Мария Иванова Еля Цанева

РОДСТВОТО
И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

ПЪРВИ ТОМ



Издателство на БАН
„Проф. Марин Дринов“

Мария Иванова, Еля Цанева

РОДСТВОТО
И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

Първи том

Етнология на родството. Институции на кръвно и брачно родство

По време на подготовката на настоящата книга за печат ни напусна проф. Мария Иванова. Без обяснения, без самосъжаление и сред ежедневието на непрестанната любима работа и тема тя мълчаливо и неотклонно пое към срещата с детето си.

С настоящия последен свой мащабен текст в съавторство тя се откроява отново като проникновен познавач и изследовател на българските родствени институции и завинаги се нарежда до онези техни събирачи и проучватели, чийто творчески усет и професионализъм превърнаха етнографското описание на родството в разказ за човечността…

ПОКЛОН!

БЪЛГАРСКА АКАДЕМИЯ НА НАУКИТЕ
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей

Мария Иванова, Еля Цанева

РОДСТВОТО

И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

Първи том

Етнология на родството.
Институции на кръвно и брачно родство

София • 2024

Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“

Книгата е публикувана с финансовата подкрепа на
Съвета за издателска дейност към Българската академия на науките.

Рецензенти: *Проф. Мария Китанова*
Доц. Петко Христов

Подготовка и обработка на снимковия материал: *Ани Кисьова*

На предната корица: Родова снимка, с. Мездрея, Берковско. 1903 г.
(групов портрет на хора от селото, снимани при освещаването на църквата),
АЕИМ 2894.

© Мария Иванова Иванова, Еля Александрова Цанева, автори, 2024
© Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при Българската академия на науките, 2024
© София Любомирова Попйорданова, художник на корицата, 2024
© Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“, 2024

ISBN 978-619-245-489-0

СЪДЪРЖАНИЕ

УВОД КЪМ Т. 1 И Т. 2. РОДСТВОТО В ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКАТА ПЕРСПЕКТИВА НА ЕТНОЛОГИЯТА 11

1. Контексти на изследването 11

Избор на социални подходи в проучванията на родството 14

Дебати върху подходите и българското включване в тях 21

2. Геополитическа и интелектуална рамка на съвременните етнологични изследвания върху родството 33

‘*Новото*’ *мислене върху основните концептуални линии и изследователски насоки в антропологията* 36

Етничният синдром и националната култура в съвременния теоретичен дебат; *корективът от гледна точка на българската научна традиция* 46

За необходимите баланси в изследване на родството 56

3. Традиция и култура, общество и родство във взаимозависимост и взаимодействие 59

Традицията – обществено градиво и стожер 60

Моделът на традиционното общество 68

Родството в прединдустриалното общество: Полета на обществено напрежение; Какво се компенсира чрез родствените институции 74

Конструктът на родството в прединдустриалното общество – структура, съдържание и понятие за родство 81

4. Гносеологичните амбиции на изследването 86

Мотиви, адресати, цели 86

Изследователски прийоми 91

Неразгледаните въпроси 92

ПЪРВА ГЛАВА. НАУЧНА МЕТОДОЛОГИЯ И НАПРАВЛЕНИЯ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА РОДСТВОТО И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ 94

1. Частнодисциплинарни проблеми в изучаване на темата 94

За изучаване на родството – терминологично: Как се обозначава и структурира извънбиологичната сфера на родството; Позиция спрямо кръвното родство; Подход към отделните части 94

За изследването – методически: Какви специфични етноложки термини и понятия оперират при проучване на темата и с какво съдържание 99

За родството – технологично: Как се осъществява записът на българските родствени отношения. 107
За 'изпразнените' полета – проблематично: Какво, ако не матриархат?. 111
2. Раждането на социума и на научното мислене върху него. 115
Обобщените стъпки на човешката '*заедност*': Антропо- и социогенезис; Етногенезис и етнична култура; Ранни основополагащи проучвания на родството в родовото общество. 115
Родово направление в етнологията и антропологията и неговата историография на родството: Еволюция (и нейната критика) на основните институции на родство; Разработки на терминологията на родство и брачно-родствените системи. 122
Общинно направление в етнологията – представители, трудове, тези. 138
Социални институции на древното население по българските земи (до образуването на българската държава). 143
3. Постижения в проучванията на българското традиционно родство, родствени отношения и институции на родство. 148
Избор на основния изворов масив. 149
Какъв тип източници захранват проучванията на родството и институциите му: Правно-исторически източници, 'подплатили' клаузите за родството и институциите му в българското обичайно право и изследванията; Етнографски източници – програми, въпросници, упътвания и пр., осигурили данните за родствените институции в системата на обичайното право и изследванията. 154
Основни теми в проучванията. 165

ВТОРА ГЛАВА. КРЪВНОРОДСТВЕНАТА ИНСТИТУЦИЯ КАТО МЕХАНИЗЪМ ЗА СОЦИАЛНО РЕГУЛИРАНЕ В ДОИНДУСТРИАЛНОТО ОБЩЕСТВО. 175
1. Родството в обществените отношения. 175
Водещи тези и изследвания: Класическите интерпретации на кръвнородствената обвързаност; Съвременният прочит. 175
Родственият принцип в земевладеенето, земеползването и обработката на земята. 182
Родственият принцип в организацията на селищното, семейното и домашното пространство: Патронимията и организацията на патриархалния род; Типове родствени групи. 186
Българското семейно домакинство: Задругата – емблематичен и оспорван формат на комплексното българско семейно домакинство; Класификации на семейното домакинство. 196

Наследяване и делба според родството в традиционното семейно домакинство. 212

2. Традиционната кръвнородствена система на българите. 221

Традиционните кръвнородствени групи на българите: Резидентни патрилокални родствени групи; Патрилинейни родствени групи; Териториални патрилокални родствени групи. 223

Екзогамно-родовият кръг на българите. 234

Роднинска терминология за кръвно родство: Българската роднинска терминология – изследвания и историческа типология; Избор и прилагане на класификационните принципи; Терминологична система и брачни модели. 240

ТРЕТА ГЛАВА. СОЦИАЛНО-ИНСТИТУЦИОНАЛНА РАМКА И СЪДЪРЖАНИЕ НА БРАЧНОТО РОДСТВО (СВАТОВСТВО). 256

1. Изследователският проблем. 256

Традиционната брачна институция на българите. 262

Задължителни църковни и обичайни условия за встъпване в брак: Брачна възраст; Родителско съгласие за брак и взаимно съгласие на брачната двойка. 264

Църковни и обичайни забрани за брак: Кръвно родство; Родство по сватовство; Духовно родство (кръстничество и кумство); Родство при осиновяване; Родство при побратимство; Религиозна принадлежност; Други препятствия, при които бракът е невъзможен. 268

Обичайни правила за встъпване в брак. 280

Традиционни календарни прояви на брачния избор. 283

2. Традиционната българска сватба – обичаи и обреди, свързани с брака и възникването на родството по сватовство. 287

Създаване на родство чрез предсватбената обредност: Малък годеж; Голям годеж. 287

Родотворство чрез обредността в същинската сватба: Обредните фигури в родосъзиданието; Реквизитът за сватбата като родотворен фон; Ритуалните действия в хода на създаване на родственици по сватовство. 292

Следсватбените обреди на включване към групата на родините. 304

Календарни обичаи и обреди, свързани с родството по сватовство. 311

Възникване на родство по сватовство при особени случаи на брачна връзка. 313

Разводът у българите и отражение върху роднинството по сватовство. 314

3. Отношения в традиционната родствена институция на сватовството 316
Между съпрузите 317
Сватовски отношения между снахата (жената) и мъжките роднини 323
Сватовски отношения между зетя (мъжа) и женските роднини . . 328
Сватовски отношения между мъжки и женски роднини 330
4. Роднинска терминология в брачното родство 332
Реферативни термини по сватовство 333
Вокативни термини на родство по сватовство 335
5. Традиционната брачна размяна на патрилинейните роднини жени в системата на родството по сватовство 337
Езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени – старисватството 337
Традиционната индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени: Терминологичен израз на брачната размяна; Етимология на основните термини на размяна с оглед на брачното родотворство; Обредни прояви на брачната размяна. 343
Институцията на сватовството в традиционната родствена система: Правила на сродяване; Обреди на същинското сродяване; Други изрази на взаимодействие между брачното и патрилинейното кръвно родство. 357
ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ В Т. 1 368
Архивни източници 368
Литература, цитирана и използвана в т. 1 369
СЪКРАЩЕНИЯ 396
ОПИС НА СНИМКИТЕ КЪМ Т. 1 398
ПРИЛОЖЕНИЕ 401

И двете авторки на следващия текст за българското традиционно родство и институциите му – всяка по свои собствени причини и поради свое лично стечение на живота и професионалното си развитие, изчаквахме в продължително колебание, преди да се захванем с написването на тези страници. Опасявахме се от недостатъчно и непълно знание по темата, от неотговаряща на днешните широки хоризонти и високи стандарти образованост, от отсъствие на необходимия емпиричен материал в пълния му обем, а вероятно изпитвахме и съмнение, че този вечен и забележителен научен сюжет би могъл да бъде подценен или принизен…

Някога, в ранните години на раждане на академичните социални дисциплини в източния къс от света, основополагайки китайската университетска етнология (и затова обяснимо свързвайки прохождащата наука за културата с интереса си към човешката физиология), Сергей Широкогоров видя в родството опорния и двигателен 'орган' на антропологията, нейното 'стъпало', към което се насочват и в което се съсредоточават всички рефлекторни зони на дисциплината и създават своеобразната ѝ научна карта. Вярно! Но родството е също най-интимният и фин елемент, плод на изтънчена и неуловима културна креативност, който фокусира цялостния мироглед на хората и човечеството, за да го направи адаптивен към вариантите на оцеляване и/или обезсмъртяване. Родството е интуиция, мисъл, символи и знаци, ценности и поведение, виртуозно моделирани на границата между съзнателното биологично съзидание на Твореца – физическия индивид, и щедрия дар на същия Творец – да вмени на отделните индивиди способност за съграждане на общество и култура като среда, корективна и допълваща природната. Ако Клод Леви-Строс може да бъде перифразиран, тогава родството е „драматична среща между природата и културата…, между близостта и кръвта…"[1]*. Тази среща се захранва еднакво и от двата ѝ могъщи източника – приро-*

[1] Перифразата е на определение, което квалифицира сватбата и кумството като „…dramatic encounter between nature and culture, between alliance and kinship" (Levi-Strauss 1969: 489).

да и култура, често ги разклаща мощно, променя ги и ги пренасочва за кратко или трайно, а в същото време излъчва сама моделиращи и манипулиращи послания към собствените си елементарни или усложнени структури (Соу 1974: 470–479). 'Kinship in Motion', родството в действие, определя и променя света и живота на хората.

Институциите на родство, предмет на текста, са проследени в двустранно представяне: заради необходимостта от тяхна обобщена реконструкция (конструиране, възстановка или корекция според пълнотата на известната досега картина) струва ни се задължителна линията на историческия им път от възникването до присъствието им в рамките на изследваното време; от друга страна, бихме искали да ги откроим като конкретни български 'изолати' на организираното поведение на хората или на организираната система от целенасочени техни действия, произтичащи от родствените отношения и ценности. Именно тази симбиоза на преценяваното като най-добро в изследователския маниер на интерпретативната (рефлексивната) антропология е модел и амбиция за постигане и в следващия том.

А насочвайки се към въведението в тях, стремежът ни е да очертаем не толкова профила на засегнатите въпроси, колкото да предизвикаме откриването на незасегнатите, на дискусионните и спорните. Надеждата ни е да минимизираме с това възможните щети, които твърде несъвършеното ни усилие би нанесло върху този фундаментален сюжет.

УВОД КЪМ Т. 1 И Т. 2

РОДСТВОТО В ИЗСЛЕДОВАТЕЛСКАТА ПЕРСПЕКТИВА НА ЕТНОЛОГИЯТА

1. Контексти на изследването

Към общите въпроси на родството, както и към неговите прояви в различни културни традиции, е подхождано от позициите на антропологията и етнологията, културологията и етнографията, политологията, лингвистиката и особено етнолингвистиката, демографията, историята на семейството, социологията. В историографията на проучванията са вписани също дисциплини като биология и поведенчески науки, генетика и генеалогия, право (Дзибель 1998а, б; 2001: 20–67; Попов 2003; 2011; Попов 2012: 2–5). През последните десетилетия в резултат на съчетана изследователско-аналитична методика чрез използване в комбинация на инструментариума на по-голямата част от споменатите научни дисциплини не само се дебатира върху ‘алгебра’ и ‘геометрия’ на родството (включително се прокарва цялостна идея за ‘математизация’ на родствените изследвания[2]), но се раждат и нови научни насоки към феномените му. Например вече активно се прилага *мрежовият анализ* като една от основните парадигми в съвременните социални науки с акцент върху динамиката на *мрежите от общностни свързаности* в рамките на семейно-родствените отношения. Друг пример е появата на т.нар. *иденетика* (тя е опряна върху знаците и смислите, пораждащи идентифициране и възпроизвеждане на личностите, включително и в родствен контекст, в рамките на активна комуникационна обмяна в социалната среда) и др., които сигурно ще бъдат последвани и от още по-нови (Wasserman 1994; Дзибель

[2] Още в края на миналия век бе предложен (а днес изживява възраждане) един историко-аксиологичен поглед върху родството с акцент върху функционалната взаимовръзка между съответната родствена система и поведенческите модели в конкретен културен контекст. Хипотезата предлага алтернатива за изучаването на родството като *математическа игра* и в частност за анализ на практиките при отглеждане на деца като основни причинно-следствени фактори в културата. Идеята е, че позицията на човека в съответното общество се ръководи от междуличностната ориентация на индивида, а тя от своя страна се формира от характеристиките на доминиращите диади в дадената родствена система (като баща–син или майка–дъщеря) – те определят нагласите и моделите на действие (Hsu 1971).

2001). Някои от появилите се в последно време концепции върху родството определено носят характера на нови научни парадигми за интерпретация на семейно-родствените връзки и те следва да получат същностно внимание: например присъствието си видимо активизира *историко-демографската теория за брачността и семейството* от втората половина на миналия век, при която „чрез вида и характера на семейните структури се търси обяснение за цялостното обществено развитие“; тя резултира в заключението, че „…реконструкциите на историческото едновременно и винаги са нови конструкции, определяни от съответното ‘днес’ и от интересите на водещите елити“ (цит. по: Касабова 2010: 93; 107). Друг водещ комплексен подход, приложен например от Дж. Карстен, анализира родствените отношения в съотнасянето им към категории като дом, идентичност, пол, телесност (Carsten 2000).

С други думи, в постмодерната историография на родството вече устойчиво присъстват опити за неговото разглеждане в контекстите на актуални и ангажирани социално-политически теми като джендърните, миграционните и етничните проучвания, активизираното изучаване на новите репродуктивни технологии в рамките на вечния дебат за социалната vs биологичната природа на родството, както и преопределянето на понятия като брак, семейство, родителство в съответните дискусии (Крецер 2014: 139–145). В днешния ден за изследванията на родството може да се обобщи, че антропологията на родството напуска постепенно полето на независимата дискретна дисциплина, каквато я познаваме от зараждането ѝ, и влиза „в контекстите на социалната история или на юридическата, политическата и феминистката антропология“ (Peletz 1995: 345). Поредно направление се отнася до т.нар. родствена „процесуалност“, като се интересува не от термините на родството и неговата структура, а от процеса на създаване на родствени отношения в ежедневните родствени практики (Крецер 2016: 166–180). Замяната „на етничната концепция за културата с процесуална, интеракционистка, гражданска“ е заявена и за българската наука (Лулева 2011: 12), а като тенденция, без да е вербализирана експлицитно, е приложена и в едно от последните великолепни изследвания върху родството през XIX в. (Василева 2023).

Парадоксално на пръв поглед, но разбираемо в линията на преценка на ‘източния’ от ‘западния’ научен дискурс в началото на милениума е обявеният за характерен за първия модел „етнографски“/„музеен“ подход – а той включва и българската наука, в частност и интерпретациите на родството. Подведени под знака на така назования „исторически/етнографски романтизъм“, те са представени в хода на цялостната историография на дисциплината като „етноцентрирани, национални“ научни прояви (Hann, Sárkány, Skalnik 2005: 1–17). Тук е справедливо да се отбележи, че подобни оценки (буквално със същата характеристика за „етноцентризма на **западните** учени“) се правят и от представители на ‘източната’ към ‘западната’ школа в социалните науки (по Никишенков 1986: 197). По повечето предложения и тълкувания, които предизвикват традиционните за българската наука досегашни интер-

претативни контексти на родството, настоящият текст взима отношение и изказва мнение за позитивите и дефицитите им. Бихме искали обаче веднага да подчертаем, че не възнамеряваме да преосмисляме теоретичната традиция в духа на променените политически и социокултурни реалности на нашето съвремие. Безспорно е, че какъвто и да е фокусът на научните усилия, в своята съвкупност старите и новите антропологични направления и подходи към родството от Морганово време до днес имат една голяма цел – „**търсене на неговата същност**“[3] (Goody 1971: 329) или на „**ядрото на родството**“ според А. Радклиф-Браун. Засега те могат все още да се разкрият единствено описателно и настоящият текст със сигурност няма да промени това. Но вярваме, че обобщени представяния като предлаганото са поне малка крачка към една обща теория на родството, която изисква сравнителен анализ и кроскултурна съпоставимост на институциите му и за която всеки нов текст натрупва основания.

