

ВЪСТАНИЕТО НА ИВАЙЛО (1277-1280) В СОЦИАЛНО-ПОЛИТИЧЕСКАТА ИСТОРИЯ НА СРЕДНОВЕКОВНА БЪЛГАРИЯ

Стефан ЙОРДАНОВ (Велико Търново)

Публикация: Българистични проучвания. 6. Актуални проблеми на българистиката и славистиката. Пета международна научна сесия. Велико Търново, 13 август 1999 г. Велико Търново, 2000, 183–202

Всяко време прави нов прочит на историята и нашето време, естествено, не се различава в това отношение. Има редица исторически събития, обаче, информацията за които като че ли не се нуждае от нов прочит. Въстанието на Ивайло е може би едно от тях. Данните на византийските автори са на пръв поглед изрични и недвусмислени – те съобщават за селянин свинар, който си внушил, че е богоизбран, увлякъл след себе си много хора, въоръжил ги и начело на тези отряди се отправил срещу нахлуващите по това време в българските земи татари, а по-късно – срещу българския цар, когото победил в сражение, убил го, впоследствие се оженил за вдовицата царица и се възцарил. Характерът на въстанието изглежда ясен – това е селско антифеодално въстание, от типа на онези, каквито историята на Европа добре познава. В така очертаната картина са възможни обаче някои уточнения, които, без да я ревизират, я допълват и доизясняват. На първо място, нуждае се от нов анализ информацията на византийските историци за произхода и социалния статус на Ивайло. Тези исторически извори, чиято информация в това отношение е основна, базисна и практически единствена, представят водача на въстанието като селянин, занимаващ се с отглеждане на свине срещу заплащане. Върху проблемите, възникващи във връзка с изворовите известия за селския произход на въстаническият водач с прякор Лахана, ще предложа едно ново и малко неочаквано решение, което не върви след буквалното твърдение на византийските автори. И въпросът не е в това, че византийските извори не са точни, а в подхода им при изграждането на образа на въстаническият водач, създал толкова проблеми и на самата Византия.

Византийските автори съобщават следното за произхода на Ивайло. Той бил човек, който според тях бил с нисш социален статус, тъй като се занимавал с пастирство – пасял свине “срещу заплащане”. Според Никифор Григора той произхождал от пастирски род – окачествяване, което като че ли би трябвало да говори за потомствен селянин (Nicephori Gregorae Byzantina historia, I, Bonnæ, 1829, p. 130). Неговият селски произход се доказвал, смятат съвременните изследвачи, и от описанието у двамата византийски автори – основни източници за събитията – на бедния начин на живот, който Лахана водел (Georg. Pachimeres. De Michaele et Andronico Paleologis..., VI, 3; ГИБИ, X, с. 171). На този фон прави впечатление обаче размахът на замислите на този беден селянин – ратай в нечие феодално имение според П. Петров¹ – който дръзнал да си въобразява “големи работи за себе си”, внушени му от светии, подбуждащи “към бунт и властвуване над народа” (Georg. Pachimeres. De Michaele et Andronico Paleologis..., VI, 3; ГИБИ, X, с. 171-172). Според мен още в началото на събитията “политическата програма” на Лахана е включвала като базисна идея

богоизбраността му да заеме царската институция, което намира израз във фиксираните в съобщението на Пахимер негови претенции за правомощия да вземе властта над народа, за което “му бил даден от бога знак да управлява”. От значение е в такъв случай да се помисли над въпроса какво е давало възможност за един човек със селски произход да претендира за царската институция, при условие, че в средновековната българска държава още от времето на Първото българско царство наследствеността, и то от представители на определени родове, е важно изискване за достъп до царската власт. Характерен пример за това е изборът на Петър Делян, водача на едно от големите антивизантийски освободителни въстания на българите, който според данните на Михаил Псел бил избран от въстаниците за цар, защото “българите имат обичай да поставят начело на народа люде от царски род” (Mihaelis Pselli Chronographia, IV, 40; ГИБИ, VI, с. 95).

Възможният отговор на този въпрос откриваме в такъв феномен на средновековната политологическа мисъл, като идеята за царската власт, застъпена в т. нар. апокрифна литература, особено в т. нар. историко-апокалиптични съчинения. По принцип в средновековна България литературата и от неофициален, и, естествено, от официален характер, е изпълнявала важна социално-политическа роля. От една страна, това тя вършела чрез пропагандираната в нея идея за “владетеля-спасител”, която несъмнено изиграла важна роля в политическите освободителни борби на българите против византийското господство². От друга страна, в литературата на Първото и Второто българско царство, и особено в т. нар. историко-апокрифни съчинения, се изгражда една идеална парадигма на образа на владетеля, която е с различни исторически конкретизации. Такъв парадигматичен характер има, както показват например Плюханова и Бадаланова³, образът на Константин Велики. Но в българските историко-апокрифни съчинения този образ е осмислен въз основа на паганистични фолклорно-митологични представи за владетеля, важно място в които заема темата за вълшебно раждане на младенец-юнак от вдовица. Редом с това се развива и темата за връзката на царя със светец-чудотворец (например, на българска почва – цар Петър и св. Иван Рилски). Освен това, интересно е да се отбележи, че идеята за “последния цар” в апокрифната историко-апокалиптична литература се развива въз основа на представата за богоизбраността на този последен владетел, при когото ще настъпи царството божие на земята. В текстовете на апокрифните съчинения се срещат много пасажки, които дават вербална реализация тъкмо на представата за владетел, който ще подсури чрез победата си над злите сили време на всеобщо социално благоденствие.

