да бъде указател за споделен между локалното и националното стремеж към препотвърждаване на българската идентичност в период на обществена криза и акумулиране на символен капитал. Преподреждането на акцентите в националната „митография”, които кореспондират и с тези на локално ниво, (до)изграждането на фигури на спомена и места на паметта говорят за типологично сходство на съвременните явления с тези от периода на Българското възраждане и национално формиране през първата половина на миналия век. Този извод се потвърждава и от анализирания в пета глава локални борби за „присвояване” фигурата на Паисий Хилендарски и институционалните намеси в тях.

#### **Четвърта глава. Съвременни опити за конструиране на памет “Да запазим легендите живи!”**

В четвърта глава е направен синхронен разрез на съвременните процеси на конструиране на локална памет в нейния комуникативен аспект – паметта на съвременниците и ролята на устните наративи. Наблюденията се базират на теренни проучвания в с. Бели Искър през 2005 г., където е било организирано тържествено честване и посещение на гроба на Иван Шишман – там, където го ситуира преданието. Това дава и възможност да бъдат наблюдавани и анализирани актуални явления, свързани с проблематизирането на въпроса за „културното наследство” на локално ниво и за типологията на инициативите, породени „отдолу”. Емблематичността на това събитие по отношение на локалните процеси на конструиране на памет и идентичност определя и мястото му в настоящата работа.

Замисълът и основната организационна роля за провеждането му принадлежат на Георги Велев, учител и директор на техникума в гр. Самоков „Никола Вапцаров”. Идеята възниква по времето, когато Георги Велев бил учител в с. Бели Искър, а самото честване е част от проекта „Да запазим легендите живи!”. Ученическо шествие, начело с организаторите и свещеника на селото, отец Станой Зашев, е изминало пътя от с. Бели Искър до Шишманов връх, където след тържествени рецитации (на Вазови творби) е положен и кръст на легендарния гроб на последния Търновски владетел.

Честването Георги Велев определя като възобновяване на стара традиция, свързана с местната локална памет, въпреки че споделя официалната историографска версия за гибелта на цар Иван Шишман при Никопол. Достоверността на историческия факт и проблемната достоверност на „легендите“, както самият Велев ги назовава, не предизвикват противоречие у него, тъй като от първостепенна важност се оказва локалната памет, чийто носител са устните разкази - достоверни или не. На тях той гледа като на паметта на поколенията, пренесена през вековете, независимо от своята фикционалност, чиято загуба би била кошунствена. Показателен е и фактът, че в самото начало на реализацията на проекта е стояла задачата учениците да съберат от своите роднини (възможно най-възрастни) преданията за гибелта на царя, така че да се предотврати загубата на „знанието“, въпреки че те са отдавна писмено фиксирани. Това откроява ролята на устните наративи, наточени с ролята на първоизточник и основно свидетелство за съхраненото „през вековете“ знание, на топоса като пространствен маркер на памет и на ритуалистиката, обединяваща християнския канон и национално-патриотичния дискурс. Ключова в организирането и провеждането на честването е ролята на Георги Велев, като представител на учителското съсловие, на местния краевед и бивш учител Петър Ангелов и на свещеника от с. Мала църква отец Станой Зашев. Разгледани са детайлно отделните елементи на събитието и ролята на образователните институции в тях.

Ясно различим, посочен и от самия информатор и инициатор Георги Велев, е страхът от загубата на памет и свързаните с нея традиция и идентичност. Това предизвиква и мобилизирането на паметовия потенциал на общността, което включва препотвърждаване на устните, „живи“ разкази „на старите“ като съхранената памет на поколенията и възпроизвеждане мястото на памет в неговата двуаспектност – като фигура на спомена и като пространствена (материална) реализация. Събитието е показателно и за опита за „присвояване“ на памет, тъй като легендарният гроб на Шишманов връх е в землището на с. Доспей и подетата инициатива е предизвикала спор между двете села и отказа на доспейци да участват в нея.