За антропологията родството е централно средоточие на научни смисли или – според находчивата метафора на Р. Фокс, „то е за антропологията онова, което е логиката за философията“ – стожер, неизбежност и задължителност (Fox 1967: 10). Такъв възглед обяснява защо родството е фундаментален научен сюжет – това е заради неговия всеобщ и универсален характер. Но той именно му създава и проблеми, когато се пристъпи към систематичното му

---

[3] Това първо прилагане на **удебелен шрифт** на фраза/пасаж в текста е повод за авторките да направят едно техническо уточнение за приетото въвеждане на пунктуационни знаци и специфични шрифтове, което е добавено по целесъобразност и яснота към общоутвърденото, а в някои случаи е и различно от него: Двойни кавички („…“) се употребяват при дословни цитати от съчинения, както и при приети обозначения на понятия; единичните кавички (‘…’) рамкират отделни термини и думи с метафорична употреба, както научни, така и от всекидневната реч – те изобилстват в текста. В текста са приложени и двата вида скоби: кръгли (), както и квадратни []. Първите се използват при обозначаване на цитирани автори и години/страници, включително и при наличието на кратък коментар към публикацията или бележка за нея, но само при цитирана публикация – с други думи, всичко с отношение към използваната литература; при посочване на години, възраст или друг вид времева продължителност, датировка на събития и празници; за конкретизиране на глави, членове, параграфи от използвани текстове; при ортографично представяне на роднински термини. Вторият – при означаване на пропусната част от цитиран текст или авторска бележка. По отношение на шрифтовото оразличаване, възможности за което ни дава съвременната технология: с *курсив* се отбелязват отделни специфични понятия, етнографски категории и названия от специализираната лексика на родството, заглавия на издания, както и обширни цитати от извори; **удебелени** шрифтово са онези фрази и категории, върху които авторките биха искали да наблегнат като носители на обобщаващо или проблемно значение; категории в изводи или такива с концептуален характер.

описание в рамките на една определена дисциплина измежду гореизброените – заради невъзможността една-единствена наука да изчерпи описателно и аналитично неговата обширна и дълбока картина. Макар и гравитиращи към една обща група на социалните (включително хуманитарни, обществени и биосоциални) науки, тези дисциплини са с различни подходи към общия предмет и техните представители често се упрекват взаимно в изследователска едностранчивост повече или по-малко основателно[4]. Подобно отношение би се избегнало с прецизиране на частнонаучната перспектива, която се поставя в центъра на съответното изследване – това е и целта на следващите редове.

Избор на социални подходи в проучванията на родството. Първоначално бе замислено работата по проучване на родството да се разгърне в рамките на два утвърдени и апробирани общонаучни изследователски контекста: **етнокултурния** и **етноисторическия**. Първият представя изследваното явление в средата и взаимовръзките му с останалите комплекси от една и съща, както и от сродни/сравними култури. Вторият засяга продължителността и изменчивостта на дадено явление от сферата на родството. И при двата на първо място се извършва историческата реконструкция на феномена, след

---

[4] Един от последните примери за противопоставяне на частнонаучни тези на отделни дисциплини по един и същи изследователски сюжет е разгърналата се дискусия в сп. *Антропологический форум* (АФ) именно по повод предложението на лингвисти за разработка на споменатата т.нар. *„Алгебра на родството“* (За етноложката и етнолингвистичната перспектива в изучаване на системите и термините на родство виж дискусията в АФ, бр. 2, както и обширния дебат върху статията на П. Белков [2010] пак там и специално материалите на А. Бурикин [2011]; Н. Добронравин [2011] и В. Попов [2011]). Предложението породи силна реакция сред етнографите, проучващи тези сюжети (вж. Белков 2010: 1–19; Попов 2011: 362–363, както и целия дебат на страниците на АФ, 2011, бр. 14, 328–447 – електр. брой). Посоченият лингвистичен подход, в частност възприет и приложен и от учени от Московската школа, е повод за упреците на В. Попов към тях в антиисторизъм и непознаване на етнографските изследвания върху родството като система от социални отношения. За постигане на необходимия компромис между етнолози и етнолингвисти в случая намираме за уместно да споделим мнението на А. Бурикин, че „няма по-благодарна задача в хуманитарните науки от откриването, демонстрацията и премахването на вътрешнопарадигмалните противоречия между предметите и идеите, отнасящи се към отделни частни науки и разни научни парадигми, които отразяват различни състояния в изучаването на едни и същи проблеми“ (Бурыкин 2011: 349). В българската етнолингвистична лексикография през последното десетилетие също се предприемат опити за минимизиране на тези противоречия, в резултат на което се формират нови комбинирани и перспективни полета на научен интерес с признати вече постижения – някои от тях пряко обслужват поставената в тази работа тема и са включени в нея в следващия текст (вж. Китанова 2010; 2013; 2015, а и по-късните текстове на авторката).

което се откроява спецификата му и се извличат хипотези за евентуалната му принадлежност към по-общи типологични модели. Това създава една ясна и стройна структура на изложението.

Етнокултурната перспектива на проучване насочва към културното въздействие върху поведението на индивидите, съответно засяга тяхната социална организация и публично присъствие. Очакването е, че тя ще даде възможност на авторите да открояят както универсалните, така и уникалните културни традиции, вярвания и практики на изследваната човешка общност и на различните съставящи я групи, както и тяхното социално взаимодействие с културните картини на други такива групи и общности. В крайна сметка това би трябвало да доведе до знание за начините, по които се създават и поддържат общи ценности, значения и практики, които изграждат важни страни от индивидуалната и груповата идентичност. С фокус върху българската традиционна родствена система чрез етнокултурния подход авторките се надяват да представят по-задълбочено разбиране за мотивите и за сложните и разнообразни пътища, по които българите в прединдустриалното време създават и поддържат социални структури, възприемат, общуват, действат и оцеляват в заобикалящия ги свят.

Вторият – етноисторическият подход, прилаган в антропологията, съчетава методите и теориите на етнографията и историята в изучаване на взаимоотношенията между културите и техния исторически контекст. Той таргетира динамиката на културните традиции и практики във времето, дава насока как историческите събития и процеси са оформили социалните и културните практики на проучваните хора и групи. Съответно в неговото полезрение са онези исторически, политически и икономически фактори в палитрата на многобройните възможни, които имат ресурса да променят и насочат културното развитие и идеите за родството като негов елемент[5]. Така че етноисторическият подход също поставя културата в центъра на изследователското внимание, но търси нейния експлицитен историчен фон. Времето, пространството и пътят на промяната в културните традиции, вярвания и практики или рамката на тяхното историческо битие, това е същината на подхода. С тази характеристика той допълва и доразвива етнокултурния, като показва оформянето на културните традиции и практики от истори-

[5] На пръв поглед вероятно изглежда, че по този начин се ‘обръща’ предложената и актуална днес причинно-следствена линия на реконструкция на обществото чрез явленията и проявите на културата, тъй като предложението на посочения в горния текст подход е последните да се анализират като отглас и въздействие на обществения ход. По-скоро обаче смятаме, че с това се постига също споменатото в бел. 4 „премахване на вътрешнопарадигмалните противоречия между предметите и идеите“, което взаимообогатява подходите и съответно задълбочава знанието върху тях.

чески, политически и икономически фактори. Това изисква въвличането като механизми в научния контекст на една обширна събитийна картина и широк кръг исторически случвания, включително движения на населението и мигрирания, търговия, войни, революции и робство, динамика на идеи. Пак този подход обосновава и присъствието в изследването на голям брой исторически документи, архиви, свидетелства за паметта и други източници, за да се придобие по-задълбочено разбиране за историческия контекст, в който са се развили различните културни традиции и практики. Най-сетне от него потегля и основният етнографски източников масив – етнографското проучване на терен, което наистина дава представа за съвременните практики на различни групи и общности, но и как тези практики са свързани с историческата им канава. Изследвани върху родството са фактори от политическо и икономическо/стопанско естество, родили широк диапазон от исторически феномени и поставили хората с тяхната култура в условията на движение и промяна – с това се създават условия за споменатия във въвеждащите думи важен дискурс на 'Kinship in Motion'. В заключение може да се подчертае, че при представените условия културата се изследва именно като процес, в движение, динамика, в развитие във времето – един напълно конструктивистки възглед (Лулева 2011: 13).

Комбинираното прилагане на тези контексти очертава общоетничната и частно-регионалната битова среда, в която протичат различни по интензивност и специфика процеси на съграждане на генералната картина на изследваните феномени чрез свързването и наслагването на множество уникални и специфични техни прояви. И двата посочени изследователски подхода излъчват определители и крепители на тази картина, те са фактори за нейното социално устояване до момента на неизбежната ѝ трансформация. Етнокултурната и етноисторическата проучвателска рамка реконструират за изследваното време картината и развитието на социалния облик на проучваните феномени и институции в българското родство. С други думи, техният анализ се проявява като амалгама от историческите, етнонационалните, стопанско-икономическите, психологическите и на екосредата условия, в които функционират хората и групите, носители на родствената връзка. Явно е, че тяхното действие е преценено през схващанията на историческата диалектика, която досега не е подвеждала изследователите на родството.

Но тук е мястото да се спомене също така, че днес българските етнолози се позиционират едновременно и в друга научна традиция от макромащаб: освен споменатия и десетилетно експлоатиран от тях изследователски маниер те включват **интерпретативния подход** на модерната световна антропология, въвеждайки използването на метафората за културата **като текст** и изследвайки ролята, която играе съвременното понятие за **контекстуализация на смисъла на институциите чрез детайлни описания**, с други думи, наблягат на културните им значения и смисъла им като цяло. По този начин обществото и културата се възприемат семиотично и се разглеждат

като взаимовръзка на значения и ценности (Бахманн-Медик 2017: 76). Това е предложено в следващите глави чрез включване на аксиологичния прочит при представянето на повечето от институциите на родство, с който се постига – вярваме, една „семантична плътност на материала, многопластовост и сложност на културните изказвания“ (Бахманн-Медик 2017: 79). Вторият постмодерен подход, който основателно изкуши българските етнолози, е **рефлексивният**, роден като „етнологична критика на репрезентациите“ най-напред във визията на Дж. Клифърд. Той осъществява една критична рефлексия на научната дейност, в която кризата на етнологичната репрезентация се интерпретира като проблем за **зависимостта на културните описания от властта и интереса включително на самите учени**. Въпросите *Кой пише?; Защо?; За кого?* и пр. извикаха извода за това, че неравенствата в разпределението на властта се проявяват в описанието на чужди култури от гледна точка на западната наука. Това породи няколко ‘дидактични’ дебата в средно- и западноевропейската антропология, които са обект на пространен коментар в следващите части. От тези насочвания авторките възприемат, че ‘полифонията’ на културите и дискурсите е необходим и коригиращ метод при анализа на културните феномени на родството, и се стараят да я приложат в текста. Те преценяват и двата подхода на постмодерността като епистемологични, като характеристики повече на творческия стил и като избират да се придържат в следващия текст към споменатите по-горе основни изследователски линии на историзма и причинно-следствената логика, включват към тях в изследването и богатия ресурс и възможности на рефлексивния/интерпретативния подход. Един същностен ‘реверанс’ към последните се осъществява в текста с отчитане на биографични фактори за споменати учени и посочване на лични обстоятелства при събиране на теренен материал, но особено с интерес към ролята на жената, на майката в изграждане на родствената структура и обществената ѝ роля при контестираното отсъствие на матриархат като властово-обществен стадий в съществуващия доскоро смисъл (това е предложено например чрез обстойни разсъждения, които обобщават проявите на българската *кувада* и някои осиновителни символики в Т. 2) и др.

А ето как могат да се преценят позитивите на предпочетените основни научни подходи за развиване на темата: Идеята за етнокултурния контекст като че ли изглежда най-неоспорима и изчистена (поне заради стандартността ѝ при изследвания в спектъра на историческата етнология). Етнокултурният подход е фокусиран върху перспективата за въздействие върху поведението и социалната организация на общностите. Той ни убеждава във важността и уникалността на културните прояви, но насочва и към начините, по които тези прояви си взаимодействат, и внушенията, които получават от социалната и политическата среда на съществуването им. В наши дни се прилага вписването на този подход в историческата демография на семейството – според разбирането ѝ от постмодерната наука (Todorova 2006;

Mitterauer 1999; Kaser 1994); в резултат е откроен аналитичен модел, по който и български учени (Kassabova-Dintcheva 2002; Касабова 2010; Hristov 2014; Груев 2008) постигат нов прочит на включването на явления и институции от родството в обществения политически ход чрез техните ‘употреби’ с избрана цел. За адекватност на тази картина самите явления и институции обаче следва да са прецизно реконструирани и анализирани като строеж и съдържание, социална роля и функции, за да изпъкнат онези белези, които биха позволили употребата им като идеологически инструмент – първата част на тази задача намираме за все още неизпълнена и с нея се захваща настоящият текст. В него се приема, че по отношение на родството в ядрото на този подход са пътищата за появата на споделени смисли, практики и стойности на идентичността като елемент от социалните отношения. Това насочва към въвличане в изследването на грамаден поток от културни феномени, простиращи се от езика, през религията, изкуството и всички форми на експресивната култура, до създаването на родственоуподобяващи ментални категории чрез метафори, сравнения, хиперболи, алегории, иносказания, олицетворения, инверсии и други стилови похвати. Около етнокултурния подход в антропологията се построява водещият научен маниер на сравняване на различни общества, общности и култури. Но за проучване, лимитирано само в един културен ракурс – в случая българския, той трябва да е съчетан с историзма, за да ни даде историческите, социалните и на околната среда формиращи условия. Етноисторическият подход в антропологията е прицелен върху движението и динамичността на културните традиции и практики във времето, той дава идея за моделиращата роля на историческите събития и процеси по отношение на социалните и културните практики на споделящите ги хора и групи. Ето защо той е фокусиран върху факторите, които имат ресурса да променят социалното развитие. А всички тези фактори имат същностно отношение към създаването и функционирането на родствените феномени – системи и структури на родство, термини и институции. Целта на изложението е да покаже мястото на родството в уникалната културна система на прединдустриалното общество на българите, в което те създават и съхраняват своята социална индивидуалност (включваща и родствената) и с нея присъстват интерактивно в света, приютил безброй различни култури. От друга страна, този подход значително разширява извороведската база на всяко антропологично проучване, въвличайки в него исторически документи, архиви и други източници и задълбочавайки така смисловия контекст на изследваните явления.

Етнокултурната и етноисторическата проучвателска рамка възстановяват за изследваното време (защото в случая то е отдавна минало време) картината и развитието на социалния облик на проучваните феномени и институции, задали или резултиращи в съответната родствена връзка. Тази комбинация поражда необходимостта и от трети – **етносоциологичен** подход, който за това конкретно изследване е натоварен със задачата да впише българската ет-

нографска конкретика в закономерностите на обществената динамика[6]. Този трети подход в едно антропологично изследване на родството е перспектива, която се фокусира върху изучаването на социалните структури и процеси в рамките на различни културни групи. С други думи, той подчертава важността на социалните, икономическите и политическите фактори, които формират живота на индивидите и общностите в рамките на специфичния културен контекст. Те следва да бъдат представени и интерпретирани като носители на културно съдържание. Методически етносоциологичният подход не е тотално пълноценен, когато става дума за изучаване на историческо битие на културата. В инструментариума евентуално присъстват съвременни интервюта, включено наблюдение, проучвания, анкети и други техники, за да представят едно по-дълбоко разбиране за социалната динамика в изследваните структури, а тя да насочи към особености на същите процеси и в минало време. Затова чрез тези техники паралелно се интерпретират и реминисценциите в тях, които могат да се тълкуват за минали реалности, оскъдните налични статистически данни от времето – сведения от книги, например църковни, които регистрират факти от живота, сенсуси и всевъзможни други регистри, но тук се включва основно грамадният извороведски масив от съвременни на изучавания период теренни разработки, литературни и фолклорни данни. Така че обществената социална динамика получава чрез този контекст адекватна възможност за откроване, а учените – за добиване на по-богато и нюансирано разбиране за сложните и динамични взаимоотношения между индивидите, общностите и техните културни контексти. Оттук идеята за включване на този подход в настоящите редове не е повтаряне на целите, поставени от споменатата в бел. 6 авторка, а прецизно описание с ориентация към изчерпване на **значимите социални показатели при формиране и функциониране на социално-културните формати в сферата на родството**. Сред тези показатели са социалните йерархии, икономическите системи, политическите структури, партии и организации, джендър и възрастовите отношения, образователните и професионални аспекти на социалния живот. Тези формати, разбира се, не пропускат наследените обществени модели и тяхната динамика, но особено акцентират върху ролята на въздействието, което родствените структури и

---

[6] По отношение на българското семейство и родствени връзки около етносоциологичния подход е центрирано едно добро етнологично изследване, което показва позитивите на споменатия подход (Макавеева 1991). Но тъй като то се появи в началните години на идеологическата промяна на изследователските модели в социалните и обществените науки у нас, то не получи особено внимание в научните коментари и не бе оценено подобаващо. Затова в настоящия текст се търси новото четене на този подход в съвременната парадигма за характера и интензивността на социалното развитие. Идеята е да не се оставят извън съобразяване важни измерения в обществените процеси, които именно етносоциологичният подход прави откроими.

институции оказват върху социалните процеси в българското прединдустриално общество. Комбинацията между етноспецификите на социалната среда и родствените прояви може би ще се впише в модерния днес дебат за оразличаването на българския (в рамките на балканския) и централно-западните модели в европейската класификационна схема на брачността и семейството.