Именно тези представи явно са били подходяща идейна база за радикално обществено движение, стремящо се да отхвърли съществуващата държавна власт и респ. да снесе властта от конкретните функционери на нейните институции. Трябва да се обърне внимание, обаче, че отделни акценти в историко-апокрифната литература имат по-специфичен характер, дължим на застъпената в тях по-различна концепция за царската власт и за пътищата към заемането и. В това отношение парадигматичният образ на апокрифния владетел споделя следните характеристики, на някои от които вече съм се спирал⁴. Първо, владетелят отвоюва царската власт и респ. царството, в което ще владува. Михаил каган от т. нар. Видение Данилово (Поп Драголовия сборник) получава царството чрез насилие, отвоювайки го. Привеждам тъкмо този пример, доколкото именно в него Ив. Венедиков вижда един парадигматичен образ на българския апокрифен владетел⁵. На второ място, в отделни, макар и изолирани случаи, звучи и мотивът за изборността на владетеля. Тези идеи на историко-апокрифната книжнина не само е могло да бъдат използвани в обосновката на претенциите на Лахана за властта, но дори според мен са били тяхната сърцевина. Вече изложих в най-общ вид⁶ догадката, че Ивайло осъществява брак с вдовстващата царица Мария, може би, както предполага това В. Златарски⁷, и за да задоволи народното искане за такъв брак, което би могло да означава, че народът налага върху поведението на двамата политически

дейци характеристики, отново детерминирани от народнопаганистичните представи за царската власт. Този брак, при добре засвидетелстваната в изворите представа за Ивайло като човек с “пастирски произход”, отговаря на застъпената в античната митология и в средновековните и парафрази митологема за брак от “Тигесов тип” с “роб-пастир” – бъдещ цар. Ако потърсим реалната обусловеност на такава стъпка, тя всъщност изиграла роля за легитимация на властващия, който по този начин манифестира принадлежност към легитимната династия, във Второто българско царство – онази на Асеновци. Двете неща не си противоречат, проблемът е по-скоро кой от двамата – Ивайло или Мария – е търсел легитимация чрез осъществения брак, при условие, че “чужденката” Мария не е спадала към Асеновци и при условие, че брак с лице от нисш произход не би могло да подсури с нищо легитимността на нейното царствование. Явно съвсем друга е логиката, която води двете страни в този случай, и тя е базирана върху явно живи в обществото паганистични представи за владетеля, имащи добре проследима реализация дори и в онази малка част от апокрифната литература на средновековието, която е достигнала до нас.

Следва във връзка с това да се постави въпросът, доколко увлечените от Ивайло народни маси не са видяли в победата на Лахана над Константин Тих мито-епическия двубой, който докарва на власт парадигматичния владетел от историко-апокрифните творби. След тази победа и армията на Константин Тих преминала на негова страна, доколкото, по данните на Пахимер, Ивайло започнал, след погубването на някои войници, да я използва като своя (Georg. Pachimeres. De Michaele et Andronico Paleologis..., VI, 3; ГИБИ, X, с. 173). За средновековния българин е било съвсем обичайно войниците от войските на победения владетел да бъдат оглавени от победителя му, но възможно е и функционирането на някаква идейна обосновка за тази смяна на господаря, каквато, впрочем, несъмнено се съдържа в историко-апокрифните съчинения с представената в тях идея за смяната на властта и чрез отвоюването и. Но достатъчно данни за потвърждение на тази догадка липсват. Във всеки случай, обаче, казаното добре очертава вероятността водачът на т. нар. въстание на Ивайло да се е опирал в пропагандата си на подобни представи.

Това, че Лахана увеличи народните маси срещу официалната царска власт на Константин Тих, експлоатирайки някакви техни религиозни чувства, не е ново наблюдение. Новото, върху което искам тук да акцентувам, е, че той се е опрял върху ширещите се сред народа паганистични представи за владетеля, включващи сред базисните за тях идеи идеята за отвоюване на властта чрез инициационни, респ. воински подвизи (в апокалиптичната литература на византийското средновековие, служеща като основа за преки преводи или творчески преработки на българската апокрифна книжнина – своеобразна рефлексия на идеята на елинистическата епоха за “властта на копието”). Освен това, според мен именно тази използвана от въстаническият водач Лахана пропаганда е дала повод в съчиненията на византийските автори той да бъде представен като човек с нисък социален произход, като началото на тези събития и повествуването за ранните години на Лахана са направени чрез парафраза на една специфична фолклорно-митологична идеологема, която въстаническият водач изглежда е използвал.

За пръв път внимание върху вероятността началото на въстанието да е описано чрез използването на фолклорни матрици обръща Ив. Георгиева. Тя сравнява прякора, носен от Ивайло – Бърдоква, с разпространените в Западна и Източна Европа (Италия, Франция, Русия и др.) фолклорно-митологични представи, че децата се раждат в зелето (срв. вербалните формулировки “роден в зелето”, “намерен в зелето” и др.). Но докато изразът “донесен от щъркела” правел алюзия за ураничното и възвишеното, в този израз се отразявала хтоничността и в социален план той служел да обозначи нисък произход, безродност⁸.