### **Основаването на село Доспей. Нов местен прочит**

Като основна част от „народната история/памет“ са разгледани и разказите за селищна история. Това включва разказите за основаване на селото, за неговите първи заселници и техните родове, за премествания, преселения и преживени катаклизми. В конкретния случай със село Доспей, те представляват интерес от гледна точка на връзката им с преданията за гибелта на цар Иван Шишман, тъй като отнасят основаването на селото или поне появата на съвременното му име (и

преместването му) с периода на падане на българското царство под османска власт. Основното предание за името на село Доспей е свързано с братската двойка Досьо и Продан като основатели на съвременните села. Тази двойка впоследствие се разгръща в някои варианти до обединяване на основателите на петте съседни села чрез кръвното родство – Райо (Райово), Рельо (Рельово), Мальо (вр. Мальовица), Досьо (Доспей), Продан (Продановци). Приемането на братската двойка за основна е обусловено от факта, че почти всички варианти на преданието, независимо от варирането на персонажите, които включват (Рельо, Райо, Мальо), устойчиво съдържат имената на Досьо и Продан. Според фабулата по време на османското завоевание на местните земи, чиито владетели били двамата братя, турците им предложили или да се потурчат и да запазят владенията си, или да загинат. Единият се съгласил, Досьо, и станал Дос-бей, откъдето се извежда и името на село Доспей (в единия случай). Другият(те) отказал(и) и бил(и) убит(и). Този мотив е разпространен в почти всички етнографски региони на страната и най-вероятно е късно прикрепен към имената на местните основатели, тъй като според данъчните османски регистри от 16 век в село Доспей няма нито един мюсюлманин. Той обаче удачно обслужва „народната” етимология, обясняваща името на селото (обнародвана през 1891 г. от Христо Марков) и същевременно вписва самото събитие на завоеванието в локалната памет и наративна традиция. Другата версия за произхода на името на село Доспей кореспондира с антропонима Доспат, който присъства в редица писмени източници. Според нея то прозлиза от името на Доспат, местният владетел преди завоеванието. Тази версия е с книжовен произход, чието инфилтриране в устна среда е детайлно проследено, за да бъдат открити механизмите на взаимодействие между писмено и устно, както и участниците в този процес.

Откроява се комуникацията между местни изследователи, определени представители на селищната общност за възприемане на научни хипотези и изграждането на „митографски” разказ/и. Версиите, които отпращат възникването на селото, неговото име и „история” към епохата на Първото българско царство, са анализирани в контекста на аналогични локални процеси в други селища на страната, наред с тенденцията на „завръщане” към царете, възобновители на българското царство – Асен и Петър. Тенденция, която има своите корени в устойчивата представа за „първите” и „последните” царе.

### **Пета глава. Преданията за родното място на Паисий Хилендарски в локалната и националната памет**

В пета глава са анализирани друга група наративи от с. Доспей, Самоковско, свързани с родното място и гроба на отец Паисий Хилендарски. Фактът, че именно Паисиевата „История” ситуира битките и

смъртта на цар Иван Шишман в района на Самоковско, поражда интерес към обединяването на двете емблематични фигури – за средновековната българска история и за Българското възраждане – в локалната памет и наративния фонд на селището. Устните наративи са разгледани в няколко основни насоки. На първо място съдържанието им и функционирането им в рамките на селищната общност като локална, а в някои случаи и като родова памет и създаване фигури на спомена. На второ място е открояна типологията на взаимодействието им с писменото слово – научния дискурс и популярната книжнина като медиатор между устната и специализираната писмена традиция. Под популярна книжнина се има предвид краеведската и художествената литература, както и медиите – пресата, телевизията и Интернет (последните две в един съвременен етап). Проследен е и процесът на изграждане образа на Паисий като идеологема и нейните „употреби“ от следосвободенския период до съвременността. В този контекст интерес представлява ролята на устните разкази в механизма на (ре-)конструиране на локална памет и диалога локално-национално. Плод на това взаимодействие е „изобретяването“, (ре)конструирането на места на памет в локалната общност, чрез създаването на общо дискурсивно пространство, организирано от специфични кодове и практики и функцията на текстовете като памет на културата да пораздат, натрупват, възпроизвеждат смисъл, както и да го променят при срещата си с нов контекст. Подобно разглеждане кореспондира с дефинираното в гл. I изследователско поле на „народната история“.