Идеите в рамките на тези три основни изследователски подхода, явно необходими за всяко проучване на родството, понякога имат своето разночетене не само сред представителите на посочения широк спектър от обществени и хуманитарни дисциплини, а и в рамките на една и съща. Пристъпвайки например към проучване на етнокултурните и етнолингвистичните аспекти на родството в общославянски план, Св. Толстая изрично подчертава, че подобна постановка трябва да остави извън внимание „структурата на обществото и характера на родствените връзки и отношения като такива, [като се – б.а.] насочи към културното им осмисляне, ритуалното им оформяне, съдържанието и оценката им…“; в този процес, според известната социолингвистка, „езиковите данни при изучаване на родството имат първостепенно значение“ (Толстая 2009: 7–10). Тоест културната картина е разчетена като състояща се от символи, смисли, знаци и метафори, не от динамика на процеси или изпълнение на функции. Може, разбира се, да се приеме[7], че в случая видната изследователка споделя мисленето, че всяка исторически дефинирана епоха представлява една уникална среда за проява на структурните типологии на родството, като оставя настрана историческия анализ (защото времевата му рамка е условна) и неговите еволюционни схеми на преход към феномените на модерната цивилизация – мисъл, често изказвана и от историци антрополози[8]. Крачката за надскачане на тези лимити е направена напоследък от автори, работещи в сферата на лингвистичната културология – техните проучвания тръгват от възстановяване на отделни елементи от културната картина (обикновено това са избрани участъци от обредността), като в термините – текстуално и в ритуалистиката – контекстуално се търси комплексният семантичен смисъл на съответната ментална представа, която пък се отнася до базисна бинарна опозиция с отношение към родството (Узенева 2009;

---

[7] Тук все пак е нужно да се напомни, че системите на родството се изучават от етнолозите, а лингвистите и етнолингвистите се насочват към системите на термините за родство и това води съответно до дисциплинарни ограничения в представянето на изводите.

[8] Тази идея стана особено популярна след публикуване на теорията на Кл. Гиърц за културата като нетуърк от значения и символи, създаден от самия учен, чиято роля е на интерпретатор, а не на откривател (Geertz 1973a: 2). Всъщност основната мисъл на учения е развита по-нататък в работата му, където става ясно, че интерпретацията е изнамирането [значи – откриването – б.а.] на смисъл и значение [на културните явления – б.а.] и подреждането им в системата на един устойчив мироглед.

Китанова 2010). Макар все още единични, такива разработки в българската (Китанова) и в българистичната чуждестранна (Узеньова) книжнина са справедливо акламирани, защото отправна точка, която откъсва едно изследване на родството от канавата на средата му, трудно може да се защити: дори да произтича от убеждението, че социалната структура, в чиито контексти се създават и проявяват кръвно- и некръвнородствените връзки, има своята конкретика и пълнокръвие единствено в рамките на определен времеви отрязък от историята на общността, за да се постави изследваният етнокултурен феномен на точното му място в обществения живот на групата в едно дълговековно съществуване на традиционната култура, е нужен, както се подчерта, и фокусът на етноисторизма.

И трите подхода, избрани за методически жалони на изследването, са интердисциплинарни като методика и обхват на прилаганите техники, те визират гранични симбиотични полета на антропологията съответно с науките за културата, историята и социологията, както и с ред други дисциплини. Целта е антрополозите да получат по-богато и нюансирано разбиране за сложните и динамични взаимоотношения между индивидите, малките и големите общности и техните общи и специфични социални контексти.

Дебати върху подходите и българското включване в тях. Адекватността на посочените контексти (и особено в съчетание с *етно-* представката в названията им[9]) се дискутира в съвременната етнология. След общото им щрихиране като необходими изследователски жалони пристъпваме към разбор на техния изследователски потенциал специално за настоящата тема. Причина за това внимание към тях е и фактът, че докато културологичната рамка се смята обикновено за естествена и безспорна в антропологичното проучване, то историческата е оспорвана именно като методически инструментариум.

Изследване с претенцията за историзъм прилага към обекта и предмета си идеята за „проследимата продължителност [на даден феномен – б.а.] във времето, която обаче също е и променлива“ (Aberle 1987: 556). Като всеки научен подход и етноисторизмът има методи за избор измежду противоречиви хипотези относно природата и реда на тая променливост, а също така и за изследване на нейните причини. Първият подобен метод е процесът на историческата реконструкция, където историята и еволюцията на феномена се припокриват. На второ място идва методът за извличане на общи хипотези от обилието на отделните истории и тяхното апробиране в един генерален

[9] Тук считаме за ненужно да дебатираме по това, дали етничното трябва да се изхвърли от парадигмата на идентичността в антропологичните проучвания (което понякога е считано за модерна конструктивистка визия), тъй като дори изкушените от нея учени признават, че „етничното… непрекъснато се възражда в съвременното комплексно общество“ (Лулева 2011: 12). А за минали такива общества, каквото е изследваното, мястото му като научен концепт за културата е неоспоримо.

общокултурен план (Kröber 1963: 100–213). Защо промените в културните феномени се случват и в какъв ред става това – данните изпълват съдържанието на процеса на т.нар. историческа реконструкция и натрупват материал за евентуалното обяснение на това случване (White 1959: 71–72).

Етноложката колегия вероятно е наясно, че тези обяснения са адресирани към насоките и указанията, уважително назовани тук ‘Рецептурник на науката’, който идва от ‘Центъра’ на съвременната етнология и антропология (главно в Германия, гр. Хале – по-подробно представени в следващата част) и добронамерено, но невинаги достатъчно информирано (най-вече в началната фаза на дискусиите) насочва ‘Периферията’ към едно бавно откъсване на изследванията от тяхната историческа сърцевина и фокусирането им към съвременните състояния[10]. Това обособяване на ‘Център’, ‘Периферия’ и ‘Полупериферия’ от страна на уважаваните колеги от Института „Макс Планк“ по социална антропология има своя популярен икономически първообраз (създаден в ранна публикация от Wallerstein 1974 и доразвит в следващи): според нея съществуващите нации и икономическите им системи се обособяват в тези три сектора, като за ‘Периферията’ се отрежда ролята на „обслужваща“ структура с доминиране на родствените отношения и в тях – на „патронажно-клиентелистките“ модели. Тази логика на една по същество ‘субстантивистка’ реторика се долавя и в напътствия за линиите, по които трябва да се развива науката на ‘Периферията’, съответно и българската (Hann et al. 2005; Hann, Hart 2011). Що се отнася до темата, реконструираният културен феномен е също хипотетичен (както и с употребата на днешната актуална научна реторика – въобразен/конструиран) и затова силата му зависи много от методологията (която в българското обществознание се промени драстично през последните десетилетия – да напомним, че именно „методологията изразява научната идеология в нейния най-чист вид“, Манчев 2003), както от качеството и количеството на събрания материал (също променлива величина). Виждаме компромиса в това, че новите методи и евентуално новият материал отварят възможности за проверка на предишни хипотези и тяхното коригиране/прецизиране, срещу което никой уважаващ се антрополог/етнолог не би възразил.

Колкото до етничния феномен като основна интересуваща ни историческа променлива, той започна да търси новото си място в една също съответно променена геополитическа среда: *теорията на етноса*, изградена върху

[10] Това е идея, широко застъпена от последователите на структурализма, символната антропология и др., не особено фокусирани върху реконструктивната етнология (Aberle 1987: 556). Специално за споменатия по-нататък ‘Рецептурник’ процесът може да бъде отнесен към близкото минало, защото по-късно се появиха текстове, отразяващи тенденции и факти за причинно-следствено обвързване на съвременните явления и отношението към историята (Mihăilescu et al. 2008; Hann 2013: 1–30).

формационния подход с безспорна политико-идеологическа основа (но изучаван и приеман десетилетия, както и служил успешно и неконтестирано на генерации учени), преживява и към настоящия момент противоречива съдба: „подложена е на унищожителна критика и едновременно намира все повече привърженици и защитници“ (Никишенков 2006: 102); тя се „подлага както на правомерна, така и на несправедлива критика“ (Чешко 2005: 8–10). От 90-те години на XX в. в науките от ‘Периферията’ започна считаното за идеологическо преосмисляне на тази теория, изразено в крайни и взаимноизключващи се мнения: защита и по-нататъшно развитие; трансформиране на някои страни, преценявани като неадекватни; или пълно отрицание. Този процес бе особено силно изразен в постсъветската етнология, където най-ярък апологет на последното стана водещият конструктивист акад. В. Тишков, отправил емблематичния призив: „Да забравим за нациите в името на народите, държавите и културите!“ (Тишков 1998) и „Нацията е метафора“ (Тишков 2001), и инициирал с това мощен интелектуален и политически дебат в руското обществознание[11]. Паралелизмите в иновативните идеи на теоретиците от Изтока и Запада са очевидни: горните мисли на руския учен не напомнят ли предложенията за т.нар. от Дж. Гууди съзидателно разрушение в развитието на антропологичната теория (‘creative destruction’ in the elaboration of theory’), изказани няколко години по-късно (Goody 2006)? Разбира се, съществена разлика е налице: водещият английски антрополог, когото сме съветвани днес да следваме, отрича смисъла на проучванията на явленията, свързани с дългосрочна-

[11] За да сме справедливи към проникновението на считания за апологет на т.нар. *теория на етноса* през втората половина на миналия век акад. Ю. Бромлей, едната от съавторките, която като негова последна чуждестранна докторантка имаше възможност да разговаря с учения по теорията в годините на бавно променящото се мислене върху нея, би рискувала да сподели, че още през 80-те години на XX в. ученият определено изказваше мисълта за етноса като научна категория, необходима на науката **само** за целите на класификациите и теоретичните абстракции, а не като обективна реалност – това напълно конструктивистко виждане се промъкваше още тогава в идеите, но очевидно не бе дошло времето за неговото концептуализиране, въвеждане и защищаване в науката. Такъв възглед напълно кореспондира с виждането на В. Тишков от началото на новия век, че *етно-* не е колективна субстанция, а „специфичен метод и възглед“ в етнологията на групите и общностите (Тишков, личен сайт, document 2587). Впечатлението на авторката, макар плахо и споделено тук за първи път, е, че доминиращото възприемане на *етнос* от водещия съветски теоретик Ю. Бромлей е мислено от него още тогава повече като *основна единица на етничната класификация на човечеството* (Иванов 1998: 4), т.е. има същото значение, каквото има например понятието *религия* за *верската класификация на хората* – с други думи, то е научно/абстрактно-класификационно и далеко от идеологизиране; съответните идеологически пълнежи се появяват при описателните му определения, които наистина изобилстват в съветската етнична теория през цялата втора половина на XX в.

та историческа промяна (задълбочена интерпретация у Hann 2009: 126–147), докато лидерът на руската професионална гилдия насочва към преосмисляне на тълкуването и съдържанието на основни антропологични термини отвъд политическия им характер.

Макар и не напълно осъзнато, това противоречиво лутане засяга и българската наука. В нея вече в условията на свободна концептуална идентификация учените се позиционират с настървение в тези 'новодостъпни' теоретични полета, които се открояват предимно в западната етнология и които се мотивират в нея от потребността етнологията да бъде адекватна на времето и на световното научно равнище (Dressel 1999: 249). А дебат, подобен на руския, в българската наука така и не се проведе, защото тя не създаде оригинална теория на етноса. Съветската теория бе адаптирана и се направиха опити тя да се апробира върху български исторически и етнографски материал (В. Хаджиниколов, Д. Тодоров, Д. Ангелов). Веднага след промените творчески идеи бяха развити в единични съчинения (Ст. Генчев, Т. Ив. Живков, Стр. Димитров). А от 90-те години на XX в. започна следване на моделите от западната трактовка на етничните явления, в повечето случаи на описателно ниво, но и с няколко оригинални публикации (сред най-ранните – тези на В. Тодоров, А. Иванов, Т. Ив. Живков, А. Кръстева). Днес интересът към изучаване, преподаване и развиване на етничната теория у нас е силно намалял и се свежда предимно до широко и безконтролно включване на научни понятия от нея в ежедневната публична реч, както и до неточното им и често хаотично използване все по-активно и в политическата.

Извън идеологическата рамка на историческия материализъм и с претенцията да бъде коректив на теория на етноса в Западна Европа и САЩ от средата на XX в. се разви възгледът за *етничността.* Вмененият „примордиализъм" на *теория на етноса* се противопостави на считани за исторически балансирани подходи на модернизма (конструктивизъм/инструментализъм/мобилизационен) в *теорията на етничността*. Когато те са приети за социални реалии (каквото е масовото им възприемане в източната теория на историческия материализъм), утвърденото мислене откроява основната разлика между тях в това, че докато *етносът* се дефинира от гледна точка на групата и общността, то за *етничността* се говори от гледна точка на индивида – член на тази общност, което прави етничността повече субективно преживяване. Възгледът, че тя е форма на социална организация на културните различия на групираните в общности индивиди, се приема все по-широко от модернистите както извън, така и вътре в световната и в българската наука. Това показва, че *етнос* и *етничност*, дори да се възприемат като социално-исторически феномени, са всъщност **два паралелни проекта**, свързани с изучаване на етничната реалност, но ориентирани към нейни различни формати. Напротив, едно същностно анализиране на особеностите на тези подходи към етничния феномен откроява, че те изобщо не са взаимноизключващи се, а качествено и успешно се допълват. Същото изискване е валидно с пълна сила и ако се

приеме атрибутивната същност на двете понятия *етнос* и *етничност* (или употребата им като класификационни категории, обозначаващи качествена характеристика, а не социална реалия) – обединяването и интегрирането на най-ползотворните им аспекти в цялостна теория на етничното с повишена чувствителност към конкретния контекст на проявата му, е възможно и е задача на днешния ден, към която са насочени вече някои опити и в българската наука (Лучев 2008: 593–602; Tzaneva 2015; 2019: 29–40).

Българската етноложка колегия, озовала се пред свободата да се идентифицира концептуално по свое собствено желание и избор, макар и недебатираща по теоретични проблеми, избра логично да се насочи към някои от основните западни модели в трактовката на етничното. Пак естествено се предпочете този, който се асоциира с постмодерните тълкувания на етничните феномени като *конструкти, въобразени общности*, с което модернизмът на западната теория на етничността (1) надделя над примордиализма[12] на източната теория на етноса (2). В репертоара на българските изследователи обаче остана реториката на последната (2) и тя – понякога еклектично, се залепи за иновативния конструктивизъм на първата (1). Но не само думите се объркаха – обвиненият в ретроградност метанаратив – историко-диалектичната изходна позиция и контекстът за тълкуване на обществените явления, включително на културните промени, остава сред българските етнолози действащ и до ден днешен (разбира се, не като заявен личностен мироглед, но все още достатъчно убедително като изходен теоретичен постулат), защото почива върху дълготрайно внушавани образователни и мисловни модели, поне за етноложката колегия от генерацията на съавторките на този текст и по-назад. А те се менят много бавно и трудно. Затова промените в мисленето върху етничния феномен, върху етничната култура и традиция са все още силно повлияни от позитивистката теория и се случват с много спъвания и непоследователност[13].

---

[12] Тази обявена за „примордиална“ характеристика (не както е назована, а както е дефинирана в теорията) все по-убедено се свързва до покриване и съвпадане с характеристиката на историзма, което я реабилитира и поставя сред пълноценните белези на процесите на промяна в общностите, а това налага да се тръгне и към една преоценка на основни постановки на *етноса* и *етничността* (Gellner, Smith, Hutchinson, Tzaneva).

[13] За чест на мислещата млада генерация български етнолози следва да се изтъкне, че сред тях има учени, които задълбочено преценяват характеристиките на теоретичните постановки, интелигентно ги поставят и анализират в съответния идеологичен контекст и се стараят да изтеглят и комбинират градивните идеи от тях. По отношение на проблемите с етничното самосъзнание и идентичност е показателна тезата на Д. Лучев, която съавторките споделят напълно: „Опитите за тотално отричане на тази теория [руско-съветско-руската теория на етноса – б.а.], характерни и за българската етнография от последното десетилетие на XX в. [и още повече

Поради тази причина все още изглежда, че изборът на мислене върху етничното, включително за неговата социална обективност като съдържание на третия избран подход в текста – етносоциологичния, остава строго личен за отделния изследовател и в случая за съавторките той е в неделимото изучаване на етничната култура (в цялост и отделните ѝ части и феномени) в траекторията на историческото развитие и в комбинация на фактори от икономическата, социалната, екологичната и психологическата сфера. Реализирането на подобна концепция обаче би се осъществило само след като се отговори на основния онтологичен въпрос на научната дисциплина: Съществува ли етничният феномен в реалността (не само в научните абстракции) и в какво се проявява? Този въпрос е отправен жалон във всяко антропологично и етноложко изследване и всеки изследовател, особено насоченият към исторически хипостази на етничната култура, трябва задължително да реши за себе си. Ако на българските етнолози – обявените деца на една 'периферна' наука, зародила се във веянията на „романтичното митологизиране на миналото" [с цел… вероятно самовнушаване на себестойност – б.а.], е позволено правото на концептуализиране на нови идеи, бихме предложили **етносимволната** (неправилно и днес възприемана като примордиална) перспектива във вида ѝ, развит от учени в London School of Economics, да бъде приемана и прилагана не идеологически, а като **методичен инструмент за изследване на идентичностните феномени, включително и на родствения**.

Подобно възприемане формулира *историзма* в настоящото проучване като внимателно следене най-напред за динамиките на общата еволюция, защото те водят до промени в основната тъкан на родствените отношения – комуникацията, общуването и потребността от преформулиране на старите и формулиране на нови категории на това общуване. Този фокус изисква и свеждането на процеса на историческата еволюция за времето на изследването до няколко конкретни линии, значими за пътя на общността. Например за едно проучване на родството в българските земи през XIX в. такива линии биха били: отварянето на имперските пазари (на Османската империя) и насочването на българите към тях с цялата нужна за това инфраструктура на придвижване, устройване, организация и междуличностни връзки; субпроцесите на начална урбанизация; на начална модерна индустриализация и други, които водят до такива последствия като ограничаване (към бавно отпадане) на преобладаващата задължителна патрилокалност, ограничаване размера на

насам във времето – б.а.], до голяма степен експлицират отказа от задълбочено мислене върху етничния феномен, от една страна, а от друга – реализират възможността за използването на модели (западни), които често са обявявани за противоположни или дори за доказващи несъстоятелността на тази теория, без авторите да си дават сметка, че често тези модели всъщност са доста сходни с концепции от самата теория на етноса" (Лучев 2008: 593).