Възможно е обаче и друго изясняване на визираната от византийските автори митологема, изглежда използвана от Ивайло в стремежа му да увлече след себе си една част от народните маси и то вероятно – тъкмо феодално зависимите бедни селски слоеве. Добре му послужила за целта

митологемата, която би могло да бъде наречена митологемата “цар-пастир”. Става дума за застъпената в много митологии и в литературата с мито-епически характер тема за герои и божества, респ. “патриарси” на семейства или бъдещи владетели, които преминават един период от митичната си биография, когато те са пастири, обитаващи далеч от родния си социум в пастирски общности и грижещи се за царските стада добитък. Но през цялото време, докато такъв герой пасе добитъка, редица предзнаменования изтъкват необичайната му, неординарна бъдеща съдба на владетел или цар. Това е една митологема, която присъствува стабилно в много мито-епически и раннолитературни традиции и може би има дори универсален характер, с изключение на онези примери, когато бъдещият цар изпълнява други “плебейски” професии – когато е градинар, рибар и др. Върху тази митологема съществуват сравнително многобройни изследвания⁹, тъй като чрез литературните и обработки (от античната литература насетне) тя постоянно присъства в културния и идейния живот на редица древни, средновековни и традиционни общества. Между героите от митичната история на Балкано-Анатолийския район, изживяващи митичната биография на “царе-пастири”, показателен е примерът на Парис и Кир. И двамата изживяват едно “вълшебно детство”, когато по различни причини – с най-често срещан мотив, че заплашват властта на предшестващия владетел – те са захвърлени в пустошта, където и играят ролята на пастири. Израствайки в такава среда, те обаче доказват царското си достойнство посредством поредица от подвизи, в това число и воински, благодарение на което си завоюват владетелски сан. “Вълшебното детство” на владетеля е тема, която в българската историография вече е изследвана от Иван Венедиков¹⁰. Тази тема е тясно преплетена с митологемата “цар-пастир”, спрямо която най-често е парциално повествуване. Като цяло в митологемата на реликтивно равнище се запазват елементите на един архаичен демократизъм, съгласно чиито социално-нормативни внушения владетелското достойнство трябва да се заслужи чрез поредица от подвизи, повествуването за които ясно изявява своя характер на трансформирани инициационни митове. Че тъкмо владетелско дете е героят на такива повестувания – това е един късен акцент в тази митологема, присъствието на който в нея допълнително подчертава основните и социално-нормативни внушения; дори и царското дете изживява трудното вълшебно детство и едва след ценностните изпитания, показващи достойнствата му да царува, обществото го овластява.

В литературата на средновековието тази митологема прониква по различни пътища, изглежда преимуществено по литературен път, но в литературното си битие тя все пак била явно многократно повлиявана от паралелно функционираща в народните паганистични представи неин устен вариант. В пасторалната поезия на средновековната и ренесансовата епоха в Западна Европа например буколическият герой пази някои елементи, обясними чрез принадлежността им към идейната и сюжетната цялост на митичната биография на героя-цар, т. е. към героичната митология и поезия. Редом с това в средновековната литература несъмнено във връзка с митологемата “цар-пастир” стои т. нар. героичен пасторал. Един от неговите герои – Тамерлан от едноименната поема на Марлоу, - съвсем “демократично” заявява: “Аз лорд съм – ще покажат туй делата [подч. мое – Ст. Й.] / и пак пастир по своя произход”¹¹. Разбира се, в класическия античен, в средновековния и в ренесансовия пасторал връзката на подобни идеи с архаичната митологема “цар-пастир” е “изтъняла” и героят – царствен пастир, е рожба на вторично алегорично-философско преосмисляне на мито-епически реалии, отразяващи социални практики, нетипични за обществата на техния потребител. В литературата тази тяхна социална роля е почти напълно отряла, но може би в паганистичните народно-християнски представи тя все още е живяла с утопичните идеи за възможността за възцаряване на герои с нисък социален произход. Рационалистичната линия в литературната и историко-социологическата мисъл на Новото време доста точно успява да формулира същността на тези народно-паганистични идеи за царя-пастир. Това твърде сполучливо е направил например Ханс Якоб Кристофел фон Грималсхаузен, който

заклучава (след изброяването на митични антични, източни и библейски царе-пастири): "... така че съвсем прав е Филон Александрийски, когато в житието Мойсеево казва, че пастирската служба е подготовка и първа крачка към поемане на властта; защото както *bellicosa* и *martialia ingenia* първоначално се упражняват и придобиват в лова, така и онези, на които предстои да властвуват, най-напред трябва да се въведат в приятната и свидна пастирска служба." ¹². Фон Грималсхаузен пародира тези представи, но прави това чрез позоваване върху най-точното възможно дефиниране на същността на митологемата, в която пастирството се разглежда ако не като задължително водещо към царското достойнство, то поне като важно необходимо условие за това. Царуваният съгласно тези представи е трябвало поне за известен период да е споделял живота на своите поданици, респ. да е преживял период на митично робство.