Исходната хипотеза, която бе потвърдена в резултат на проведените изследвания, е че на устните разкази, представяни от информаторите като предания, е поверена ролята на информационен първоизточник, на базата на който се извършва (ре)конструирането на локална памет, чиято основна цел е да “преведе” и “присвои” категориите на националното на локално ниво, правейки по този начин конкретното селище духовен център на българското. В механизма на това “присвояване” се открояват специфично фолклорни модели за конституиране и задържане на памет, които от своя страна получават институционална подкрепа във връзка с необходимостта от изграждане на национален пантеон и свързаните с него общи места на паметта в следосвободенския период и периодът на войните – т. е. изграждане на институционална памет. В рамките на този процес на ниво локална общност се откроява ролята на родовата памет и родовите връзки за поддържане и запазване паметта и идентичността на групата. Категорията на родовото и родството е основен фактор, както за (само)идентификацията на общността като родова и механична солидарност, формирана на териториален принцип, така и при наративното оформяне на разказите, залегнали в основата на родовата и локалната памет. Тези локални явления се проявяват на общобългарско, национално ниво чрез непрекъснатата самоидентификация на селища и личности с

Паисиевото житие и указват една от характеристиките на диалога локално-национално.

Актуализацията на проблематиката, свързана с разглежданите явления, в съвременността свидетелства за високата символна позиция на фигурата на Паисий и неговата история в колективната памет на българите, и от друга страна, за „завръщане на локалното” и засилване тенденциите на локализма като реакция на обществените промени след края на социалистическия период и необходимостта от препотвърждаване на локалната идентичност, в отговор на съвременните глобализационни процеси, които предизвикват нужда от „набавяне на памет”. „Нашествието” на локализма е в контекста на процесите, течащи на национално ниво и парадоксално включва в себе си както местния патриотизъм, така и възраждане на националистически чувства. Парадокс, определян като неразрешим за логиката на европейския национализъм, но чието обяснение разкрива Майкъл Херцфелд при анализа си върху гръцки материал чрез силно сегментираната социална логика на национализма, според която локалните автори представят своите родни места като най-добрите примери за класическия гръцки дух.

Направените наблюдения се основават на няколко групи източници: на извършените при теренни проучвания записи на устни разкази, публикациите в пресата, краеведските и научните изследвания. Версиите на отделните предания са обнародвани и популяризирани още от началото на 20 век чрез пресата и краеведските изследвания, а дебатът между тях е съобразяван и с научно-изследователския дискурс. Това предполага вековното взаимодействие между устната наративна локална традиция и официалния писмен дискурс дотолкова, доколкото личността на хилендарския монах претърпява своеобразна институционализация като образ-идеологема, превръщайки се в пресечна точка на локалната и националната памет. В рамките на диалога локално – национално публикациите в пресата и краеведските проучвания изпълняват ролята на медиатор. Те са авторитетът и гарантът за достоверност; от една страна, спрямо институционалното – като основаващи се и даващи гласност на “паметта на народа” (хората, които помнят и разказват), а от друга страна, спрямо локалното – като писмено свидетелство, самодостатъчно като аргумент именно поради писмената си форма и авторитета на писменото слово.

### **Биографични данни за Паисий. Извори и източници**

Изборът на Паисий за “ключов персонаж” в този идеологически по своята същност механизъм е показателен поради факта, че неговият образ и дело са неразривно свързани с представата за българската история. Обявен още от Марин Дринов за родоначалник на Българското възраждане, фигурата на Паисий в периода до Втората световна война е

интерпретирана като еманация на българския национален дух и поради това придобива по-скоро символна стойност, превръщайки се в образ-идеологема, изградена с помощта на литературата (Иван Вазов, Димитър Талев), литературната критика и история (Иван Шишманов, Боян Пенев, Михаил Арнаудов, Йордан Иванов, Петър Динеков, Боню Ангелов) и историографията (Марин Дринов, Стефан Бобчев, Константин Иречек, Димитър Благоев, Георги Бакалов).

В този смисъл ожесточените борби за това къде е роден и погребан Паисий са проява не толкова на стремежа към търсена биографичност, колкото на стремежа към пространствено закрепване на идеологемата Паисий. По този начин съответното селище би се превърнало в аксиологизиран център на българското – аксиологизация, която обслужва и локалната, и националната памет и идентичност в нейната структурна йерархичност. Това до голяма степен обяснява и продължаващите до ден днешен спорове за родното място и гроба на отец Паисий.