задружното домакинство и разширеното семейство; ранна тенденция към повишаване ролята на брачния съюз за сметка на този на родовото съдружие и пр. Ако се съсредоточим единствено върху формалните „етнокултурни аспекти“ на родството и неговите съставни части, ще получим сигурно прецизна картина на смислите, знаците и значенията – на етимологията и семантиката му, но ще го лишим от неговата цел и място в обществения и личния живот на хората, от вътрешния баланс между неговото специфично културно съдържание и социалната му роля и с това ще нанесем ущърб не само на комплексността в разкриването му, но преди всичко на научната коректност[14]. Затова в качеството на изходна позиция за тълкуване на кръвното и некръвното родство в българската култура е особено важно да се разбере, че те трябва да се преценяват от гледна точка на тяхната функционалност и съществуващите условия за нея, а не от тази на ансамбъла на променените социокултурни реалности в началото на XXI в. и нашите съвременни ценности – с други думи, аксиологичният прочит може да е иманентен в подобно етноложко изследване; не бива обаче да е генерализиран, а гъвкаво променлив и исторически чувствителен. Затова, като възприемаме идеята на функционализма за **родството като тотална обществена структура на прединдустриалното битие, която свързва хората в единно социално цяло**, се насочваме да очертаем онези негови изследователски смисли, които са нужни за представянето както на междуличностните, така и на икономическите, политическите и юридическите отношения в проучваното общество.

Етнокултурният, етноисторическият и етносоциологичният контекст рамкират едно изследване на родството, което отчита мотивите и обстоятелствата на изграждането, проявите и динамиките му; характеризира формите и изказите му; проследява функциите и ролята му в организацията на изследваното социално пространство през определен времеви и географски отрязък от българското общежитие. Като научни интердисциплинарни мегаконтексти те се отразяват върху целия категориален и понятиен апарат от основни и субтермини, използван в изследването. Извън техните ограничителни коловози изследователят на родството рискува да се удави в многосмислието на определения, насоки и изглеждащи задължителни за научно

[14] В този контекст, споделен напълно и от съавторките, основополагаща е работата на Шмуел Айзенщат върху ролята на средата в раждането и градежа на особеностите на всяка конкретна култура на родството (Eisenstadt 1956: 92–95). В нея върху концептуално поднесен, макар широко и отдавна известен теренен материал се разглеждат социалните условия и съответно присъщото им институционално поведение, образуващи заедно т.нар. от автора „ритуализирани персонални отношения“. Анализират се някои „систематични хипотези върху условията, при които този тип поведение съществува, и функциите, които изпълнява в съответната социална среда“ (Eisenstadt 1956: 90–91).

внимание страни на феномена, които са практически неизчерпаеми като формулировка и интерпретация. Пресечната им точка е ситуирането на родството в цялост и конкретно на отделните му части в съответната култура, която предлагаме **да се разчита като текст чрез прилагането на рефлексивния и интерпретативния методически маниер**. Това е изначалният научен проблем, от който потегля всяко негово проучване, включително настоящото. Така изследването тръгва от позиции, адекватни на съвременното състояние на науката, и въпросът: *Къде поставяме родството в институционалната културна традиция на българското доиндустриално общество*?, би трябвало да е първият зададен.

По-рано изглеждаше ясно и лесно: родството се възприемаше като универсалната организационна парадигма, с чиято помощ хората са осъзнавали, осмисляли и подреждали своите връзки – всички без изключение: със самите себе си, помежду си, със земята и ресурсите ѝ, със собствеността, с условията на правото да притежаваш, със смъртта и идеята за вечността (Артемова 2008: 154). Днес обаче тая парадигма, макар все още организираща, е загубила отдавна универсалността си; вплела се е в амалгамата от идентичности, които черпят от нейните мотиви и изсмукват нейните сокове, за да захранят собствената си доминантна позиция в скàлата на персоналното и груповото самосъзнание. И друг процес се проявява: родовата идентичност от миналото се експонира върху отношението към макросоциалните общности и структури и в резултат днес сме свидетели например на едно отношение към държавата като към лична собственост, паднала се по правото на нещо като примогенитура (макар че точно това право никога не е характеризирало българската култура), или просто на общата кръв; или към почвата, водата и въздуха на даден регион, където се изхвърлят отпадъчни материали като на собственото бунище, или се застроява като лична собственост, защото кметът е роднина или приятел; или на хитро или грубо прикривани престъпления обикновено на „първия по линията“ от неговия родител заради презумпцията: „невъзможно да е виновен, защото е мое дете“. Процесите в новите реалности днес са внимателно следени от учените и специално занимаващите се с родство развиват през последните десетилетия нови и често изненадващи контексти за проучването му, които засягат неговото социално-политическо и етнокултурно съдържание, а често имат и алтернативно звучене спрямо доминиращото мнение[15]. Ако социално-политическата динамика на родствените отношения може да бъде оставена на

[15] Например предложението на социолози и етнолози за функционирането на т.нар. втори мрежи в родствената връзка като „съвкупност от правила за обмяна на вещи и власт“ и тяхната интерпретация като „квазизадружни връзки“ и пореден (последен) етап в развитието на задружното домакинство (Тепавичаров 2006, цит. по Груев 2008 и др.).

вниманието на други научни колегии, то от антропологична гледна точка това съдържание е резултанта на първо място от типа култура като основно градиво и специфики, в чиито рамки феноменът е проявен. Доколко българското общество от XVIII–XIX в. и до първите десетилетия на XX в., което все още безкритично считаме за „традиционно“, за „традиционен период“, е наистина такова и как неговите характеристики определят състоянието/динамиките на видовете родство?

Иновативните комуникационни процеси в глобализиращия се свят поставиха въпроса за типологията на съвременните култури, в чиито рамки протичат връзките, близостите, афектите и отношенията между хората, като тези типологии преобръщат и допълват и схващането ни за миналите социално-културни контексти на феномена *родство*. Сред етноложката колегия едва ли има съмнение, че по пътя към изграждане на професионалното си кредо всеки антрополог и етнолог трябва да следва стремежа към „постигане на по-дълбоко интерпретиране на културния феномен“, базирайки се върху „плътното описание“ (тезата и двете понятия са по Geertz 1973a, b), т.е. върху изчерпателния етнографски наратив, проектиран върху спецификите на съответната култура – няма добра наука за културата без първоначален стабилен етнографски масив. Именно с проучване на етнографските масиви в сравнителен, в широк географски и типологичен план учените формулират скàла от диахронни и синхронни типове култура, като за Балканите като цяло схващането е, че се касае предимно, но не единствено за комбинирана партикуларистична културна среда[16]. В качеството на предположение, изказано в предходни изследвания, и въз основата на различен по характер етнографски материал може да се допусне, че в българското традиционно културно пространство тези характеристики се комбинират със съответните им алтернативи и създават уникален културен модел. В него според конкретните условия се оформя специфична динамична комбинация от партикуларизъм и универсализъм, от култури, които могат да се впишат в различните типови класификации: на ‘вината и срама’, на ‘топли и студени’ култури и т.н.

Симбиозата от черти на контрастиращи, а понякога и взаимноизключващи се културни модели и типове култури не е опит за презастраховане. Както историческото време на съществуване на традиционната българска култура

---

[16] Универсализмът и партикуларизмът (откроени като ценностни стандарти на индивидуално и групово ниво, насочващи поведението на хората от дадена култура още в средата на миналия век – Parsons, Shils 1951) се разработиха напоследък теоретично и се показаха с конкретни примери в работите на считани за ‘авангардни’ автори (Smith et al. 1996; Trompenaars, Hampden-Turner 1998). В тях например американската култура априори се разглежда като универсалистка, а например турската – като партикуларистична.

в нейния разгърнат вид – Българското възраждане, бе убедително представяно като комбинация от характеристики на излизане от Средновековието, Европейския ренесанс, Европейското просвещение и европейското време на буржоазните революции, така и съответната му култура на всекидневно равнище също е амалгама от наслагващи се особености: партикуларизмът се комбинира уникално с универсализъм, релационната насоченост се допълва от една специфична сензитивност към времето, 'вината' и 'срамът' се преплитат понякога неуловимо в проявите и феномените на традиционната култура на българите и това е чудесно експлицирано в обичайното им право през епохата. Очакването е, че едно проучване на родството ще насочи как точно става това и каква култура в крайна сметка създават и носят хората от периода (поне в чувствителния в аксиологичен дискурс смисъл, който е в основата на гореспоменатите определения), съответно каква култура точно изследваме ние, наричайки я „традиционна"[17]. Това тълкуване е основополагащо, защото и според двата посочени научни контекста културата е концепция на комуникацията, значи, толкова по-значима е ролята на родството, което генерира комуникация, като в същото време произлиза от потребността за нея (Brumann 1999). И ако прединдустриалната българска култура е сплит от проявени в нейните своеобразни условия универсални модели и тоя сплит ражда самобитност, тогава това би било вярно и за частите на културата, значи, и за тези на родството – например за семейните, брачните и родственоуподобяващите модели, които, следвайки общоевропейския стандарт, също биха могли да се отклонят от него и да регистрират самобитни формати… Защо те да не включат например една необичайна структура на разширено домакинство в регионалните особени условия, която да съществува заради ефективността и функционалността си, а не заради романтично-митологичния си или утилитарен заряд?[18] Ето как осветляването на някои генерални и частни страни на родството и институциите му би насочило към повдигнатия въпрос за класификационната характеристика на прединдустриалното общество на българите и неговата културна среда.

И защото е отражение на системата от обществени отношения, преценката на културата и нейните компоненти в етноисторическа светлина се определя от това върху коя част от тези отношения я проектираме: върху типа

---

[17] Подобна позиция е изцяло в смисъла на голямата идея на Фр. Боас за историческия партикуларизъм (възприета и допълнена от М. Харис), срещу която нашето (и вероятно на поколението ни) диалектическо съзнание за стадиалността, културната еволюция и социалния дарвинизъм ще въстане – идеята за неповторимостта на всяка култура, която се подчинява единствено и само на собствени закони и правила (Boas 1920: 311–321; Harris 1968).

[18] Тук 'закачката' е, сигурно разбираемо, върху дебата за същността на разширеното семейство, разгледан нататък.

и формите на държавнополитическото устройство[19] или върху идеологизираните икономически отношения[20]. На съвременния етап на науката заявката за етноисторическа рамка се сблъсква с труден за единодушно решение проблем: българската теоретичната етнология се нуждае днес от аргументиран избор на философската си основа, което означава **избор на подход към етничното** – гореспоменатите варианти са само част от възможните. Този избор се отразява върху всички интерпретации на явления, процеси и феномени, влезли в предметното поле на науката именно заради връзката си с етничното. Това се отнася в частност и до тълкуването на традицията и случващото се с нея в рамките на традиционното, модерното и дори постмодерното и глобалното общество, което също зависи (ако приемем, че етничният феномен е реалност) от решението на въпроса за първичността на етничната материя или етничното съзнание – „различията в разбирането на етничното засягат *основния въпрос на философията*, отнесен към етнологията: кое е първично, ‘етничната материя’ или ‘етничното съзнание’?“ (Чешко 1994: 37). Изглежда неизбежно в началото на всяко проучване да се изясни как ще се тълкува етничният културен феномен – еволюционно, позитивистки или постмодер-

---

[19] Тогава тя ще показва характеристиките на монархично и тиранично управление, в нея – както е вече банално известно, ще се открояват култура на аристокрацията, на олигархията и на демократичното общество; в този контекст днешната гледна точка ще различава култури на тоталитарни, демократични и авторитарни общества. От друга страна обаче, една историко-диалектична позиция подрежда обществата с оглед на производствените отношения и съответно прокарва формационния подход – етноложката поанта тук е корелацията между различните обществено-икономически формации и етничните общности: първобитнообщинното общество с примитивния присвояващ начин на производство отговаря на резидиращата в неговите рамки племенна общност; обществата с азиатски начин на производство с присъствието на особения вид колективна собственост върху земята показват наличието на същия тип етнична общност; робовладелските общества с характерната им собственост върху хората и използването на робския труд, както и феодалната формация с експлоатиране труда на селяните, прикрепени към земята, демонстрират корелация с народностите; капиталистическите общества експлоатират наемен труд и наред с комунистическите или социалистическите, претендиращи за ликвидация на частнособствените отношения върху средствата за производство и установяването на равнопоставено отношение на всички към тях, се свързват с националната форма, приемана доскоро като върхова степен в етничното развитие.

[20] Формационният подход би могъл да се допълни качествено с етносоциалния поглед към общностите и етапите на развитие – последният дели обществата на традиционни, индустриални и постиндустриални и дефинира всяко едно както с особеностите на разделението и специализацията на труда, така и с начина на регулиране на междуличностните отношения и характера на връзките между хората, кръвно-, брачно и – условно казано, некръвнородствените в това число.

но, и съответно как „традиционното общество“ с „традицията“ като негова основна характеристика[21] сигнализира за наличие/отсъствие на устойчивата етнична субстанция като носител на културата (включително на родствените отношения), т.е. как тя се намества в историческия процес.

В логиката на горните разсъждения и в контекста на известна методологична объркаността веднага ще признаем, че за съавторките е неясно кое е първоначалното – традицията или традиционното общество, взаимозависимостта им е очевидна, също и аргументацията за нея. Все пак заради правилото да се разглеждат явленията според ситуирането на детайла в общата рамка и логиката на неговото битуване като че ли може да се даде предимство на традиционното общество, което ражда, развива и обрамчва традицията през съществуването ѝ. Явно това общество има особеността да формира елементи с общи и дълготрайни характеристики, които – обединени, изграждат феномена на традицията. От друга страна обаче, именно традицията е определящият и характеризиращ обществото фактор, тя е стожерът на образуването, оцеляването и промяната му. Откъсната от традиционното общество и историческата му рамка, традицията остава една проста сума от отделни символи и неизбежно ще бъде деконструирана. Ето защо всяко ново дефиниране на едното понятие засяга същността и на другото, както и на съвкупните обществено-културни процеси. Всъщност атрибутивната характеристика *традиционен* се отнася както до цялото общество, така и до по-големи или малки негови елементи. В тези случаи преобладаващото бинарно противопоставяне на характеристиката е *модерен*, т.е. отнасящ се до индустриални структури (не задължително развити и напреднали, а дори само наченати и ранни), често колониални и следколониални развития[22]. Очакването ни е, че заложената

---

[21] Тук и на следващите страници авторките избират да започнат прегледа на класификационните категории от тези всеизвестни, десетилетно употребявани понятия – „традиционно общество“ и „традиция“ (чиято ‘изтърканост’ и ‘непълноценност’ все още не са ясно обговорени в постмодерния научен дебат), водени от уважение към учителите ни, които мислеха, описваха, анализираха и обясняваха въпросните понятия на нас, учениците си, с логика и убеденост в научния им смисъл.

[22] За нуждите на нашето евристично мислене ние, етнолозите, сме свикнали да гледаме на явленията именно бинарно (дихотомно, дуално). Това правим, за да може да абстрахираме основните характеристики на явленията и да ги изучим по-качествено. Но в същото време именно тази двоичност на категориите лишава съответните явления от многообразието и вариативността им, чието разкриване декларираме като основен стремеж за постигане от етнологията. Точно една такава дуалност изправя срещу *традицията* не толкова *модерността*, която е многолика и многообразна исторически – тя е последвана от постмодерност и глобализационно време, за които също е характерна специфична традиционност. Също толкова адекватна ни се вижда отречената преди време, но съдържателна дихотомия *традиция–съвременност*, обаче със задължително специфициране в

в заглавието квалификация „прединдустриална култура“ е достатъчно ясно посочване на времевата рамка на изследването, защото отразява корелирането на исторически, икономически и етнични (националнообразователни) процеси. Това определение явно не хармонира с изказаната идея за синонимично значение на „пред/доиндустриален“ и „традиционен“, разбиран като „недокоснат още от социалната промяна“ (Segre 1975: 431–436), а регистрира именно едно ниво на започнала такава промяна, което отговаря на характеристиката на преходно общество, а в българската история го ситуира във времето на начални, но набиращи скорост и пълнота модернизационни динамики от втората половина на XVIII и особено през XIX в. Идеята на авторките е, че този период може да се изследва самостоятелно, като обособен времево исторически етап, стъпил върху миналото и захранващ бъдещето на културата. В неговите рамки културата не е просто ‘наследство’, а многослоен и многоелементен процес, който протича не само „в тясна връзка с културните потребности и политики на [днес, XXI в. – б.а.] настоящето“ (Лулева 2011: 13), а самостоен и захранен със специфични основания феномен на собственото си време; по това бихме спорили с колегите, отправили или възприели ‘Рецептурника’. Напълно обаче приемаме декларираната методическа теза (променена от периода на началния дебат) да се застане зад изследването на всекидневна култура в исторически и съвременен план „чрез методологичен плурализъм, историзъм и при базисна роля на теренното етнографско изследване“ (Лулева 2011).