Заслужава да се отбележи, че българският юнашки епос е запазил в твърде типична наративна реализация митологемата "цар-пастир". Така според едно предание на младина Марко пасъл овце (респ. говеда), често страдал от биещите го пастирчета, сред които бил най-слаб, но бозаенето на самовилско мляко му дало голяма сила и той станал най-могъщият сред пастирите ¹³. Близостта с акцентите в митологичната традиция за младостта на Парис, Кир и др., е явна. Ив. Венедиков се позовава в едно свое изследване върху въпроса за съществуването на т. нар. от него старобългарски епос, на друга сюжетна постройка от Кралимарковия песенен цикъл, според която детето Марко е пуснато по реката Вардар в кошница, открито и отгледано е от овчар, след което върши различни подвизи и т. н. ¹⁴. Несъмнено тази сюжетна схема е инвариантна на наративната реализация на митологемите "вълшебно детство" и "цар-пастир" от античната мито-епическа традиция и респ. от фолклорно-митологичната паганистична традиция на средновековните европейски народи. Наличието на интересна легенда за създаването на Царевец като столица на България, датираща от ново време (битувала е у населението от края на миналия и началото на настоящия век), върху която съм се спирал ¹⁵, подсказва възможността в българската традиционна култура, включително и средновековната, да е функционирала сравнително активно митологемата "цар-пастир". Независимо че за нейното реално функциониране в епохата на средновековието на практика разполагаме единствено с индиректни данни от историко-апокрифните съчинения, и по-конкретно от застъпената в тях идея за "вълшебното юношество" на владетеля, за временната му смърт или воински подвизи, тези данни така или иначе говорят за твърде значимата вероятност за активното и присъствие и в средновековната българска култура. Това е така, тъй като анализиранияте митологеми – и "вълшебно детство", и "цар-пастир", и темата за героичните подвизи, водещи до отвоюване на царство, принадлежат на една цялостна сюжетна постройка, от която са реликти, но която на народнопаганистично равнище изглежда е функционирала без нарушаване на структурно-функционалната си идейна и може би сюжетна цялост.

Допускам, че сведенията на византийските автори за началния период на въстанието на Ивайло позволяват да се предположи именно възползването за пропагандни цели от страна на въстаническият предводител на митологемата "цар-пастир". Сравнително активно работеща в средновековна Западна Европа в качеството и на политическа идеология, логично е нейни варианти да са присъствали и в идейния живот на средновековна България. До византийските автори може би е достигнала информация за пропагандата, използвана от Ивайло в претенциите му за престола, и тази информация е представена като истинно, достоверно известие за социалния статус и живота на Ивайло, както и за началото на събитията, предизвикани от тази пропаганда. При това до византийските историци тази информация е могла поначало да пристигне в изкривения и от "контрапропагандата" на Константин Тих вид.

От друга страна, заслужава внимание и проблемът дали самият Ивайло не е бил в някаква родствена връзка с династията на Асеневци. На пръв поглед за това липсват реални податки в изворите и това, що се отнася до наличието на преки изворови известия, е наистина така. Но

налице са и някои възможности за анализ на съществуващите известия, които позволяват формулирането на именно такова решение. На първо място, във връзка с този проблем заслужава внимание и обстоятелството, доколко е бил вкоренен монархичният модел на управление в средновековната обществена практика независимо от отделните случаи на запазване на републиканско устройство през тази епоха, каквито, впрочем, българското общество не познава. По-горе вече приведох известието на Михаил Псел по повод избора на Петър Делян от въстаниците срещу византийската власт в българските земи, според което “българите имат обичай да поставят начело на народа люде от царски род” (Mihaelis Pselli Chronographia, IV, 40; ГИБИ, VI, с. 95). Известието несъмнено говори за здраво вкоренена династична практика в българското общество, до механизмите на чийто “демократизиран” вариант на домогване до властта по силата на “правото на копието”, лицата от неаристократичен, нединастичен произход изглежда нямали достъп. На второ място, както също стана дума, за подобна възможност говори и поведението на вдовстващата царица Мария, едно от възможните обяснения за чието решение да встъпи в брак с въстаническият водач е в постиганата по този начин легитимност на властта и, за което не би имало база, ако въстаническият водач не е принадлежал към някоя клонка на династията на Асеневци. В такъв случай, ако тези догадки са верни, зад претенциите на Ивайло за царската власт са стояли по-стабилни основания, надхвърлящи обвиненията към дотогавашния владетел за неспособност за справяне със задълженията на царската власт. По принцип претенциите за по-голяма легитимност от Константин Тих, каквото би могъл да има един царски родственик, по-близък или по-далечен, истински или мним, не бива да се изключват като евентуална мотивация на въстаническият водач. Още повече, че Константин Тих не е бил легитимен наследник на царската власт, доколкото не е принадлежал към рода на Асеневци.

Впрочем, донякъде такава възможност се подсказва и от името му, което е близко на често срещаните сред Асеневци имена от типа на Йоан, Иван, Иванко и др. Името Ивайло, което според общоприетата догадка на К. Иречек представлява личното име на въстаническият водач – и което без информацията на приписката от т. нар. Свърлижко евангелие щеше да остане неизвестно за нас, се вписва органично в средновековната българска именна традиция. Приема се, че името Ивайло е простонародно, тъй като се смята, че официалните владетелски имена би трябвало да имат друг облик, за който умалителните форми на имената не са типични. Според тази логика на разсъждения “простонародната” умалителна форма на името, следователно, също свидетелствала за селския произход на въстаническият водач. Такава констатация обаче не е съвсем прецизна. Известно е например, че редица от представителите на царстващата фамилия на Асеневци влизат в съчиненията на византийските автори тъкмо с такъв тип имена. Умалително е името Иванко, носено от представител на фамилията на Асеневци, опитал се да осъществи узурпация на престола още в самото начало на независимото съществуване на Второто българско царство. Умалително е името Йоаница или Иваница – едно от имената, с които е споменат в изворните свидетелства цар Калоян – наследникът на загиналия от ръката на своя братовчед Иванко български владетел Асен (I). Един от най-показателните примери в това отношение е и името Проданко на висш сановник от втората половина на XIV век, твърде близък до царя, за да намери място името му в т. нар. Борилов синодик¹⁶.