От данните, оставени от самия Паисий, се приемат за установени няколко факта – пристигането му в Света гора през 1745 година от Самоковска епархия, което е интерпретирано и като указание за неговото месторождение в същата тази епархия; написването на “История славянобългарска” през 1762 година; годината на раждане на Паисий – 1722 г. и неговата роднинска връзка с Лаврентий, която става основен ориентир при анализа на данните от Хилендарската кондика; съобщението, че е завършил ръкописа си в манастира Зограф.

Към тези данни се прибавят и установените като автентични и безспорни – препоръчително писмо от 14 март 1761 г. на хилендарското монашеско братство във връзка с пътуването на Паисий до Сремски Карловци и известната карловацка разписка от 21 май 1761 г., която е запазила подписа и печата на възрожденеца.

### **Отец Паисий като образ-идеологема. Политически импликации и интерпретации**

От прегледа на публикациите, посветени на Паисий и родното му място, се забелязват отделни периоди на активизация на дебатите, пряко свързани с конкретната политическа обстановка, тенденции и цели – периодът на Балканските войни, 20-30-те и 60-те години на 20 век и постсоциалистическия период, включително и до ден днешен. Идеологическите манипулации и откровените политически импликации в интерпретацията на делото и личността на отец Паисий Хилендарски са всъщност плод на борбите за присвояване на символния капитал на Възраждането на национално ниво и обявения за негов родоначалник Паисий от страна на различни политически режими през изминалия век. Това намира отражение и в различните периодизации на възрожденската епоха.

От Марин Дринов през 90-те години на 19 век започва процесът на изграждане на Паисий като образ-идеологема. В **периода на Балканските войни 1912-1913** година, когато възрожденският дух и ценности са “впрегнати” в служба на националното чувство и патриотизъм, излизат множество публикации. Показателно е, че тогава (1912 г.) се появява за пръв път и версията за **Банско** като родно място на хилендарския монах, което същата година влиза в границите на Българската държава. Освен това през същата година се отбелязва и годишнината – 150 години от написването на “История славянобългарска” и е определен ден за честване паметта на Паисий. Именно тогава се появяват и ред публикации, защитаващи доспейската версия, както и т. нар. Лавриотско предание.

**През двайсетте години** се появява версията за **с. Кралев дол, Пернишко (сега Софийско)** като родно място на Паисий, която печели доста привърженици, главно сред “шопската” интелигенция през 30-те години, и добива статут на официална – първо след направена анкета от комисия на Св. Синод през 1923 г., а след това през 1935 г., когато окончателно е обявена за официална. Неин основен “създател” е учителят Веле Кралевски, а сред привържениците ѝ се нареждат имената на Емануил Попдимитров, Стилиян Чилингиров и Иван Люлински. Като автори на статии те последователно работят за изграждането и поддържането на един регионален (шопски) патриотизъм, кореспондиращ с националистическите тенденции в Европа през 20-те и 30-те години. Усилията им са в контекста на т. нар. десен проект, прокламиращ необходимостта от “ново възраждане”, разбирано като възраждане на българския дух и стремеж към осъществяване на националните идеали. Тези идеали са обединяване на всички “изконни” български земи в държавните граници на България. Този факт е показателен за институционалната мобилизация на Възраждането през втората половина на 30-те години, разбирано като идеал и модел за настоящето и обслужващо идеята за “изконност” на нацията. Именно през 30-те години е осъществен и проектът, отразен в излизането на юбилейния сборник “Българското село” през 1930 г. Той е напълно в духа на прокламираното “завръщане към народа”, сближаване между интелигенция и народ и идеята за самобитна национална култура и утвърждаване на националността. В контекста на тази тенденция е и издаваният в. “Шоп”, който отделя много място на въпроса за родното място на отец Паисий.