2. Геополитическа и интелектуална рамка на съвременните етнологични изследвания върху родството

Макар да е първоначален и основен, родството е все пак специфичен проблем на науката. Съответно неговите големи и по-ограничени изследователски контексти зависят от основните научни тенденции в конкретния момент. А разширеното и открито поле на европейската етнология в един разтеглен ‘конкретен момент’ от 90-те години на XX в. насам, реализирано особено активно след окрупняването на научната колегия в рамките на Европейския съюз, мотивира етнолозите-теоретици и научноадминистративни организатори да отворят дебат по актуални проблеми на съвременната етнология специално в страните на Източна и Централна Европа, посветен на ‘произвеждането’ на антропологичното знание в тях. Причината за него бе видяна в поне две общи черти, проявени в различна степен в съответните научни школи:

нея на етапите на модерността, постмодерността и глобализационното време; на тези стадии етнолозите трябва да потърсят техните социални: икономически, политически и културни, корелации.

несъмнено във всички тях бяха налице мащабни политико-идеологически внушения и ограничения в научния ход в непосредствено близкото минало, продължили десетилетия: „добре развити, национално ориентирани научни традиции, които са рязко подчинени на външен хегемонистичен модел – не буржоазните парадигми на структурно-функционален или културен релативизъм, а друга метрополисна парадигма, тази на историческия материализъм и пролетарския интернационализъм…“, и второ, приоритетно насочване на учените във всяка от страните към „документиране на националното наследство“ под силното влияние на политическия климат (Boskovic, Hann 2013). Взривът на интелектуална и научна енергия в това време е захранен от политическите девиации и трусове и тяхната идеология. Затова процесът на формиране на единна европейска общност е логично да издирва своите аргументи и в научни доказателства и по тоя път да се стигне до търсене на близки паралелизми, включително между западните и източните семейни структури и модели, в т.ч. повече аналогии и в родствените връзки от миналото. Но това е на второ място. На първо е опитът, добит при анализа на съвременните състояния на групите, обществата и културните формати в света, който води до различно от доскоро прилаганото мислене върху интерпретациите в науката: в основата на процесите лежи не еволюцията на системи, организми и моделите на организирането им, а „плътно и постоянно взаимодействие между факторите на глобалната интеграция и локалната автономия“ (Тишков, личен сайт, document 2587). Ако се приеме, че тези фактори правят етнографската картина и на отминало време и феномени, тогава знанието ни за съответния изтекъл период е предизвикано с необходимостта да бъде специфично обогатено и задълбочено, за да разкрие всички тези фактори. Като стъпка, която не може да бъде прескочена, тук съавторките виждат и детайлната реконструкция на съответните феномени, базирана върху масирано представяне на постигнатото в науката върху тях – по отношение на родствените институции това е и основната цел на следващите редове.

Днес научните дирения, насочени към преоценка на базисни схващания, се основават коректно върху преразглеждане на историческите документални свидетелства или върху изборното позоваване на нови. Позицията на съавторките на този текст е, че новите концептуални линии и преференциалният подбор към изворите трябва да се балансират **съпоставително**, а не **отхвърлящо** към т.нар. класически с чувствителна оценка на контекстите, в които са разгърнати. Те задължително трябва да отчитат стойността на автентичните материали от изследваното време с постигнатото на тяхна основа от близки до съответното изследвано време учени (когато това е възможно). За осъществяване на нужния баланс в научните перспективи на Изтока и Запада, който се сочи като кредо на най-успешните съвременни синергични проекти в социалната антропология у нас (например Касабова 2021: 46), подходът ‘Изтокът гледа Запада’ следва да е напълно еквивалентно съпоставен и употребен с друг – ‘Западът гледа Изтока’, с безпристрастно (или с еднакво пристрастно)

въвеждане, оценяване и утвърждаване на изследователските погледи[23]. Специално в сферата на родствените изследвания методически важен въпрос е този за ориентацията на изследователите от Запада към традиционното за тях изучаване на феномена в неевропейските общества, разглеждани като 'другите', 'различните' – историографията показва, че те са описвани с употреба на *концепта на родството*, докато същите отношения в 'своето' общество са вкарвани в *концепта на семейството* (наблюдението е на Крецер 2014: 139–145, с позоваване върху Firth 1956: 11–13; Edwards 2000: 25–26; и мн. др.) и това дисбалансира научното съчленяване на гледните точки. Впечатлението ни е, че почти до средата на XX в. концептът за родството в изследванията на западните учени (да не забравяме, че те именно го поставят, издигат, разработват и превръщат в основен за науката) се свързва с неевропейски, отдалечени географски или екзотични култури и общества. Разбира се, това за балканските и източноевропейските обекти се променя след посоченото време и особено в глобализационната постмодерност. Тогава естествено идват насоките и рецептите, научната дидактика.

„Употребите на науката" (Dressel 1999) не са измислени и прилагани единствено от Изтока, въпреки че периодът на държавния социализъм създаде перфектни условия за това. При почтен саморефлексен подход те се открояват със същата интензивност в научните традиции на различните идеологически полета, включително на Запад, и тяхното надскачане следва да се изисква еднакво дълбоко за всички тях. Преплитането на изследователските перспективи чрез включване на постигнатото от различните школи и традиции, според нас, е правилният път към модернизация на гледните точки днес – това ще се потърси в следващия текст чрез един обобщен преглед на трие-

[23] Следва да се отбележи, че паралелно с основните посочени дебати за пътя на антропологията в света в нашите и следващите дни се разгоряха и някои по-малки, но високопродуктивни и извънредно полезни, макар и все още очакващи анализ, коментирания в двете научни традиции, изпълнени интелигентно и доброжелателно. В руската наука се появиха лекциите, митологизираните вече следсеминарни дискусии, новаторските експедиции и теренните указания, както и критичният историографски разбор на британската антропология, провеждани и преподавани до 2013 г. от А. Никишенков. След безвременната му смърт към тях се включиха и ангажираните с пътя на науката обсъждания и публикации на неговите ученици и следовници, направени в памет на учителя им (Никишенков 2008; Туторский 2019; Кашуба 2006; и др.). Отвъд Атлантика своите насочващи идеи написа К. Вердери и веднага бе въвлечена в диалог с горепосочените и други млади западнообразовани руски етнолози (Вердери 2006: 61–66; Ссорин-Чайков 2016). Преглед на тези срещи на живо и в ефира показва, че допирните точки са много, но много са и разнобоите, резултат на образование, научни ценности и житейски път. Все пак обаче това е пътят за осъществяване на „дискурса на обмяната" между двете научни традиции, който и съавторките на този текст преценяват като същностно нужен.

тапния ход на теоретично иновиране, който ще се разгърне в новите антропологични контексти по отношение на: 1. Обобщената интегрална рамка на антропологията/етнологията като цел, обхват и инструментариум на изследванията; 2. Дефиниране на обекта – в случая българското прединдустриално общество, и неговите съдържателни характеристики; 3. Специфика на предмета – в случая родството, и визията за него в днешното време на глобализация vs фрагментаризация. Гледната точка следва да съчетае мъдростта на концептуалната мисъл и постиженията на изследователската емпирия включително от оспорвани позиции.

'Новото' мислене върху основните концептуални линии и изследователски насоки в антропологията. На този процес, т.е. на представянето и преосмислянето [разбирай – на необходимостта от пренасочване – б.а.] на етноложките и антропологични изследвания най-напред бе посветена дискусията в чешкото сп. *Sociologický časopis*, частично публикувана на български език на страниците на сп. *Българска етнология*, а в пълен обем – в печатния орган на Института „Макс Планк" в Хале[24]. Друго дискусионно пространство, макар и нецентрирано около проблемите на източноевропейската етнология, а разгърнато в мащабите на световната трансформираща се наука, се очерта в началото на милениума около сп. *Этнографическое обозрение*. Двете дискусии, едната – отправила директни съвети към проблематиката и кадровата организация на българската етнология, втората – приемана като индиректно вменяване на идеи за нея, коментираме кратко и единствено от гледната точка на кръстопътя пред българските етнолози изследователи на все повече очертаващите се като метафори 'традиционна култура' и 'традиционно общество', които са основни обекти на проучване в настоящия текст с оглед ситуирането на институциите на родството в тях. В годините след тези дебати в немското научно пространство (и в рамките на няколко научни средища на Института „Макс Планк") се локализира и още една важна дискусия, в която се ситуираха важни понятия с отношение към темата за родството: макросравнителни проучвания, инструментализиране на науката за политически цели, евразийски контекст и др., които също изискват внимание. Посочените процеси са добре обобщени в обзорна историографска статия в *Ethnologia Balkanica*: „Разрушаването на идеологическите бариери от миналото даде възможност и за нова интерпретация на 'традиционни' етноложки теми, като родството, например. Обществото и културата на България станаха обект на критичен и рефлексивен анализ" (Benovska-Sabkova, Krăsteva-Blagoeva 2014: 76). Смятаме обаче, че проблемът не е само в премахване на идеологическите лимити;

[24] По-долу за по-лесно ползване и цитиране позоваването върху отделните материали следва издаването на тази дискусия: Chris Hann et al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 90. Halle/Saale, 2007.

както се спомена, дихотомията „свои–други“ по отношение на родствените изследвания в течение на дълъг период също създава разночетения – на западни учени принадлежи коментарът, че „това, което антрополозите намират интересно за други места, може би не им е така интересно… при тях у дома“ (Terrell, Modell 1994: 157). Коментираме някои страни на този анализ (а той се разви и обогати във времето) с оглед на отражението им върху подходите към темата за родството.

Водещият материал в чешката/немската научна периодика, по който се дебатира в 10 коментарни материала, както и заключителният принадлежат на перото на проф. Крис Хан от Хале. Идеята на учения и на дискусията е да бъде актуализирана етноложката наука в страните с бивш социалистически режим и съответстващата му организация на науката и да се синхронизира с направленията на постмодерното време. Дават се насоки как това да стане. Самата мисъл за подобна потребност предполага виждане за противопоставяне на научните школи и възгледи в направленията, наречени от К. Хан „национална етнография“ (тук се визират авторите от централноевропейските и от източноевропейските школи) и „социокултурна антропология“ (тук авторът отнася себе си и следовниците си). Привържениците на първото направление са назовани „национални етнографи“, „народописци“ и техният научен стил явно е възприеман като главна причина за наличието на сериозно разминаване между двата типа етноложки изследвания (Hann 2007b: 8, 10, 52). Въпреки че в коментарните статии К. Хан открива поддръжка на своите идеи, той все пак отбелязва, че те „представят твърде различни становища, някои от които са комплементарни, други – противоречащи си“ (Hann 2007a: 8, 10; Hann 2007b: 51). Но се опитва и да се помири с някои критици на възгледите си, изтъквайки собственото си разбиране, че „трябва да мислим за антропологията като за общо поле, включващо и националната етнография, и социокултурната антропология“ и това мислене явно е призвано да запълни ‘бездната’ между западната и централно-/източноевропейската антропология (Hann 2007b: 52).

За да бъде тя преодоляна и да се успокои „объркаката сегашна ситуация на антропологията в Централна и Източна Европа“ [засягаща според автора най-напред името и съдържанието на дисциплината, след това състава и характера на изследванията, а на трето място, нейния кадрови потенциал – б.а.], в редиците на националните етнолози трябва да започнат да преобладават т.нар. от него космополитни антрополози [видени като високо и широко ерудирани както професионално, така и общокултурно, езиково отлично подготвени и хора с висок хоризонт – б.а.] над т.нар. местни учени – очевидно тълкувани тогава, в края на първото десетилетие на милениума, като носители на ограничена, предимно собственонационална изследователска експертиза, обвинени и в ограничена компетентност: „Ако те въобще използват чужди трудове, най-често те са на много малко изтъкнати класически учени, чиито работи са достъпни в превод“ (Hann 2007b: 58). Подобно твърдение, разбира

се, не е вярно за нито една от школите, чиито представители участват в дебата, включително и за българската. Но доказване качеството на подготовка на колегията, поне на българската, на нейното езиково, тясно- и общообразователно ниво не влиза в сюжета на настоящите редове[25]. По-важно е да се отбележи друго: разглеждането на кадровия състав на етноложките катедри и институти от близкото минало в подобна полярна представеност, където описателната бинарност все пак опира до „правилни, наукосъобразни“ (западните учени, космополитите) и „неправилни, неотговарящи на научните стандарти“ („нациографите“, местните учени) ражда пространно аргументираната идея за наложителната „хибридизация“ на етноложките звена, която, за да заработи, трябва да бъде и „пикантна“, каквото и да значи това. Указанието е за съвместяване на разработки в националноетнографските традиции с такива от по-обширната експертиза на социалната антропология (и то в британския ѝ вариант, очевидно следвайки линията Малиновски–Гууди, противопоставена на школата на еволюционизма и следовниците ѝ).

Тази европейска експертиза, споделяна, акламирана и утвърждавана от проф. Хан с оглед на житейския и образователния му бекграунд[26], трябва да стане коректив на друга линия, наложена според виждането му от злощастната историческа съдба на етноложката наука в страните на бившия социализъм. Поне така се четат редовете на двете негови статии от тази ранна дис-

---

[25] Тук може да се допълни обаче, че в настоящия момент – повече от 15 години след отправяне на посочените критики и призиви, академичната етнология поне в България е вече целеустремена и насочена, но тя все така е лишена от стратегия, стожер, мотив и ред. Разкъсвана е от частнонаучни и кариерни интереси, ориентирана е общопроектно (и като научна истина е съобразявана много по-малко с натрупванията и постиженията от миналото, отколкото с насоките и задаваните дирекции от настоящето...). От кого, от какво се носи идеологическата и политическата вина за това? От ‘травмите на социализма’, от преходното време, от идеологизираното и затова ‘изкривено’ обучение в професията на основния масив днешни етнолози...?

[26] В този случай и при всяко следващо споменаване на персонални специфики в научните тези авторките акламират и се стараят да прилагат принципа на рефлексивност, включващ поглед и разбиране на личностната и научната реализация на изследователите. Тя обяснява техните пристрастия и субективност, но основни остават постигнатите от учените резултати и изводи, много от които имат необорима стойност. Един успешен модел и пример за подобен иновативен маниер е налице в публикации на водещите български антрополози от първото десетилетие на милениума (Беновска-Събкова 2007: 11–31; текстовете на българските автори в Mihăilescu et al. 2008). Благодарение на техните разработки се постигнаха най-малкото две неща: първо, указанията от централноевропейските колеги антрополози станаха по-конкретно фокусирани, аргументирани и затова по-точни във възприятията относно българските им колеги; също така, навлизайки във второто десетилетие на милениума, собствено българската етнология се оказа по-стабилно стъпила на пътя на самопреоценката си.

кусия (справедливостта изисква да се изтъкне, че това негово впечатление претърпява промяна и развитие и ученият по правилата на честната научна мисъл и преценка не спестява малко по-късно да изрази и защити тази промяна). В несъгласие обаче с изказаното в началото на дебата ще спомена, че „националната етнография“ в тези страни или поне в България е съществен поток в националноопределителния процес на българите и се формира по рационалния избор на изключителни учени – всички добре запознати с европейските научни стандарти и преценяващи ги в историческата перспектива на собственото си и на професията си развитие (Беновска-Събкова 2007: 11–31)[27]. В някои от коментарните статии ясно се казва, че социализмът не е нанесъл тези незаличими рани специално на етнологията, които се вменяват за цялото обществознание, и симбиозата със социалната антропология като отдавнашна част от историческия път на националните школи например в Полша, Русия, Словения е защитена от съответните техни представители в дискусията (например Buchowski 2007: 21).

Специално пощадено от подобни удари бе в българската академична наука направлението, обозначавано като *традиционна духовна и социално-нормативна култура*, което организираше и приютяваше в основни линии проучванията на родството – тук социализмът може да се обвинява във вкарването на изследванията в контекста на съветската етнична теория, но за нейните достойнства или ретроградност като методологична рамка вече стана дума по-горе, а и въпросът е отворен като научен проблем и дебатът по него тепърва ще натрупва аргументи. Именно в секциите на тогавашния Етнографски институт с музей при БАН, изучаващи ‘традиционните’ направления, се използваха и методи, които К. Хан вижда позитивно откроени в моделната за него британска социална антропология. В тях се създадоха, натрупаха, съхраниха и представиха тези културни ценности, които оправдават и захранват съществуването на съвременната българска етнология. Със същия патос може да се защити и по-специфичното звено на някогашната *Секция по етнология на съвременността*, в която наистина и реториката, и проблематиката на социализма бяха, естествено, в близкото минало по-изявени. Но именно затова в създадените от тази част на колегията постижения се

[27] Това се признава от изследователите дори за времето на по-трудната научна комуникация през XIX в.: „Широката международна научна мрежа и дълбокото познаване на съвременните теории и подходи е характерно за водещите български, но и общо балкански, изследователи на народната култура от този период“ (Касабова: https://balgarskaetnografia.com/rodstvo/semeystvo/debatat-na-zadrugata.html). А след тази оценка същата авторка посочва и липсата на собствено критично мислене и склонност към нагаждане към чуждите научни стандарти у същите учени: „Балканските учени, в опита си да събудят международния научен интерес и да получат признание, поставят в центъра на своите разработки онова, което международната общност е признала за научно значимо“ (Пак там).

оказаха натрупани безценни данни за пропагандираното от К. Хан съвременно изследване на изкривяванията и деформациите, които социализмът причини на културата и съзнанието на хората. Хан пледира за „същностно договаряне относно интелектуалните програми“ по етнология като гарант за сполучливо развитие на науката и постулира стожера, около който те да се центрират: „Британската социална антропология е общността, с която аз се идентифицирам най-силно и ми се иска да мисля, че част от нейната работа заслужава да намери място в сърцевината на програмите по антропология навсякъде по света“ (Hann 2007b: 59)[28].