Примери от този род има още; не е необходимо изброяването им тук, то само ще утежни изложението. Но несъмнено необходимо е да се отбележи, че името Ивайло принадлежи към един тип имена, които изобилстват сред представителите на българската аристокрация от този период. Между тях по-известни са имената на Борил – български владетел след смъртта на Калоян¹⁷, деспот Войсил – български болярин от времето на Теодор Светослав и Георги II Тертер¹⁸ и др. Името Ивайло се приближава в значителна степен до тези имена, макар да има различен завършек.

Вероятността Ивайло да е принадлежал към някоя клонка на Асеновата династия произтича и от факта, че при дележа на средновековната българска държава на домени при управлението на Шишмановци синовете на Иван Александър получават територии за управление в гранични (sic!) области – Иван Срацимир в Бдин, загиналите му двама сина в стълкновения с турците – някъде в Тракия. Натоварен с граничарски задължения представител на странично разклонение на династията на Асеновци – това е вероятно решение, което се вписва в политическата практика на средновековната българска държава, включително в балканския вариант на късносредновековната апанажна система.

Няма да се впускам в далече отиващи предположения за произхода на Ивайло, каквито несъмнено произтичат от логиката на дотук изложените разсъждения. Според мен най-точното категоризиране на въстаническият водач е принадлежността му към някакъв тип военизирано население, вероятно от погранични с Византия райони. По такъв начин Ивайло по социална принадлежност е по-скоро дребен феодал, отколкото селянин отрок или парик.

Вероятността Ивайло да е произхождал от дребната аристокрация, произтича от още едно съображение. Освен прякора Лахана, според съобщението на Пахимер, Ивайло носел и прякора Бърдоква. В такава форма бе възстановено това име от изследвачите, но в изворите то има друга форма – Κορδοκουβας (Georg. Pachimeres. De Michaele et Andronico Paleologis..., VI, 3; ГИБИ, X, с. 171). Изяснено като означаващо τὸ λάχανον, то обаче е име, което едва ли означава тъкмо “бърдоква”. Според мен допускането за промяната на старобългарското **бръдоква** в гръцкото κορδοκουβας, с поява на начално κ вместо β поради грешка в изписването, е решение, повлияно от стремежа непременно да се намери българска съответка на думата Κορδοκουβας, стояща в текста на Пахимер. Но византийският хронист заявява, че името Кордокува се оприличава на прозвищния тип име Лахана именно от гръцкия език. Ето защо според мен възможно е и друго обяснение на името. В това отношение бих актуализирал една бегла догадка на В. Златарски¹⁹, който при анализа на името Лахана, както византийските автори наричат въстаническият водач, припомня за прякора Λαχανῶς, носен от Мануил, защитавал Пруса срещу Андроник I Комнин. Златарски поставя въпроса дали Ивайло не е наречен с прозвище със значението “нехранимайко”, “хайдутин”, каквото е значението на прякора на този отцепник, Мануил от Пруса, който не е бил лице от нисш, респ. “пастирски” произход, тъй като според данните на изворите той бил едно от видните лица, противопоставили се на Андроник. Ето защо окачествяването на българския въстанически водач чрез прозвището Лахана носи същите акценти, визирайки добре отразения от съвременните извори отцепнически характер на движението му, което в очите на Константин Тих и на византийските автори (например Никифор Григора) имало “разбойнически” характер. Смятам, че в името Кордокува е отразено по твърде очакван начин тюркобългарското **курт-ок-оба**, с приблизителното значение “принадлежащ на рода на вълците”. Логиката на това назоваване на въстаническият водач се открива в практиката от епохата на Първото българско царство граничните отряди да бъдат набирани от юноши, които в присъщата на тюркомонголските народи зооморфизация на ефебията били назовавани “вълци”. В такъв случай би могло да се очаква тази институция на Първото българско царство да е наследена от военнополитическата система на Второто българско царство, представлявайки още един от примерите за такава приемственост. Това не е единственият пример за запазване на институции от времето на Първото българско царство и през периода на Второто царство. Такива са по всяка вероятност и случаите с термина **бирчи**, срв. прабългарската титла бирибагаин (т. е. багаин на бирчиите?), с титлата ватах²⁰ и др.

Въз основа на такъв анализ на името Кордокува може да се заключи, че Ивайло е принадлежал към дребната аристокрация, стояща начело на военизираното население от пограничните райони на Второто българско царство. По принцип изследвачите предполагат, че

войнугани, дервенджии и други подобни категории от османския период онаследяват сходни институции от Второто българско царство.²¹ Следователно Ивайло по произход е или от пограничните с Византия райони, или от войнишкото население, пазещо проходите на Стара планина. Ето защо твърде вероятно е мнението на Й. Андреев, че той е произхождал от района на Източна Стара планина с проходите в нея. Не случайно там действа Михаил Глава Тарханиот и там са най-големите сражения с неговите военачалници.