### **Социалистически период**

Заявената като окончателна от Йордан Иванов теза за Банско като родно място на Паисий Хилендарски през 1938 г. е препотвърдена през 60-те години на миналия век. **Ключова е годината 1962.** Тогава се чества 200-годишнината от написването на “История славянобългарска” и наред с множеството публикации е издаден и академичен сборник с изследвания, излиза романът на Димитър Талев “Хилендарският монах”, а в град Банско

е проведено тържествено честване, основна роля в което играе присъствието на Висшия клир на Българската православна църква, което обявява канонизацията на Паисий като преподобен.. Интересно взаимодействие се забелязва между художествения текст на Талев и устните разкази, записани в Банско, по отношение на сюжетното им конструиране и името на персонажа, както и прякото въздействие на Талевия текст с мотива за сляпото момиче. Официалното и институционално препотвърждаване на банската теза през 60-те год. на миналия век е и в контекста на промяната на държавната политика по т. нар. “македонски въпрос”, ангажирането на историческата наука и публикуването на академичния сборник “Документи и материали за историята на българския народ” през 1969 г., където за пръв път се поместват документи, свързани с българския характер на населението на Вардарска Македония.

**След 1989 година** обаче дебатът се подновява, което личи както от публикуваните монографични изследвания, така и от публикациите в пресата. “Претендентите” отново са тези от края на 40-те години – село Доспей, Самоковско, село Кралев дол, Софийско и Банско. Диалогът отново намира място в периодичния печат, но вече и с предимството на електронните издания и чат-форумите.

### **Разказите за Паисий в устния и писмения дискурс**

Ролята на разказите в рамките на процеса на (ре)конструиране на локална памет, както и функционирането им в нейния контекст, могат да бъдат определени чрез схемата, изведена от Галина Вълчинова, за конструиране на „митографски разкази”. При анализа на разглежданите текстове бяха открити аналогични елементи: 1. Устно предание, обявено за изконно и автентично. 2. Включването му в писмения дискурс, съгласуването му с научните постановки и популяризирането му извън локалния контекст чрез публикации в пресата и краеведски издания. 3. Търсене на материални следи – къща, гроб, други топоси, ръкописи. 4. Извеждане на генеалогична връзка, както и избиране “знаещи”-те в общността и задължени да помнят лица. 5. Организиране на честване.

Изходна база за изследването на **устните предания** са съвременните теренни записи, от една страна, и писмените източници, в които те са обнародвани и разгърнато представяни, от друга. Във всички случаи обаче устният разказ, разбран като паметта на поколенията и предаван от уста на уста, е поставян от защитниците на различните хипотези в ролята на авторитетен и достоверен първоизточник. Впоследствие, с разгръщането на дебатите между отделните селища-претенденти, важни фактори в подкрепа на устните разкази стават наличието на материални (свидетелски) останки като къща, гроб, ръкопис и други, както и обвързването на отец Паисий с конкретен род (“откриването” на светското

му име) и разгръщането на генеалогична връзка. Последното предизвиква и последователното прикрепване към разказите на мотива за озлочестената майка (сестра, либе), предизвикало убийството на извършителя и следователно бягството на бъдещия Паисий в Света гора. За устойчивото прикрепване на този сюжет безспорно е изиграл важна роля и Талевият роман “Хилендарският монах”.

При прегледа на дискусиите в печата се забелязва на първо място стремежът към съобразяване на отделните хипотези с данните и изводите, представяни от научно-изследователския дискурс. На второ място – взаимните корекции на отделните версии и следователно вмъкването на нови елементи в текстовете. На трето – влиянието на писмените източници върху съвременните устни разкази, записани при теренни проучвания, които отразяват несъмненото и силно взаимодействие между писмено и устно.