Явно проблемът отново е в търсенето на идеологическа или методологична парадигма – каква да бъде, ако не е историко-диалектичният формационен подход? Ако приемем, че българските изследвания в етнологията до началото на милениума са били в контекста на този подход, то видимо европейският учен К. Хан го асоциира с приоритетното използване на теренното проучване на локално ниво: „Дисциплината не може да се самоопредели единствено позовавайки се на теренно-изследователския метод и да продължи безкрайните локални изследвания“, се посочва във финалната статия (Hann 2007b: 58). Не само че теренът не се абсолютизира/ше и фаворитизира/ше, но за всички нас е ясно, че за времето на т.нар. традиционна култура той съвсем не се преценяваше като изчерпателно достатъчен – привличаха се грамада от типове и видове извори, нарастващи качествено и количествено с развитието на обществото и науката. Не само че изследванията не оставаха „безкрайно на локално ниво“, но на българска почва се разви специфично етноложко мислене върху пространствените прояви на културата и то бе преподавано, адаптирано и реализирано в проучвателската методика на няколко генерации учени[29].

Един поглед върху състава на българските университетски и академични етнолози през последното десетилетие показва също така неточността на твърдението на К. Хан относно качеството на специалистите в бившите социалистически страни, подготовката, културата и езиците им, а и насоките на занимание. Нещо важно убягва от погледа на учения: отдавна и далеко преди появата на ‘рецептите’ за изследвания отвъд локалното и националното, и българските учени (със сигурност – и техните колеги от другите научни школи в тази ‘група’) гледаха на разработките си в широко наднационален историко-типологичен и историко-генетичен контекст; за редица школи те са

[28] Българската рецепция на тези внушения е отразена в публикации от водещите учени на споменатото звено (Лулева 2011: 7–17; Benovska-Sabkova, Krăsteva-Blagoeva 2014: 55–83).

[29] В подкрепа привеждаме хронологически първата теоретична книга по тези въпроси изпод перото на зрял, утвърден учен, както и един от последните по-мащабни текстове върху тях, дело на съвсем млад изследовател (Генчев 1984; Първанов 2022).

изброени от участници в дискусията (а български доказателствен материал се съдържа по-късно в изпипаната тезисно и стилистично статия на М. Бенов-ска, въпреки изказаното ѝ мнение в дебата – Benovska-Sabkova 2007: 11–31). Непознаването на конкретните факти от развитието на школите във визи-раните науки контрастира във виждането на съавторките на настоящия текст с дидактичността на безспорно големия експерт. Като такъв К. Хан несъмнено има право да съветва и основополага насоките на научен път на близки и не толкова близки етноложки школи. Съществените въпрос: *Какво да изследва съвременната етнология в Централна и Източна Европа?*, получава от него в дискусията ясен отговор, който е развит като теория, история и организа-ция: трябва да се анализират социалната промяна и преходните общества с приоритетно изследване на съвременната трансформация в бившите социа-листически страни. Това указание е детайлизирано: времето за изследване е социалистическият период; темата за изследване е областта на паметта с акцент върху травматичната памет и деформациите, нанесени от социализма; методът е автобиографичен с привличане на архиви и наративи; основното изследователско място е Евразия, в чиято „широкообхватна история… трябва да се оцени значението на социализма“ (Hann 2007a: 2–8). Другото са „тради-ция“, „селяни“, „локална култура“; те остават да се проучват от „национал-ните етнографи“, чийто брой сме посъветвани да минимизираме, макар че се пише и че те трябва да се назначават приоритетно пред „космополитните учени“ – тази мисъл не е съвсем ясна.

Всъщност защитата на ‘националната’ линия звучи в работите на почти всички представители на съответните източноевропейски школи, но с раз-лична сила. Най-убедителният аргумент в нейна полза обаче идва отвъд океа-на от К. Вердери и З. Ухерек, а и на местен европейски терен от М. Буховски: „‘националните етнографи’ от миналото не са прокомунисти, а по-скоро на-ционалисти, патриоти, традиционалисти“, привеждат се примери за репресии и потискане на учени от миналото заради тези качества (Uherek 2007: 44–46). Може да се посочат и български такива: да се вгледаме например в съдбите на Михаил Арнаудов и на Христо Вакарелски, а и на ред други учени – първият дългогодишно санкциониран за политическа дейност, вторият пенсионирал се далеко под научния ранг на възможностите и постиженията си и получил условия да работи според способностите си едва след напускане на института (Benovska-Sabkova 2007: 11–31); тази съдба би била съотносим доказател-ствен сюжет при редица статии за подобно развитие на учени в европейски държави със сходни процеси.

Заключителната статия на тази първа дискусия за пътя на ‘новата’ антро-пология и етнология като цяло е противоречива: нейната концепция е ясно из-казана, но анализът, довел до направените изводи, не е достатъчно фокусиран и не обхваща вариантите на изказаните в дискусията отделни мнения. Мате-риали обаче на други учени, появили се преди и паралелно с тази дискусия, внасят повече яснота в представените възгледи. Известно е, че още от 80-те

години на XX в. е налице задълбочен критичен преглед главно в немскоезичната етнология на това, което се счита там за „идеологическо съдържание на основните етноложки понятия ‘народна култура’ и ‘народен живот’“ – още тогава дисциплината каза „Сбогом на народния живот“ в ключовата публикация с това название *Abschied vom Volksleben*. За обозначаване на новите научни реалности се появи понятието *всекидневна култура*, което обаче наред с *всекидневие и всекидневен живот* също с годините показа липса на яснота и точност и почти в същата степен отвореност за идеологически влияния въпреки първоначалното впечатление за „идеологическа ненатовареност, за… феноменологичен и неомарксистки подход, както исторически, така и синхронен анализ“ (Лулева 2011: 10–11; Рот 2001: 5–18). Впоследствие започна да се внушава, че етнологията трябва да изучава *консумативната култура, битовата култура, масовата култура*[30]. За културната антропология започна да се твърди, че тя ще загуби своята причина и смисъл, ако не се обърне приоритетно към съвремието и не превърне в главно свое поле на интерес съвременните хора в местата на техния всекидневен живот. Само че в местата на всекидневния живот не резидира единствено всекидневната култура; процесите там се обозначават със сложни нови думи, заради които се заговори в научната литература за „нашествие на префиксите“ (*мулти-, интер- и транс-*) (Джордано 2005: 5–19). Проучвайки текстовете от ‘втората вълна’ на вербализиране на тези процеси, впечатлението е, че в редица отношения представеното вече мнение бе значително нюансирано. Като обосновка на това бихме посочили мнението на един от активните привърженици на променената етнологична парадигма за използването на „опростени сравнения между Източна и Западна Европа и определено оценъчни дихотомии като ‘европейска модерност’ срещу ‘народна култура’, ‘иновационен център’ срещу ‘периферно маргинализирано пространство’ и ‘примитивно стопанство’, ‘наличие’ срещу ‘липса на процес на цивилизация’… Въз основа на такъв вид аргументиране на югоизточноевропейските общества се отрича потенциалът за социална промяна и принципната възможност за модернизация и развитие на гражданско общество“ (Касабова 2010: 107–108).

Очевидно е, че в резултат на отправените насоки българските етнолози сме изправени пред една съществена смяна на научната парадигма, породена както от вътрешното развитие на науката, така и от възможностите за широко кооперирane: етнологията трябва да направи скока „от ориентирана към миналото дисциплина, посветена на традиционните селски народни култури,… към аналитична културна наука, която изследва съвременни (и минали) ком-

[30] В условията на често хаотично търсене на ново звучене в научните линии, при оборкано и контестирано административно-управленско и финансово състояние в някои университети се формираха и в момента съществуват самостоятелни курсове по тези теми (Benovska-Sabkova, Krăsteva-Blagoeva 2014: 55–83).

плексни общества и се стреми да допринесе за анализа и решението на социалните проблеми“ (Рот 2001: 6). Това изисква науката да се идентифицира с теоретичното и конкретно-емпиричното изследване на *всекидневния живот* и *всекидневната култура.* Проекцията на тази насока е зададена специално за българската етнология като: „преориентация от изследванията на собствената ‘традиция’ към анализ на постсоциалистическия всекидневен живот“ (Benovska 2007: 11).

Понятията на ‘всекидневността’ обаче не би трябвало да са обвързани с времеви лимити – всекидневната култура следва също да се изучава в историческата ѝ протяжност, включително преди и за домодерното време. Тогава това ще става с методиката на историческата етнология, налагаща разглеждането на културата в комплексността ѝ (не само и дори не задължително ‘селските народни култури’), както и в динамиката ѝ (‘минала’ култура, но ориентирана към бъдещата ѝ хипостаза и осигуряваща канавата за нея преди всичко в наративите на паметта, както виждат връзката култура–памет например П. Бърк и Ян Асман (Burke 1978; 2004; Asman 2011). Ако обаче следваме модела на К. Хан, миналите култури ще останат да съществуват в заниманията ни спорадично и конкретноцеленасочено по отделни изследователски задачи. Изглежда, точно техните изследователи, към които причисляваме и себе си – интерпретирани като обърнати назад и ретроградни, са визирани в метафората за оная съпруга, която не може да ликвидира нещастливия си брак (това е вероятно ‘бракът’ с модерните изследователи на социалната промяна?!), защото няма пари и се налага да бъде търпяна по принуда (Benovska 2007: 14). Всъщност някои от материалите на учените от Централна и Източна Европа видимо разчитат ориентацията към „съвременната социална трансформация“ като подбудена съществено и от финансови причини…

В интерпретацията на тези от основния доклад в дискусията се улавя едно съществено разминаване, което обаче не намираме отразено в заключителния текст: сред дебатиращите са налице различно мнение и оценка на миналото, ролята и перспективите на етноложката наука в страните на Централна и Източна Европа (бившите социалистически науки), дадени от основния дискутант и някои (макар и далеко не всички) представители на съответните национални школи. Тези разминавания са по линията на: доминиращата идеологическа контекстуализация на науката; съвременните научни приоритети; профила на етнолозите професионалисти; национална или наднационална (евразийска) ориентация на етнологията; емпирична или теоретична наука; самостоятелно развитие или синтез между ‘източната’ и ‘западната’ етнология. В частност съществено се отграничаваме и от препоръките за пътя на българската етнология в материала на единствения български участник, иначе преценяван от нас като проникновен и прецизен учен: чрез оттласкване от „само-екзотизацията и естетизацията“ на собствената култура, да пристъпим към „социално-отговорни изследвания“

в очертания по-горе контекст (Benovska 2007: 14)[31]. В аргументите за това отграничаване бихме прибавили усещането, че към характеризиране на етнологиите в страните от бившия социализъм, както и към отправените им препоръки от водещите дебата е подходено по-скоро чрез спецификите на обособяването на 'Център', 'Периферия' и 'Полупериферия' от посочената в предходната част гледна точка[32].

Няколко години по-късно (и след контакти с учени от въпросните страни, след разговори и обща работа) се констатира промяна: през 2013 г. в *Предговора* на зрялата методологично-теоретична книга *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945–1991*, под редакцията на А. Бошкович и К. Хан отново се анализират проблемите и възможните посоки пред антропологичната наука в страните от Югоизточна Европа чрез представянето и коментара на – по сполучливия израз на Бошкович, няколко *case-histories*. Дискутират се въпроси за бъдещето на антропологията, етнологията и

---

[31] В българското академично етноложко звено ИЕФЕМ (в частта, наследена от ЕИМ) идеите на 'промяната' намериха творчески прочит, като станаха научно и организационно кредо на доскорошната *Секция по изследване на съвременността*. Въпреки че се новоназова *Секция по етнология на социализма и постсоциализма*, тя практически работи в една времева и проблемна широкообхватност, т.е. отвъд рамките на зададеното време. И понеже тази неограничена мащабност на изследваните феномени и явления с оглед на време, място и тема е присъща на всички административноструктурни звена на академичната българска етнология, много съществено е към обособяването на тези звена да има единен подход. Това все още предстои като научна задача (а не е и никак лесно за постигане), въпреки че формално постоянната структура на ИЕФЕМ е приета и утвърдена. В едно съвременно разбиране този единен подход предполага секциите на институцията да се обособяват или по тематичен, или по географски, или по хронологически, а най-добре – по проблемно-инструментален или методически принцип. Обособяването на другата основна секция – *Историческа етнология*, е именно върху последния. Така, както е видяна и у нас, историческата етнология реализира своята познавателна претенция чрез систематичното изследване (методът на историчността, съчетан с този на холистичното и сравнително проучване) на социалните отношения (поле на историята) и културните различия (поле на етнологията) в техните поведенчески прояви – но за това ще стане дума по-надолу.

[32] В качеството на една 'сериозна' закачка тук ни се иска да цитираме мнение от критичен очерк върху смяната на парадигмите в друга хуманитарна дисциплина – литературознанието: „…познатите от историята на културата механизми на концептуална смяна [показват, че – б.а.] в борбата между, условно казано, 'традиционалисти' и 'новатори'… именно вторите създават конфликта. Те се нуждаят от дестабилизираща концептуалното поле полемика, чрез която да отворят пътя за въвеждане на собствените си концепции. Те търсят революционно, взривово стабилизиране на позицията си чрез фиксирането на генезиса ѝ" (Манчев 2003).

фолклористиката в тях, както и за възможния диапазон от взаимоотношения между изследователите от водещи научни университетски и академични центрове в Западна Европа и САЩ, техните млади възпитаници и следовници и колегите им от съответните страни от 'Периферията'. Споменатият уважаван британски учен развива изказвана и другаде своя мисъл за невъзможността от уеднаквяване на „силовите отношения" между учените от Запада и техните колеги от споменатия регион; но вече пледира, въпреки този факт, да се търси взаимно разбиране въз основата на респект към различните методологични и теоретични позиции с цел изграждане на модерна и успешна социално ангажирана наука. Именно поради дългата траектория на интереса на К. Хан към спецификите на дисциплината, към факторите от широкия спектър на държавния и обществения климат, предпоставили пътя на науката в страните от Югоизточна Европа, в тази неговата въвеждаща (и обобщаваща) част се долавят нови нюанси при оценката на разглежданите феномени: в текста се говори за „едновременно и обособени, и споделени участъци в обширната градина на антропологията", всички от които трябва да се преценяват без пренебрегване; подчертава се стойността на „локално създадените научни традиции" и разграничението между „центровете на средоточие на антропологичното знание… от периферни или гранични такива" прозвучава като съдържателно само за нуждите на конкретен научен контекст, а не абсолютно. В смисъл на реверанс към изследването на домодерните структури и култури (или поне намек за такъв) могат да се приемат и финалните редове на К. Хан в тази въвеждаща част – „…усилието да се комуникират научните резултати може би си струва…" (Boskovic, Hann 2013: 26, ref. 6). *Може би?...*

В обобщение на представения кратък преглед на този дебат бихме изтъкнали, че той не е критика на постмодернистките и конструктивистките тълкувания на културно-идеологическите феномени. И се надяваме нито да звучи, нито да се интерпретира като такава. Далеко сме от идеята и за битка между „национално мислещите консерватори", както са тълкувани примордиалистите, и „космополитно ориентираните либерали", т.е. конструктивистите (Рыбаков 2003: 5); идеята ни е, че тяхната едностранчивост трябва да се надмогне и да се потърси взаимното им допълване в концептуалната наука, включително в интерпретативната антропология. Това именно би бил **неоценимият принос на глобализационното време и в антропологията, в частност в темата за родството и неговите институции**. Преценявайки ефекта на тази първа същностна дискусия с насоки към промяната на българската етнология в съвременните условия (но също с поглед и към втората такава, обект на следващата част от този параграф), бихме заключили: Състоянието на теоретично и понятийно разделение е свързано не само с това, че постмодерните теоретични школи в страните на бившата социалистическа наука сравнително скоро започнаха да усвояват навлязлата нова проблематика и нейната философия и реторика, но и с настоящото нейно положение на

‘граничност’. Именно то докосна както националните школи в антропологията, така и авторите и затрудни тяхната еволюционна и възходяща приемственост. Защото парадигмалното изместване, смяната на вектора на отношенията в различните национални науки и направления по принцип са неизбежно явление, когато една национална наука се развива в условията на идеологизирана или политизирана ‘граничност, лиминалност’.

Промененият днешен поглед към науката (и историята) ‘атакува’ както областта на самоиндентифициране на отделната научна фигура, така и на националната наука като цяло. Формулират се клишета в оценките на дотук постигнатото и предстоящите нови открития, които постепенно получават формата на норми и се утвърждават като единствено стойностни – тогава атакуваната научна колегия, получавайки настойчиви указания и съвети, започва да премоделира схващанията си и да се доближава до новите парадигми, съответно да се дистанцира от своите традиционни. Случват се два основни процеса: Учените в „регионите“ формират ново виждане за себе си и за своето място не просто като личности в света, а като професионалисти в него; започва проявата на разночетения в разбиранията и боравенето с научните термини, тъй като последните преживяват твърде категорично смислово изместване. Изглежда, че хармонизирането на националното самосъзнание например на българския етнолог (подобно на всички други „регионални“ учени) с общочовешките научни стойности е осъществимо единствено чрез ясен емпиричен разказ и добре обяснен концепт, изграден чрез лоялност към качествените постижения от миналото и коректно преценените стойности на настоящите научни привързаности. Съавторките на тези редове ще се опитат да постигнат именно това единение и баланс.

Етничният синдром и националната култура в съвременния теоретичен дебат; корективът от гледна точка на българската научна традиция. В заявеното проучване на българското родство въпросът се поставя заради директната му връзка с поантата в днешното научно дирене в сюжета: „макросравнителни семейни модели, обхващащи големи исторически периоди и пространства“. А в тази задача изследването на един самостоятелен народ с културната му специфика изглежда като минимизиране на темата и поредно подчертаване на етничното за сметка на открояващия се вече в научните императиви контекст на глобалното.