Във връзка с това предположение прави впечатление и характерът на информацията у Пахимер за онези дейци, които оцеляват след събитията, свързани с Ивайло и по някакви причини се оказват във Византия. Някой си Хранислав бил пленен по време на император Михаил “във войната против Лахана” и след като бил държан известно време в затвора, бил освободен, било му върнато “достоинството” и бил поставен на дворцовата длъжност велик чауш, съществуваща във Византия от XI в. (G. Pachymmeris de Michaele et Andronico Palaeologis, rec. I. Beckerus, II, p. 425-426; ГИБИ, X, с. 202-203). Както се вижда, Пахимер явно твърди, че този Хранислав по принцип е имал някакво “достоинство” преди да попадне в плен, т. е. той едва ли е бил военачалник от нисш произход, обучен във войската на селския цар, а по-скоро е принадлежал към военната аристокрация на Второто българско царство. Това според мен ще означава поне до известна степен, че същото ще е валидно и за неговия водач Ивайло. Разбира се, не бива да се пропуска и информацията за т. нар. Лъже-Ивайловци. Пак според Пахимер първият Псевдо-Лахана, който през 1284 г. се опитал да набере войска за борба срещу турците в Мала Азия, привлякъл в нея главно селяни – “копачи”, пастири, “селяци”. Но същевременно той все пак получил военачалническо достойнство от императора, независимо че той го заподозрял след заявлението на намиращата се в Константинопол Мария, жената на Константин Тих и Ивайло, че това не е същият човек. Ситуацията е твърде специфична; независимо че във войската се стичат главно представители на селячеството, това като че ли се прави по-скоро по патриотични подбуди за борба срещу малоазийския завоевател, подобно на патриотичната по подбудите си първоначална насоченост на военните действия на Ивайло срещу татарите. По нищо не личи да са проявявани спрямо императорската власт от страна на този Псевдо-Лахана някакви аспирации, единствено Андроник II се побоял да не би да стане “някой преврат”, поради което и затворил водача на тази своеобразна източна парафраза на бедняшкия кръстоносен поход. Андроник II явно се побоял от повторение на събитията в България, при които войска, съставена от боеспособни поради радикалните си политически настроения хора, би могла да улесни един политически преврат. В подобни събития селячеството наистина излива своя революционен устрем, но го центрира, както стана дума, около патриотични идеи и около “демократичната” идея за избран “народен” цар.

Информацията за втория Псевдо-Лахана е също така твърде специфична, разминаваща се до известна степен с преобладаващия историографски модел на личността на Ивайло и събитията, в които той участва. Пахимер съобщава, че в 1306 г. някой си Йоан, родом българин, който носел прякора Свинопас (Χοιροβοσκός τοῦ Πίκλην), и който твърдял, може би – не е сигурен Пахимер – поради предишното му занимание, че бил вземал участие в някои войни в Мизия (G. Pachymmeris de Michaele et Andronico Palaeologis, rec. I. Beckerus, II, p. 442-443; ГИБИ, X, с. 203-204). Той изрично заявява, че е мотивиран да събере войска, за да се справи с безчинстващите в Мала Азия “перси”, което този път сторил без императорска благословия и дори нанесъл едно поражение на турците при Кенхрей в Троада. В това известие Пахимер не развива идеята си за ниския произход на този Псевдо-Лахана – нещо, което е апломбът в разказа му за Лахана от събитията през 1277-1280 г. Той не е особено сигурен доколко водачът на неофициална, т. е. неорганизирана от държавната императорска власт съпротива срещу турците е бил действително пастир – свинар, но знае за твърденията му, че е взел участие във войни в Мизия, т. е. България. Пахимер не го заявява пряко, но този Псевдо-Лахана е всъщност добър войник и може би, в което не сме сигурни, но

което е твърде вероятно, професионален войник. Така и той може би е принадлежал към българската военна аристокрация, нещо, което предположихме за Ивайло. Прави впечатление също така, че на Пахимер името на неуспелия борец срещу турците е известно – той се казва Йоан. Това съобщение на византийския хронист е всъщност потвърждение до известна степен на догадката на Иречек, че името на въстаническият водач от 1277-1280 г. е Ивайло. И този водач на “гълпа от хора” носи името Йоан, вариант на което е Ивайло, и той като Ивайло е свинопас. Твърде е възможно и той като него да е базирал пропагандата си, събираща народните маси около него, върху народнопаганистичната идея за царя-спасител, произлизащ от народните низини, за непознатия дотогава принц, преживяващ период на митично робство, когато също като народа е изпълнител на обикновени занимания и т. н.

Трудно е да се формулират окончателни отговори на обсъдените въпроси предвид малоречивостта на изворните свидетелства. Но що се отнася до основния от тях – въпроса за обосновката на претенциите на Ивайло за властта, то според мен тези претенции са били обосновавани и чрез двете идеи – за легитимния му царствен произход и за харизматичната му божествена предопределеност. Но той несъмнено е акцентирал преди всичко върху божествената си предопределеност, за което разполагаемите извори свидетелстват изрично. Предопределен от боговете народен избраник – това отговаряло на паганистичните представи за владетеля, които, както видяхме, били сравнително активно пропагандирани чрез паметниците на неофициалната книжнина от XI и XII век. Това несъмнено издигало популярността му и карало народа да вижда в него по-легитимния владетел. Но според мен към такава предопределеност рядко са се домогвали обикновени хора от народа и разказите на византийските хронисти за въстаническият водач срещу властта на Константин Тих не са такова свидетелство, още повече, че известието на Михаил Псел за избора на Петър Делян, както стана дума, добре показва колко здраво била вкоренена династичната практика в българското общество. Напоследък бе изказано становището, че идеята за достъп до царската власт и на други лица, освен преките династични наследници, имала дори официален статус в идеологията на Второто българско царство, доколкото смяната на династиите, например извършена от Константин Тих, несъмнено е изисквала и идейна санкция²². Но простото харизматично божествено предопределение, без подкрепата на някаква династична легитимност, според мен не било през средновековието достатъчно покритие за претенциите да бъдат поети съдбините на земните дела и да бъде оглавена царската власт. Именно това е още един повод да се помисли дали въстанието на Ивайло не е имало характера на съпротива, оглавена от представител на някоя клонка от Асеновата династия, съпротива тъкмо срещу нарушения от Константин Тих династичен принцип, гарантиращ наследяването само за представители на тази царска генеалогия. Но изрични данни за това отново не съществуват.