Най-рано лансираните предания, които впоследствие отпадат от “големия” спор на главните претенденти (с. Доспей, с. Кралев дол и гр. Банско) са преданията от с. Разловци, Пиянешко, преданието от Белово, Пловдивско, Рельово, Самоковско и т. нар. Лавриотско предание. Основният спор относно родното място на Паисий, който се води и до ден днешен, е между с. Доспей, Самоковско, с. Кралев дол, Софийско и гр. Банско. От представения анализ на първоначалните и представителни за развоя на аргументационните вериги публикувани версии е видно, че на устните разкази за родното място на отец Паисий е приписвана ролята на първоизточник и основен аргументационен фактор в процеса на конструиране на локална памет и създаване фигура на спомена. Чрез включването и популяризирането им от писмения дискурс възниква и необходимостта от подсигуриране на тяхната достоверност спрямо научно-изследователските постановки и респективно трансформирането им и оформяне на ключовите детайли. Те от своя страна намират място в устните разкази, продуцирайки необходимостта от „доработване” на сюжетите, както и закрепването им в локалната памет чрез техните материални маркери, специфично фолклорни фабули и генеалогични линии. Това „доработване” на свой ред се популяризира чрез краеведските издания и пресата. Този „продукт” в определен идеологически и културен контекст може да предизвика реакцията на образователните и научни институции и да получи своето официализиране или дебатиране в национален мащаб, а вероятно и чисто политическа „употреба”. Така взаимодействието писмено-устно на социокултурно ниво отразява диалога локално-национално. В рамките на този диалог ясно личи от една страна влиянието на политическия и идеологически контекст при избора и толерирането на определена хипотеза за родното място на Паисий Хилендарски, съпътствани от своеобразното ѝ “издигане” и институционализация чрез данните и изводите от научните изследвания,

тяхното включване в образователните програми и не на последно място организирането на чествания като форма на ритуализирана памет.

Резултатите от тази комплексна динамика между официален писмен дискурс, популярна и краеведска книжнина и устна традиция, намират място в наративите. Опитът за тяхната фолклоризация говори за тенденцията те да бъдат преобразувани в предания и включени в локалната памет, т.е. да преобразуват историята в памет. Именно този процес и неговите резултати биха могли да бъдат отнесени към изследователското поле на „народната история”, на което е посветено настоящата работа.

## **Заключение**

Дисертационният труд предлага анализ на обхвата и спецификите на „народната история”, механизмите и факторите за нейното пораждање и функциониране в конкретни исторически и културни реалности и в резултат на взаимодействието устно – писмено, както и функцията ѝ на колективна памет – в синхронен и диахронен аспект. Наративите на историческа тематика, определяни като (исторически) предания в рамките на жанровата класификация на неприказната проза, плод на тези многоаспектни процеси, са разгледани в контекста на комплексността на социокултурните динамики и междутекстови връзки и взаимодействия, като е възприето и обосновано назоваването им като (псевдо)исторически разкази. Анализът се основава на събран теренен материал в района на Самоковско (2004 – 2006 г.), на фолклорни материали от архива на Национален център за нематериално културно наследство към Института за фолклор при БАН и на писмени източници с различна жанрова принадлежност – публикации в пресата, селищни монографии, пътеписи, очерци, мемоари, историографски съчинения, наред с представителните за средновековната визия за историята текстове – жития, хроники, историко-апокалиптични съчинения.

Като вид колективна памет „народната история” интерпретира миналото избирателно, съсредоточавайки се върху събития и личности, които отговарят на определени идеологически предизвикателства на момента и разказът за които, афективен и ценностно натоварен, има определящо значение за легитимацията и идентичността на общността – локална, регионална, национална. „Споменът за миналото” е резултат от процедури на (ре)конструкция и (до)изобретяване, въпреки заявяването му като проява на „естествена”, „спонтанна” памет. Тези процедури са направлявани, съзнателно или не, от определена образована прослойка и включват позоваването и използването за опорна точка на дадена научна хипотеза или исторически факт, т.е. историята като официализирана и специализирана памет е основен изходен елемент при (ре)конструирането на спомена. Следващата стъпка в развоја на този процес е търсенето на съответствие на историческия факт или събитие с „автентичен” устен