В действителност обаче, като се доближаваме към края на първата четвърт от милениума и в качеството ни на изследователи на социалните процеси, трябва да си дадем сметка, че предсказаното и очаквано развитие към етнично и културно преструктуриране на света, което да доведе до универсализация в резултат на глобализацията срещу фрагментаризацията (Bauman 1996; Rosencrane 2001; Cohen 2004), не се състоя; съответно миноритарните култури не се оказаха асимилирани и претопени в културите на водещите индустриални държави. По-скоро се случи нещо различно: в доста зони на стари или новостимулирани етнокултурни контакти демократичните процеси на

съвремието доведоха до глобализационно мотивирани динамики и социални реконфигурации като: твърде неочакваното процъфтяване на етнични движения, активиране на доброволна или форсирана миграция и други форми на мобилност, промени в отношенията към етничните ценности. В резултат на свободното движение на хората много райони – и в историята си, но особено днес, се очертават като центрове на експлозивна етнична смесица от конфликтни социални, икономически и политически, както и културни гледни точки и съответстващите им интереси. Немалка част от тях стават средоточия на богато многообразие от конфликти и сътресения, както от проблеми с границите, историята и паметта, директно отнасящи се до традиционните и новите етничности и културите им. Проследявайки тенденциите в тези процеси, причината за тях може да се открие до голяма степен (и особено в развиващите се страни) във факта, че етничните култури изразяват дълго съществували тактики на оцеляване и съхраняване на групите и живота им, обобщават опит и адаптират полезни въздействия, които днес – дори повече от вчера, групата избира да продължи да цени и да предаде на своите следващи поколения. Етнично разнородното население, запазвайки своите контакти и различните си социални и културни белези в глобалността, продължава да създава идеи, теории, програми и съответни тактики и стратегии в съвременната социална практика, които – независимо дали са официално подкрепени или официално отхвърлени, имат потенциал да захранват етнични конфликти: ако не им се обърне внимание или се третират некомпетентно, днешните форми на етнична солидарност, конфронтираност и движенията вътре в мултиетничните държави, комбиниращи стари етнични сентименти с настоящи интереси, могат да родят национални и териториални проблеми в глобалния свят и да усложнят прехода на съответните държави към политическия, икономическия и идеологическия плурализъм.

Мобилността, миграцията и бежанците са емблеми на днешната картина на демографска промяна в Европа и нейни ключови инструменти. Като следствие от тяхното действие много общности развиват множествени привързаности и усложнени групови идентичности (Castles, Miller 1993; Vertovec, Cohen 1999), като в същото време запазват своите силни етнични лоялности. В немалко случаи процесите на акултурация от миналото са значително заменени от засилената етнична идентификация и самоидентификация. Това неизбежно се отразява върху съвременните характеристики на населението в Европа с цифрата на придвижилите се неевропейски мигранти от близо 2 милиона души; чужди граждани, живеещи в страните на ЕС – до 7,5% още през 2017 г., или близо 22 милиона души (Eurostat 2017). Според демографските прогнози, направени преди повече от десетилетие (Lanzieri 2011), към 2060 г. хората от различни националности с поне един родител, роден извън Европа, се очаква да бъдат около 33% от населението на ЕС. Изводът по отношение на етничната картина е недвусмислен: **националните държави и общества на приемащите страни ще стават все по-многообразни в етнокултурен**

смисъл. Това прави нецелесъобразно или поне изтегля напред за неопределено време реализирането на призива за „деконструкция на етничното като матрица за конструиране на идентичност“ (Лулева 2011: 12). От своя страна етничната идентичност, която и по-нататък ще бъде важен аспект от груповото съзнание, ще продължи да проявява своята променлива природа, адаптирайки се към новите условия. Ето защо дискурсът на етничната култура в нейното развитие като медиатор за „пренареждане на националното пространство в резултат на ‘глобализиращите’ сили…“ (Berking 2003) се явява логичен аналитичен инструмент за дискутиране на взаимоотношенията между съвременните процеси на етнизация и глобализация.

Дебатът за етничното и националното в културата като изследователски фокус на антропологията/етнологията залегна във втората спомената теоретична дискусия – сред руската гилдия, някои основни тези в която касаят и настоящето, и бъдещето на българското етноложко проучване. Тя също е широкомащабна, но технологията е по-целенасочена от горепредставената – авторитетни представители на различни европейски научни школи отговарят на едни и същи редакционни въпроси. Където в предходния стил на мислене присъства буквално или алегорично ‘социална промяна’, тук като главна цел на науката се очертава „съдействието за съхраняване на приемствеността на човешкия опит и знания“ и това твърдение е детайлно аргументирано с мотиви, които са ни добре познати (Тишков 2005: 6). Тежестта на масива от сведения за културите в миналото – както национални, така и световни, не е тема на дебатиране, тя е априорно призната и се преценява единствено от гледна точка на механизма за запазване на стойностната научна методика. Като генерална насока на етнологията се препоръчва изследване на взаимодействието на две съвременни тенденции: културната унификация на базата на изграждане на масова култура и възпроизводството и видоизменението на културното многообразие (Чешко 2005: 10). И за българската етнология тази насока може да се прочете като изследване на взаимоотношенията на отделния индивид и традиционната за него етнокултурна среда, в които взаимоотношения индивидът търси различни референтни социални групи. Този съвременен център идва да замести класическите изследвания на междукултурните срещи (контакти и колизии) на групово равнище в историята и днес.

Тук, изглежда, е мястото да се посочи, че във важни концептуални линии и моменти становищата на двете дискутиращи школи се доближават: едната от тях е схващането за *историзъм* на изследванията и неговото отношение към вменения на източната теория *примордиализъм*[33]. В това отношение в литературата съществуват съпоставяния между теорията на етноса на

[33] Подобен коментар има място в едно изследване на родството, понеже то е неизменна и важна част от етничната идентичност, която пък се изследва различно според разбирането на двете посочени понятия.

Ю. Бромлей и следовниците му и тази за границите на Ф. Барт, в които „общо е стъпването върху историчността и континуитета при съществуването на етническите групи“ (Лучев 2008: 594–595). И двете развиват линията на историческата приемственост и на промяната на характеристиките на групите във времето. За родството това е важно, защото то е интеракционен процес, който е реализиран в проявите на идентичността чрез общественото комуникиране, а те самите се основават върху избрани характеристики от културния континуум, предоставящ необходимия за тях ресурс. Малкото работили по тази тема колеги сочат, че разликата е в смисъла на историзма – ‘рефлексивен’ и ‘ситуационен’ у Барт и ‘еволюционен’ у руските учени (Лучев 2008). Еволюционността като белег е създаване и съхраняване на тези характеристики и мотивирани привързаности чрез процеса на социална и културна конструкция, което от своя страна е повлияно от икономиката, отношенията в политиката, както от културната обмяна. По отношение на идентичността и ‘родствената’ съставка в нея именно тази еволюционност характеризира флуидността и динамичната ѝ природа, подложена и преживяваща промени в социалните и историческите условия. Информираното четене на теорията на етноса от късния ѝ период, както и на текстовете на формално обявените за видни представители на ‘примордиалната перспектива’ учени (Geertz; Smith, Eisenstadt) не оставя съмнение, че идентичността според тях не е фиксирана и застопорена, а се движи в развитие, като активира според нуждите на общността различни емоционални и психологически привързаности от споделената история, култура, наследство[34]. Съавторките приемат и прилагат именно този прочит на теорията.

Взети в тяхната съвкупност, в мненията както на руските, така и на западноевропейските участници в тази дискусия прозвучава апел за съхраняване на националните традиции на науката в отделните страни, против унифицирането на научното дирене. (Вероятно единствено езиковата бариера е била причина по-късният дебат – чешко-немският, да не вземе отношение по

[34] Ето защо, когато се представя историческата траектория на тези привързаности в научни разработки, те трябва да се етикират като „примордиални“ много внимателно и условно, особено когато представят един исторически ход на промяната им под въздействие на социални и други фактори. Така идентичността се показва в движение, мотивирано от социални и исторически сили, а самата идентичност се представя като комплексен и мултиструктурен феномен, повлиян от амалгама от социални, исторически и психологически фактори. Съответно подобни изследвания не са демонстрация на ‘фиксирани’ и ‘примордиални’ негови черти. Макар и редки, в етнологични разработки и от български учени присъства мнението, че руската теория на етноса не е примордиална, защото като разработена в контекста на марксизма тя разглежда етничната, вкл. родовата идентичност, като продукт на историческите и материалните условия много повече, отколкото като набор от дълговечни вродени черти (Tzaneva 2015).

тези диаметрално различни становища.) Подчертава се обаче, че етнологията може да търпи промяна на предметите си по икономически причини (Фермойлен 2005: 86–91). Основният патос на дискусията е за запазване на самобитния облик на националните етноложки школи: за френската се споменава например процес на възраждане на Леви-Стросовата когнитивна антропология (Абелес 2005: 74); за САЩ се отбелязва скъсването с позитивистичните изследвания в социокултурната антропология като сериозна причина за преосмисляне на връзките ѝ с хуманитарните за сметка на социоикономическите науки (Маркус 2005: 54). В материала за немскоезичната етнология се набелязва интересен процес – откроява се като факт онова, което К. Хан е посъветван две години по-късно да направи, преди да отправя указания за обединение на колегиите в Източна Европа – да слее немските *Volkskunde* и *Völkerkunde*. Отбелязва се, че това се реализира от началото на столетието в немските, австрийските и швейцарските катедри, с което се ревизира остарялата дихотомия на Хердер „наша култура“ срещу „чужда култура“ (Гингрих 2005: 37). Материалът за съвременната британска антропология трябва да покаже, че и тя е на кръстопътя на преосмислянето с оглед финансиране на изследванията – мнението на автора е, че отклоняването от класическите ѝ сюжети, свързани с родството, ритуала и функциите на културата, я превръща в маргинална наука, но това е нужно за оцеляването ѝ (Харвей 2005: 27–32). Стойността на класическите теми обаче не се оспорва от никого от участниците, по-скоро стремежът е да се открие рецепта за приспособяването на науката към нуждите на съвремието с цел да се намерят средства за продължаване на класическите проучвания. Връзката с традицията на науката във всяка страна и със завещаното от предходниците е морален и професионален императив. Този точно императив е последната и решаваща инстанция, към която днешният български етнолог трябва, съавторките считат, да погледне, за да провери и утвърди принципите на своя професионален избор – едно обръщане към **Завещанието**.

Сложното днешно време се характеризира с мощен потенциал на интелектуален и научен заряд, извикан на живот от преходното състояние на обществото и държавата и като негово противопоставяне. Духовната среда на съвременната и трудно прохождаща демократична България тежи от неосъществени пориви, недоведени докрай битки, непосочени и несразени врагове, непостигнати политически, културни и научни мечтания. Проектирани върху щедро отворилите се за присъединените към света български учени хоризонти на гражданските и научните ценности на съвремието, много от моделите на утвърдените етноложки парадигми, в които мислим за процесите и феномените, се нуждаят от интелектуален подтик към преосмисляне и преподредба в скàлата на научните стойности. В подобни времена като днешните се създават перспективни визии и се формулират нови идеи. Същото беше и когато Иван Шишманов написа първата следосвобожденска етноложка програма. Тя бе родена от колизията на два силни креативни порива – този на

ренесансово-просвещенските идеи от предходното домодерно време и новия, импулса на държавнотворната организационна и мобилизираща енергия на ‘отворилата се’ към свобода, широта и високи стандарти родна интелигенция.

Уважаваният ни колега от Хале К. Хан вкарва първоначално през тази врата като основна изследователска задача за етнологията *Областта на паметта* като главен фокус на интердисциплинарните научни изследвания за всички постсоциалистически страни. Тази област без съмнение би трябвало да включи и миналите културни феномени и процеси, но в разгледаните текстове се изважда приоритетното изследване на *репресираната памет*, изопачена и изкривена и на колективно, и на персонално равнище в ерата на социализма – нейното проучване е постулирано като главна научна цел. Именно в тази логика К. Хан видя днешната антропология като „*своеобразен хибрид*, непрекъснато колебаещ се между моменталните снимки на теренната етнография и световната история, понякога присъстваща в повърхностни дебати за еволюцията на видовете и в същото време изследваща твърде специфични детайли на обичая с ентусиазма на *аматьорите народописци* [курсивът е на съавторките – б.а.]“ (Hann 2007a: 8).

Обръщайки се назад към Шишманов, към един от тези ентусиазирани „аматьори народописци“, вероятно в представата на уважавания горепосочен колега лично ние констатираме по-приемлив контекст: по-широко социално схващане на културата като съвкупност от правила на поведение и произвеждане на смисъл, кодове за общуване и разграничаване на своето от чуждото и в този смисъл разглеждането на *културата* като обратна на *природата* или на онази сфера, в която няма правила и кодове. Теренната работа осигурява за етнолога и фолклориста привилегирования достъп до социалните значения и символи, тя дава възможност на учения да фиксира съвсем точно относителната сила на различните норми и ценности, които, както днес бихме казали, са решаващи за конструиране на стратегиите на почти всички групи в рамките на етничната култура, а нейното комплексно изучаване е, извън съмнение, смисълът на етноложките и фолклористични разработки във визията на Ив. Шишманов.

В отговор на чуждия ‘Рецептурник’ в етнологията ни се струва наложително, поне в един конспективен формат, да съизмерим посланията на Ив. Шишманов и големите му следовници със стандарта на нашите постижения и пропуски. Тяхното четене трябва да покаже кои възгледи от теорията и методологията на науката днес са разколебани и подложени на преоценка; в кои базисни сюжети има сблъсък (неразбиране и неприемане заради неразбирането) между идеи на източната и западната научна парадигма (тук и авторките не намират за удачен термина Franglus, предложен от К. Вердери – Verdery 2007: 48–51) – едната, в която раснахме и се учихме, и другата, която сме изкушени да опознаем и адоптираме; и в кои нарушената еволюция в съвременното развитие на науката извика на живот взаимноизключващи се парадокси.

Явно основен е въпросът за идентификацията на конкретния предмет на етноложкото изследване и на изследователите на традиционната култура (в който е непоклатимо наместена и темата за родството и неговите институции), твърде различно видян от немската срещу руската научна етноложка дидактика. Културата е основната категория, чрез която Ив. Шишманов определя съществуването на етнологията. Етнологията е „систематично изследване на знанието“ за народа, пише той, на „културната история“ на народа. Наред с психологията Ив. Шишманов очертава етнологията като формираща по-обща, теоретична рамка на фолклорните проучвания и изброява включените в нея в *Предмети на етнологията и психологията на народите*…[35] Шишманов търси мястото на етнологията в една система от дисциплини, които имат за задача да реконструират културната картина от миналото, да трасират развитието ѝ за настоящето и да изследват в целия времеви отрязък на съществуването ѝ историята на културата, особено на националната култура. Статията представя ясна и сравнително подробна концепция по този въпрос, в която откроваме следните моменти: първо, явленията на културата имат универсален, а не уникален характер[36]; уникално е своеобразното и оригинално комбиниране в културата на универсалните елементи и това създава спецификата на всяка конкретна национална култура. Затова етноложкото знание трябва да се внушава сравнително, върху широк фон на съпоставка и аналогия. Ние, съвременното поколение етнолози, имахме след Ив. Шишманов примера на М. Арнаудов, последван от Ст. Генчев и Т. Ив. Живков в това отношение и затова днес разглеждаме явленията в тяхната широка и представителна типология, като плод на човешката творческа сила, родила при сходни обстоятелства сходни феномени на адаптация към природната среда. Второ, етноложката картина показва формирането на границите – това утвърждава Ив. Шишманов в края на XIX в.[37] Тази мисъл може да се интерпретира като идея, че на

---

[35] Сред тях: „1. Народни вярвания: представи за душата, за умрелите, за свръхестествени същества, предпазителни средства против зли влияния. 2. Поверия (предания) като епическа отлика от народните вярвания. 3. Традиции (свързани с народните вярвания): в семейния живот, в обществения живот, в отношение към материалните условия на живота. 4. Езикови паметници: лексикални, сентенционни – пословици и фрази, за материалната култура, за духовната култура“ (Шишманов 1889: 19, бел. 1).

[36] По думите на Ив. Шишманов: „Във всеки случай досегашните изследвания са достатъчни, за да ни убедят, че трябва да престанем да гледаме на всички умотворения, на известен отделен народ, като на негови съвсем оригинални произведения. Тук са ставали от памтивека заимствувания. Част от тях критиката може да открие, друга част остава бъдещите поколения да покажат“ (Шишманов 1889: 12).

[37] „Фолклорните изследвания имат и важно *политическо* значение за нас. Те са почти едничките средства за определяне на етнографските граници на балканските народи“ (Шишманов 1889: 27).

Балканите Шишманов вижда припокриване на реалните и символните граници – аналогията със станали знаменити по-късни трудове и теории за динамичността на границите като маркери на етничното различие (в частност и в двете цитирани дискусии тези трудове се подчертават като емблематични) е дословна. Това е една по-различна формулировка на *политическата актуалност* на етноложките разработки от посочената немска директива да се изследва съвременната социална промяна – изборът е оставен на етнолозите професионалисти!

През годините бавно се утвърждаваше, а сега вече е устойчиво наложен моделът на задължително поставяне на разработките в сравнителен историко-типологичен контекст; неговото разместване и флуидността му променят и динамизират и етнокултурните граници, а оттам с времето повлияват и върху етничните процеси. Според втората част от цитираното мнение на Ив. Шишманов народната култура и специално произведенията на традиционното устно творчество на народа определят етнографските граници на Балканите – това твърдение е указание за доказателствената сила на културните явления, а от друга страна, според Ив. Шишманов е израз на високата политическа стойност на събирането и изучаването на културните явления.