Както се вижда от изложеното, възможно е информацията на византийските автори да няма характера на изрично осведомяване на читателя за действителния социален произход на Ивайло. В нея се промъква отражение на митологемата “цар-пастир”, вероятно активно използвана от водача на въстанието при опита му да изведе властта от Константин Тих. Изглежда че отглас от използваната от Ивайло идейна платформа, на която се основавали претенциите му за възцаряване, достигнал до византийските историци. Те обаче използвали тези известия в типичен за тях стил, принизявайки статуса на претендента за властта чрез представянето му като селянин с възможно най-нисшия социален статус. За целта те пародирали твърденията на митологемата “цар-пастир”, представяйки ги като реална информация за въстаническият водач.

Несъмнено е необходимо също така да се кажат няколко думи и за социалния характер на събитията, наречени въстание на Ивайло – доколко те са израз на класовата борба в средновековна България и имат облика на селско антифеодално въстание. Вън от съмнение е, че средновековието е време на социални борби с различен интензитет. Средновековното българско общество също

било диференцирано на класи и съсловия с различни интереси, между които имало значителни, включително и антагонистични противоречия. Въстанието на Ивайло несъмнено има антифеодален характер, но в него антифеодалната заостреност не е основната доминанта. Въстанието е израз на социално-класовите борби в средновековното българско общество, но в него те не приемат онази крайна, изострена форма, каквато имат селските въстания на Уот Тайлър в Англия, на Долчино в Италия, както и Жакерията във Франция. Но също като въстанието на Долчино в Италия, във въстанието на Ивайло, предводителствано от дребен феодал, се долавят контурите на един идеен сблъсък, на противоборството на две концепции за царската власт – концепциите за наследствена и за изборна царска власт. За средновековието това е нов полъх в политическия живот, който през тази епоха бил базиран преди всичко върху силни, неоспорими позиции на наследствената монархия като форма на политическа организация на обществото, спрямо която средновековните републики са изключение, предвещаващо залеза на монархичната форма на управление. След времето на “героичното варварство” с неговия избираем вожд – бъдещият владетел на ранното и същинското средновековие – това било едно “второ издание” на идеята за изборност и респ. дори и мандатност на владетелската институция. Второ издание, което съвсем естествено актуализирало някои от идейните представи на отминали епохи и което съвсем закономерно имало своите привърженици най-вече сред нисшите слоеве на обществото. Това, че в отделни случаи към тези идеи се обръщала и аристокрацията, се дължало на нейния стремеж да използва народния демократизъм за собствени цели. Разбира се, в случаите с въстанието на Ивайло и с въстанието на Асен и Петър това послужило и за решаването на общонародни патриотични задачи, което било най-активният фактор за широкото народно участие в събитията. Така че в поведението на Ивайло от началото и до края има ясно проследима логика, подчинена на стремежа му към властта, в името на който той не се поколебава да потърси съюзник в лицето на татарския хан Ногай, борбата срещу когото преди това тласнала народните маси към включване в редиците на неговия политически лагер. Въстанието на Ивайло действително е пример за успяло селско антифеодално въстание. Селяните, застанали зад дребния феодал – амбициозен претендент за царския престол, действително видяли своя избраник начело на държавата. Но времето, в което той управлява, било нито толкова дълго, че да се “разочароват” от управлението на своя избраник, нито пък толкова късо, за да не са наясно със същинските му цели. Те застанали зад него не заради антифеодалната му политическа програма, каквато той едва ли е могъл да има, а заради “демократичния” народнохристиянски идеал за изборна царска власт.

Изложеното позволява да се заключи, че представянето на т. нар. въстание на Ивайло в българската историческа литература се нуждае от известна преоценка. Византийските извори за въстанието на Ивайло предават по-скоро едно предание (свинар – бъдещ цар), посредством което била митологизирана фигурата на водача на едно типично болярско движение, целящо и осъществило династична смяна. Разбира се, историческите известия все пак твърдо засвидетелстват историчността на борбата с татари и византийци; широкото участие на народните маси в борбите (поради “демократичната” платформа на водача на движението и антивизантийската му насоченост) и отчасти - антифеодалния характер на движението. Но дори в развитието на събитията народните маси да вземат много по-активно участие от обичайното; дори да успяват да принудят водача на въстанието да застане зад политическа платформа, имаща, най-общо казано, народно-паганистичен облик, това не превръща събитията в средновековна България в аналог на селските въстания в Западна Европа и Русия с характерния за тях много по-висок градус на социалното противопоставяне и директен военно-политически класов сблъсък.

БЕЛЕЖКИ:

¹ Вж. **Петров, Петър**. Въстанието на Ивайло (1277-1280). – ГСУ ФИФ, 49, 1, 1956, с. 213. Историографски преглед на проучванията върху въстанието на Ивайло вж. у **Горина, Л.** Въстанието на Ивайло в съвременната историография. – В: Проблеми на българската историография. София, 1973, 197-202; **Андреев, Йордан**. Въстанието на Ивайло – изследвания и проблеми. – Трудове на Великотърновския университет “Кирил и Методий”. Том XVII, Книга 3. Факултет за история. Година 1979-1980, 7-27

² Вж. за тази идея например: **Тăpkova-Zăimova, V., Miltenova, A.** Political Ideology and Eschatology. The Image of the “King-Saviour” and concrete historical personages. – In: Relations et influences réciproques entre Grecs et Bulgares XVIIIe – XXe siècle. Art et littérature, linguistique, idées politiques et structures sociales. Cinquième colloque organisé par l’Institut des Études balkaniques de Thessaloniki et l’Institut d’Études balkaniques de l’Académie bulgare des sciences à Thessaloniki et Jannina, 27-31 mars 1988. Thessaloniki, 1991, pp. 441 sqq.