разказ, който представлява паметта на общността, „предавана от поколение на поколение през вековете”. Появата на разминаване между данните от историографията и устния разказ, или на наличието на „бели петна”, поражда и необходимостта от съвременни корекции и допълнения, в ролята на които обичайно влизат устойчивите фабули и сюжети – закрепващи събитието чрез познати наративни структури. Тези процедури на (ре)конструкция се основават на определени устойчиви опорни точки, спадащи към културната памет, които играят ролята на интерпретативна рамка-код и кореспондират с дадени архетипни ментални модели. Това е най-ясно различимо именно в наративното структуриране на (псевдо)историческите разкази, където се откроява значимостта на триадата име-сюжет-топос при интерпретацията на историческата събитийност, синтезиране на нейната информативност и (ре)конструиране на спомена, респ. разказа за него. Впоследствие утвърждаването на разказа в локалната памет и гаранцията за неговата достоверност се осъществява чрез материалното му, „свидетелско” полагане в пространството, което се извършва чрез обвързването на археологически останки (ако има такива) или топонимични названия с разказвания исторически епизод. Схематичното изложение на този процес всъщност откроява основните елементи на една сложна, деликатна и патриотично мотивирана процедура, която цели да подчертае приемствеността в историята на общността, легитимирайки я и формирайки нейната идентичност. Особено интензивни са тези процеси в рамките на локалната памет в периода на Българското възрождане и национално формиране, когато е различима тенденцията за „присвояване” на национално значими фигури от средновековната и възрожденска история от страна на локалните общности, което ги превръща в „най-българските”. Анализът показва, че подобни процеси се наблюдават и след 1989 г. до ден днешен, което е показателно за необходимостта от препотвърждаване на локалната идентичност в постсоциалистическия период. За това свидетелстват възобновените чествания и възпоменание на гроба на цар Иван Шишман в с. Доспей като форма на ритуализирана памет, както и възобновяването на дебата между селищата-претенденти за родно място на отец Паисий Хилендарски.

В рамките на междутекстовия диалог процесът на (ре)конструиране на памет включва взаимодействието между научния дискурс и специализираната (а и художествената) литература, популярната книжнина – краеведски монографии и публикациите в пресата и устната наративна традиция. Именно пространството на популярната книжнина е мястото, където се извършва лансирането на научните хипотези и „сдвояването” им, приближаването им до устните наративи като част от едно дискурсивно поле. Подобно приближение осигурява авторитета на устните разкази като „автентично” знание и същевременно популяризира изследователски хипотези в рамките на селищната общност, както и самите логики на

„сдвояване” между устен разказ и научен тип аргументация. При тяхното възпроизвеждане впоследствие точността на научния аргумент се губи, но остава позоваването на автор или издание в подкрепа на разказваното.

Изследването е конкретизирано върху два персонажа и наративите, свързани с тях, като част от локалната памет на едно селище – с. Доспей, Самоковско. Наративите, ситуиращи смъртта на цар Иван Шишман в Самоковско са разгледани в диахронен и синхронен аспект. В диахрония те са анализирани през призмата на митологичния и епическия код, както и в рамките на представителните за средновековната идея за история свод от текстове (агиография, хроники и историко-апокалиптични съчинения). Съпоставката с текстовете на юнашкия и коледния епос откроява архетипните ментални модели, изпълняващи ролята на опорни точки и интерпретативни рамки на културната памет, т.е. на културното наследство. В хода на анализа като инструментална интерпретативна оптика е избрана триадата име-сюжет-топос, което е последователно аргументирано в текста. Режимът на историчност, героичен, и типа семиотизация на историята в периода на Българското средновековие в книжовността и устната традиция са типологично идентични по отношение на интерпретативната логика на реалната събитийност, чрез компресиране на информацията, кодиране чрез прототипи, антропоними, сюжети и топоси, както и наличието на общ фонд културни символи, иманентни за средновековния период.

В синхронен аспект преданията за гибелта на цар Иван Шишман са разгледани в ролята им на локална памет от периода на Българското възраждане до съвременността – в рамките на диалога писмено-устно, локално-национално. Функционирането на наративите в селищната общност очерта и аспекта на родовата памет, тъй като разказвачите на преданията за цар Иван Шишман от 19 в. насам претендират, че са и родственици и наследници на отец Паисий Хилендарски. С фигурата на хилендарския монах обвързват родовете си и други представители на общността, притежаващи авторитета на знаещи миналото, чиито предци също присъстват в сборниците с фолклорни материали от 19 в. с разкази за Царшишмановата смърт.

Анализът на преданията за родното място на отец Паисий Хилендарски представя комплексността на социокултурните динамики, в които текстовете (писмени и устни) са били вписвани и интерпретирани, наред с институционалните употреби, на които са били подложени. Разгледаните версии на селищата-претенденти и споровете между тях, проследени по близо едновековния дебат, воден в пресата (и в краеведските проучвания в съвременността), наред със записаните устни разкази разкрива характерните черти на взаимодействието писмено-устно, а именно „митографската” логика при (ре)интерпретацията на наративите и „свидетелствата” (косвени и материални) за тяхната достоверност, които

формират местата на паметта и идентичностно значимите фигури на спомена.

В заключение би могло да се каже, че „народната история” представлява онзи сложен механизъм, при който чрез устойчиви сюжети, персонажи и мотиви се извършва компресирането на историческа информация и нейната събитийност, превръщането ѝ в разказ с ясно послание, идеологическа и аксиологична натовареност, и отлагането ѝ в колективната памет като „спомен за миналото”. Този процес включва както спонтанната, „естествена” памет дотолкова, доколкото разказът отговаря на определени колективни очаквания и нагласи, така е и плод на активна (ре)конструкция от страна на определена просветена прослойка. Същевременно се извършва и инфилтрирането на научни хипотези или елементи от „високата”, официализирана и писмена култура, наред със стратегиите на техните употреби в пространството на локалната традиция, както и подsigуряването им със „свидетелски”, материални следи. Тази социокултурна динамика оформя и дискурсивното поле на „народната история” и наративите – в устна и/или писмена форма. „Народната история” е вид колективна памет, която активно (ре)конструира представата за (миналото) на своята общност, афективна, легитимираща и осигуряваща идентитета на групата. Памет, за която историята на факта и събитието, е само изходна и/или опорна точка.

### **Справка за приносите на дисертационния труд:**

1. Предлаганата разработка за първи път поставя въпроса и предлага анализ на наративите на историческа тематика, определяни като исторически предания, с оглед процесите на тяхното формиране и функциониране като колективна памет – в диахронен (като културна памет) и синхронен (комуникативен) аспект.
2. Разработена е теоретичната постановка за колективната памет и нейната приложимост във фолклористиката като методологичен инструментариум.
3. Очертан е обхватът на дискурсивното поле на „народната история”, а за наративите, които продуцира, е предложено и обосновано определението (псевдо)исторически разкази.
4. Разгледани са проявите и взаимодействието на устността и писмеността като различни модели за мислене на историята и съответното им наративно структуриране. Анализирани е и ролята на (псевдо)историческите наративи в процеса на (ре)конструиране на локална памет, както и взаимодействията локално-национално.
5. Въведен е в обръщение нов материал от теренни проучвания, свързан най-вече с преданията за цар Иван Шишман и тези за Паисий Хилендарски. Привлечени са като извори за фолклористиката пресата, селищните/краеведски монографии, непубликувани ръкописи.

6. Проблематиката на дисертацията е актуална и в обществен план с оглед на променяния се социално-политически контекст в България след 1989 г. и на засиления интерес към локалното, регионалното, историята и историите.

**Публикации по темата на дисертацията:**

1. За някои аспекти на съвременната практическа етнология и фолклористика. – В: Сб. Иван Д. Шишманов – форумът. Кн. 1. С., 2005, 167-176.
2. Преданията за родното място на Паисий Хилендарски в локалната и националната памет. – В: Български фолклор, 2007, 2, 97-123.
3. Връзката на мотива „Среща на цар и светец” със сюжетния кръг на преданията за падане и възобнова на царство. – В: Етнология на пространството. Ч. 2. С., 2008, 301-312.
4. Версията за родното място на отец Паисий Хилендарски от с. Доспей, Самоковско 2008  
[http://www.paisii.swu.bg/doc/biblioteka/dospeiska\\_versia\\_Paisii.pdf](http://www.paisii.swu.bg/doc/biblioteka/dospeiska_versia_Paisii.pdf)
5. Топонимът „Бресто” като маркер за локална религиозност в с. Доспей, Самоковско. – В: Юбилеен Арnaudов сборник, т. 5, Русе, 2008, 81-86.
6. Мотивът за сакралната кефалофория в преданията за гибелта на цар Иван Шишман в Самоковско – В: Сб. Владетелят и светецът. Цар Иван Шишман (под печат).
7. Митологизиране на историята и/или историзиране на мита (Наблюдения върху историческите предания от с. Доспей, Самоковско) – В: Сб. Владетелят и светецът. Цар Иван Шишман (под печат).