³ **Плюханова, Мария, Флорентина Бадаланова**. Царь Константин в болгарском фольклоре (К вопросу о природе царства и его символике в средневековой культуре). – В: Турските завоевания и съдбата на балканските народи, отразени в исторически и литературни паметници от XIV-XVIII век. Международна научна конференция, Велико Търново, 20 – 22 май 1987 година. Велико Търново, 1992, pass.

⁴ Вж. **Йорданов, Стефан**. За някои архаични характеристики на образа на българския владетел от апокрифната книжина. – В: Бог и цар в българската история. Издателство Хр. Г. Данов, Пловдив, 1996, с. 133 и сл.; **Същият**. За митологичната младост и мито-ритуалната ликантропия на прабългарския владетел: II. Кутригурският вожд Грод, Курт/Кубрат от Велика България и апокрифният владетел Гордие-Чигочин. – В: Българите в Северното Причерноморие. Изследвания и материали. Том четвърти. Велико Търново, 1995, с. 31–33.

⁵ Вж. **Венедиков, Ив.** Легендата за Михаил каган. – В: Преслав. II. София, 1976, pass.

⁶ **Йорданов, Стефан**. За някои архаични характеристики..., с. 139.

⁷ **Златарски, В.** История на българската държава през средните векове. Том III. Второ българско царство. България при Асеневци (1187–1280). София, Наука и изкуство, 1972, с. 558.

⁸ Вж. **Георгиева, Иваницка**. Светът, от който идват децата. – Българска етнография. Год. I. 1990. Кн. 1, с. 9.

⁹ Вж. литературата, указана от **Топоров, В. Н., Соколов, М. Н.** Пастух. – В: Мифы народов мира. Энциклопедия. Том второй. К–Я. Москва, 1982, с. 291–293. Срв. за античните варианти на митологемата също и **Клинггер, В.** Сказочные мотивы в истории Геродота. Киев, 1903, pass.

¹⁰ **Венедиков, Ив.** За старобългарския епос. – В: Българско средновековие. Българо-съветски сборник в чест на 70-годишнината на проф. Иван Дуйчев. София, 1980, pass.

¹¹ Кристофър Марлоу. Тамерлан Велики: I. 2. 34–35. Цит. по: **Панчева, Евгения**. Марлоу и трансформациите на пасторалния свят. – Литературна мисъл, 1990, кн. 4, с. 57–58.

¹² **Фон Грималсхаузен, Ханс Якоб Кристофел**. Приключенията на Симплицисимус. Превел от немски Борис Парашкевов. София, Народна култура, 1990, с. 19.

¹³ Вж. **Български юнашки епос**. Научен ръководител Цв. Романска. Авторски колектив: Р. Ангелова, Л. Богданова, Цв. Романска, Е. Стоин, Ст. Стойкова. – Сборник за народни умотворения и народопис, кн. LIII. София, 1971, разделът “Юнакът в предания”, варианти 1 и 2 (с. 923), срв. вариант 21 (с. 924).

¹⁴ **Венедиков, И.** За старобългарския епос..., с. 230. Срв. **Български юнашки епос...**, № 143.

¹⁵ Вж. повече за нея: **Йорданов, Стефан**. Исторически корени на фолклорната традиция за възобновяването на Търновското царство. – Литературен вестник. Велико Търново. Година I, 14–27 септември 1990 г., бр. 9, с. 4 и 5.

¹⁶ Вж. повече за този български болярин: **Билярски, Иван**. Институциите на средновековна България. Второ българско царство (XII-XIV век). София, 1998, с. 215.

¹⁷ Вж. за името Борил справката у **Божилов, Иван**. Фамилията на Асеневци (1186–1460). Генеалогия и просопография. София, 1985, с. 74, бел. 1.

¹⁸ Повече за него: **Билярски, Иван**. Цит. съч., с. 62-65.

¹⁹ Вж. **Златарски, В.** Цит. съч., с. 544, бел. 1. Златарски приема обяснението, предложено още през 1857 г. от И. И. Срезневски и прието след него от Палаузов и Макушев и оттам – в модерната историография, обяснение, извеждащо думата от старобългарската дума бърдоква. Но той все пак привежда и отбелязаната възможност за друго обяснение.

²⁰ Срв. за тези два термина справката у **Билярски, Иван**. Цит. съч., с. 333-335, 368-370, с лит. По отношение на термина побирчия у Билярски се съдържа опит да бъде представен като образуване от славянския глагол **брати**, но за такова решение няма достатъчно основания при наличието на прабългарската титла бири-багаин с ясна етимология (срв. татарския глагол бирмек – “вземам”) и при сравнително активното използване на суфикса **-чи** в подобни термини (срв. още термина варничий).

²¹ Вж. най-общо за това: **История на България**. Том четвърти. Българският народ под османско владичество (от XV до началото на XVIII в.). София, 1983, с. 81, с лит.

²² **Лазаров, Иван**. Виргинската грамота на цар Константин Асен Тих (1257-1277 г.) и проблемът за престолонаследието в държавнополитическата идеология на Второто българско царство. – Епохи, Велико Търново. Книжка 1–2, год. V, 1997, с. 91 и сл.