Близо век по-късно идеята за границата в българското теоретично творчество, тръгнала от Ив. Шишманов, бе оплодотворена от други двама големи познавачи, адмиратори и негови следовници – учените и педагози проф. Ст. Генчев и проф. Т. Ив. Живков. Творческата идея на първия бе тръгването към етничната йерархия през състоянието и динамиката на народната култура, през нейната флуидност и изменчивост на границите на явленията, групите и общностите, следвано от формирането върху български материал на идеята за хоризонталните равнища на културата – връзката между локалното, регионалното и общоетничното като три пространствени нейни нива (Генчев 1984). Вторият концептуализира този формационен ход чрез връзката му с общия произход, с културната обособеност и проявата му като сравнимост, при споделянето на общ социален статут (т.нар. от него „взаимодействие с другите, отваряне към другите, интеграция с другите“) (Живков 1977; 1994). Тези съчинения, които защитават правото и на българската наука да прави теория, развиват предпазливо изказаната мисъл на Шишманов, че в националното се преплитат три концепции – за етничността, за културата и за държавността. Една идея, която се поддържа и в изследванията на съвременната генерация академични, университетски и музейни етнолози. Те все повече не само по-настойчиво, но и по-задълбочено се насочват към разглеждане на взаимодействието между трите реалии на нашия живот: природно-географската среда; държавно-политическите образувания и етничната мозайка, които сумарно формират пространството на нашето съществуване и така дават съдържание на основни теми в етнологията – *граници в културата* и *култура на границите* (Тишков 2009), посочени като приоритетни етноложки полета

и в двете споменати чужди дискусии[38]. Симбиозата между различни погледи върху културата, т.нар. по-късно *интердисциплинарност в анализиране на явленията*, се декларира неизменно и от всекиго, а през последните години започна да звучи и ясно разчленяване на интерпретативния маниер между гледната точка на носителите и тази на анализаторите на културата. Това е новото в развитието на Шишмановата логика, което внася нашето поколение етнолози. А неговото напътствие е да разчетем единицата теренен материал чрез езика на носителя на културата, след което да го поставим в разбирането на цялата идеологическа система, която характеризира културата на миналите формации и изразите на нейното функциониране, т.е. да го транслираме на езика на науката (Шишманов 1889: 52). В логиката на горните редове търсим и насока за събирателската работа като основен етнографски метод. Теренистът за Ив. Шишманов е „естествоизпитател, който трябва да работи като такъв“ (Шишманов 1889: 14–16), работата на терена е във висша степен научно изследване.

В брилянтната малка работа на Т. Ив. Живков *Препрочитайки Шишманов* се съдържа сериозен научен анализ именно на тази част от програмата и в нея със знание и верен професионален усет е уловено важно внушение, което Ив. Шишманов прави: събирателската работа е изучаване на съвременния на изследователя етнокултурен процес (Живков 1981: 79–82). Целта, която и днес преследваме с терена, спокойно можем да изразим с думите на Ив. Шишманов: етнографите събираме материал, за да „вникнем в душата на народа, да се запознаем с представленията на идеите, които го движат, с понятията, които той си е образувал или наследил или заел, и с начина, по който тия са се преобразили в неговия свят: кои са се променили, каква своеобразна форма са взели за разлика от понятията на други народи“ (Шишманов 1889: 19). В годините след Ив. Шишманов се въведоха принципи и методика на теренната събирателска работа, излязоха курсове по нея, адаптира се методика от световните школи, въведе се и се утвърди бакалавърско и магистърско обучение по специфика на теренната работа. Така че, ако Ив. Шишманов ни даде философската идея за теренно-събирателската работа, след него тя беше раздробена на градивните ѝ смисли по отношение на обем от области, за които се събира; набор от методи, чрез които се събира; научен инструментариум

[38] Навлизането на тези теми в антропологията обогати прочита на етничния феномен особено по отношение на етничното самосъзнание чрез още една сходна линия в теорията на етноса и тази на конструктивистите: „Ако в тезите на Ю. Бромлей... заменим глагола ‘приписва’ с глагола ‘конструира’ (които могат да имат синонимична употреба), вероятно можем не само да кажем, че от теорията на етноса произтича една конструктивистка нагласа при разглеждането на феномена, но и да дефинираме нейната ‘ситуационност’ и ‘инструменталност’“ (Лучев 2008: 595).

за постигане на по-висока адекватност на събирането; технология на баланса между *емическото* и *етическото* възприемане и тълкуване на събрания материал и вероятно някои други. Той настояваше за единен подход към терена, изчистен от субективни избори. А това практически насочва към съответното качество на обучението на тереписта, защото само така се унифицира знанието и се прилага един уеднаквен и задължителен подход към терена. Този подход засяга равнището на пълнота на събрания материал, начина на систематизирането му, особеностите на програмите и въпросниците, по които се работи, условията на обработка, съхранение и ползване и т.н. Като методически напътствия тези указания се отнасят обаче до комплексни и многоелементни полета на етноложкия терен като родството, вплело изисквания към теренно-събирателската работа от страна на почти всички хуманитарни и социални дисциплини.

Ив. Шишманов пише за обхващане с теренни проучвания специално на няколко български географски области, преценени като ‘бели полета’ от него: Средногорието, Шоплука, Македония, Смолянско, и настоява за два типа техни изследвания – натрупване на селищни проучвания, а те да доведат до пълно регионално изследване на всяка от тези области. Като се обръщаме към т.нар. *Регионални сборници* днес – например тези за Софийския край, Родопите, Странджа, а и всички останали, тяхната структура като че ли е правена изцяло по програмната статия на Ив. Шишманов: с възможностите на няколко съотносими линии на хуманитарното знание и съответно научни дисциплини да се нарисува комплексната етнокултурна картина на региона с нейната историческа основополагаща рамка от демография, стопанско развитие, религия, език и диалекти, движения на населението, политически формати на живота и пр. Това е par excellence регионално етноложко изследване, простряно във времето от генезиса на явленията до крайния възможен момент на тяхното битуване и проучване.

Понеже в немскобазираната англоезична школа днес широко се дискутира и образът на етнолога, неговите образователни и персонални качества, да се обърнем към класика Шишманов за визията му за изследователя на културната старина в българските условия. От изискванията, които поставя към теренното изследване и интерпретацията му, излиза, че той вижда един високо и широко образован хуманитарист, модерен, одарѐн със способността за лек контакт с хората и верен усет към факта, който отразява. Той трябва да владее езици и диалекти, да познава историята и обективния контекст на развитие на населението, да пише разбираемо и да има приятен характер. Всички тези указания очертават виждането му за пътя на българската етноложка наука днес като част от тази на **Европейския югоизток**, в който насочването към балкански и славянски контексти ще ‘изтегли’ изследванията по българска култура към арабско-азиатски, но задължително и към централноевропейски рамки. Препоръчаният ни за основен **евразийски контекст** е плодотворен,

но според нас е вторичен и допълващ[39]. Но е несъмнено едно: изследователските полета трябва да бъдат широко отворени за сравнения и макрорамката е моделът за следване; нейното дефиниране като география е важно, но преди всичко е важно определянето на единните критерии, по които да се извършва сравнителното изследване (Касабова 2010).

Като цяло критичното разсъждение върху класическото понятие за култура и коя точно култура изследват етнолозите е интегрална част от т.нар. *обща криза на репрезентациите*, предизвикана особено от постмодернизма и глобализма и засегнала повечето социални науки в някаква степен и в частност етнологията. Тя и днес обаче си остава холистична и сравнителна наука за етничното развитие и самобитност, за етничната култура и на първо място – за собствено националната. Личното убеждение на съавторките е, че изследването на културите на миналото (все едно дали ще ги 'залепим' за обществено-икономически, пространствено-времеви, държавно-политически, локални, национални или глобални, историко-хронологични или статични, изчезнали или перспективни динамични, реалноисторически или абстрактно-класификационни и символни и пр. формации и структури) е равнопоставено като научен приоритет на съвременните социални процеси и явления. 'Социалната промяна' в историята с нейните обстоятелства, мотиви и уроци е съответно също така равнопоставена като научен проблем със случващото се в съвремието ни. Това може да бъде променено единствено с аргумента за финансиране по целесъобразност, който обаче не е научен аргумент. Изменения в тълкуването без съмнение настъпват: сериозна преоценка очаква дълготрайно окачествявания като 'традиционен' период на XIX – началото на XX в. в българското развитие, който трябва да се преосмисли като посттрадиционен, домодерен, прединдустриален; такова е и обществото, създаващо съответната култура, която пък следва да понесе ново интерпретиране като култура на преходно време и транформиращи се прояви. Приложен към него, историко-етноложкият метод издирва генезиса в дълбочина и типологията в широта на тези прояви, с което проследява както вътрешните им характеристики, така и динамиката им – това прави метода приложим в изучаването на най-широк културен спектър. С пълна валидност това се отнася и за най-старата и значима тема в антропологията – тази за родството.

За необходимите баланси в изследване на родството. Изследователите на родството и институциите му в прединдустриалното българско време

[39] Авторките са на мнение, че значимостта на този контекст е предимно във възможността за включване чрез него на англоезични автори от много интересните и напреднали науки в Азия, както и от Близкия изток, като напр. Е. Саид, А. Гупта, А. Туцинг и мн.др. Това също е начин да се надскочи западно- и източноевропейският центристки характер на антропологията и да се осъществи нейното глобализиране.

си поставят за цел постигането на нюансирано разбиране за комплексните и динамични взаимоотношения между индивидите, общностите от различен порядък и техния културен контекст. Пристъпването към тази цел е с преплетената тройна интердисциплинарна експертиза на споменатите в началото подходи, които непрекъснато се оглеждат критично и се обогатяват. Един от пътищата за това е чрез привличане на резултатите и идеите от провеждани дискусии и научни спорове по темата.

Някъде от 60-те години на миналия век регионалните и в частност българските формати на семейство и семейни структури влязоха за пореден път в центъра на научното внимание, което отново бе инициирано от европейските научни средища. Разгърналият се активен диалог е представен в частта за брачното родство (Трета глава), но тук следва да се открояят основните му контексти, обогатили гледната точка върху феномените на родството. Две основополагащи изходни схващания насочват мненията и интерпретациите: Първо, че „цялостното обществено развитие на Балканите… [се обяснява от – б.а.] вида и характера на семейните структури“ (по Касабова 2010: 94). Второ, че изследванията на комплексното семейство следва да надскочат философията на „концептуалния есенциализъм“ (по Todorova 2006: 133) и да се разглеждат в рамката на макросравненията в семейните модели, които са замислени да обхванат вековни исторически етапи и да се потърсят в широки историко-географски локации. В оформените интерпретативни линии се ‘атакува’ представата за единна и специфична югоизточноевропейска/балканска семейна система, представена от голямото (комплексно или разширено) семейство не само за ранното модерно време, но и за Средновековието. С това ‘жизненият път’ на тази форма на Балканите и в България е подложен на преоценка – както нейното начало (тя е преценена като явление от късния XVIII, съществувало през XIX до началото на XX в.), така и като отмиране (постулирано или тогава, или във времето на насилствената колективизация на земята в България). Съответно е преоценено въздействието ѝ върху патриархалните отношения на Балканите в една продължителна времева проекция.

В дискусията се оформи и друга линия, която е обърната към психологията на научното творчество и проследява внедряването на научните тези в обществената активност на отделни изявени дейци – така вътре в главния дебат възникват сюжетите за „инструментализиране на мита [в случая става дума за задругата, но понятието се въвежда активно и за всички други „митове“ в историята – б.а.] за политически цели“ и проследяване на неговите „употреби“. Всъщност целият разговор възниква в контекста на класификационната дискусия за това към кой модел на брачност и семейна форма принадлежи характерният за Балканите. Тук следва да се изтъкне, че българските учени са активни участници в него, като предлагат интелигентни и аргументирани изложения както по основополагащи дискусията въпроси (М. Тодорова), така и със задълбочени аргументи и доказателства в широта и дълбина на изказаните тези (А. Касабова, П. Христов, М. Груев, И. Недин, Д. Ангелова).

Иновативната гледна точка на дискусията има своите адепти и критици в споменатите по-горе „центрове на средоточие на антропологичното знание…“ и отвъд тях. Критиците в тази дискусия се позовават като нужен коректив върху качеството (автентичността, прецизността и еднаквата или съпоставимата захраненост с данни на сравненията от въвлечения материал), както и върху характеристиките на източниковия подбор[40]. Друга бележка би била, че изследванията и изводите засягат основно славянското население в рамките на източните и западните славяни (Русия, Литва, Беларус), някои от различията с Европа са прокарани дори за Далечния изток; с други думи, изследванията в дискусията не почиват върху конкретни проучвания именно на балканското, в т.ч. и на българското семейство, поне до последните две десетилетия, т.е. данните за сравнение с другите региони са неравномерни.

Дискусията във всички случаи обаче генерира важен масив от жалони за съвременното проучване на семейството и рода, сред които има няколко за препоръчително следване и те именно допълват и разширяват качествено гледните точки. Сред тях са споменатите единни критерии за макрорамковите изследвания по темата: критерият на семейната и домакинската структура; разликите в управлението на земята и на селищната община; психологическата склонност към модели на заселване за създаване на единични стопанства и изграждане на домашно-семейни общности; ролята на неблагоприятните условия на земеделие, когато поради тях се появява силна необходимост от сътрудничество между по-големи колективи и се създават сложните семейни форми; брачната възраст – колко ранна и колко всеобща е тя; числеността на децата в семейните домакинства – статистика на многодетността; връзката с конкретното аграрно законодателство и разпоредби; историческите модели на заселване в изследвания регион (историография на проблемите и движението на темите виж у Szołtysek, Zuber-Goldstein 2009: 5–47). Във всички споменати показатели е безценно прилагането на разнопосочен демографски и статистически анализ, но за него именно са необходими надеждни данни за домакинствата, каквито за ранния период на настоящото изследване са трудно достъпни и спорни. Доколкото подобни откъслечни сведения все пак могат да се открият и показват отношение към родството, те следва да бъдат използвани.

Финално, като един заслужен реверанс към усилията и научната добронамереност на новата ‘европейска’ генерация български етнолози, заела се с

---

[40] Един пример в това отношение ни дава позоваването на тезата на В. Богишич (Bogišić 1867) за древния славянски произход на задругата, което е използвано от серия учени впоследствие и широко внушавано. Сведенията за българите обаче се раждат всъщност от една умишлена промяна (или грешка, недоглеждане) на някои данни, изпратени му от Ст. Захариев и водещи към горния извод. Несъответствието е установено и изследвано от проф. П. Петров (Петров 1968б: 303–306).

осмислянето и прилагането на постмодерните научни внушения, авторките организират конкретното си следващо изложение на институциите на българското прединдустриално родство около протичащите в тях **социални процеси и динамиката на промените сред ангажираните в тях лица и статусни групи** – така е постъпено с новите данни, както и с вече поднесената и публикувана емпирия, като например тази за сватовството и осиновяването. Смятаме, че така се изпълва със съдържание онази насока, която според нас е най-значимата в проведените дискусии: чрез детайлно и релефно познаване на емпиричния контекст на времето и явлението да се постигне вникване в градивните елементи на структурата на съответната култура и в дълбината на социалната им канава.

Формирането на методологична позиция на учения е неизбежна потребност за самия него в хода на изграждането и реализацията му. По правомерността на една или друга такава позиция дебатът може да е колективен, но изборът е винаги личен. Науката е все пак повече противоборство на мнения и разноликост на интерпретации, отколкото единодушие и единомислие. Между стари лоялности и нови изкушения можем да намерим пътя на достойното професионално оцеляване само при ясни теоретико-методологични приоритети. Горните редове освен като въвеждащи бяха предложени и като импулс за разговор върху тези приоритети както пред цялата антропологична гилдия, така особено пред изследователите на родството и неговите институции във времето, който разговор – въпреки очакванията и потребностите, все още не се е състоял в българската етнология, дори още не е иницииран...

3. Традиция и култура, общество и родство във взаимозависимост и взаимодействие

Как една научна школа в етнологията тълкува традицията, е въпрос на философско-мирогледна интерпретация, на възприета теоретична рамка на обществознанието и етнологията като негова част, както и на идеологическия научно-образователен контекст, в който тя е вписана в съответната страна. И тук не става дума за диаметрално противоположните виждания за традицията от времето на Макс-Веберовата „теория за модернизацията“ (в която традицията е опонент на рационалността, дърпаща назад развитието) и критиците ѝ (в тяхното тълкуване на традицията като универсален механизъм на културата и нейна пространствено-времева трансмисия). Повече става дума за появилите се почти синхронно съчинения от 80-те години на миналия век насам в рамките на една и съща идеологично-теоретична школа (съветската, руската) и в широк концептуален спектър. Впечатлението ни е, че в тези съчинения някои редукционистки подходи към традицията са представени и защищавани с различна убеденост. Най-често те я свеждат до съвкупност от формално-логически характеристики, но понякога я обясняват или с политическата

конюнктура, или с абстрактните инструментално-познавателни процедури в обществознанието (Boyer 1990; Цанева 2013: 28–39). Стана вече дума, че ако приемем върховенството на политико-идеологическата мотивация на социалните науки, тяхната епистемологична стойност априори се свежда до нула и дискутирането по нея е ненужно; сериозното научно мислене би трябвало да види в тази мотивация моделиращия елемент, но да разсъждава върху същността на вложените идеи и тяхната историко-социална адекватност.

Традицията – обществено градиво и стожер. Продължителният научен път на отделните национални етноложки школи несъмнено оказва решителен отпечатък върху тълкуването на традицията. Историографските контексти на понятието са различни и многобройни, но когато става дума за традицията в културата, те се свеждат до няколко обозрими в диапазона на крайните противоположности – „култура“ и „традиция“ се преценяват като тъждествени или като включени една в друга, нещо като отношение род–вид. Обаче това, което се преподаваше и се мултиплицираше в теоретичните уводи на изследванията в прохождащите родни катедри по етнология от края на 70-те години на XX в. насам, бе разбирането, че културната традиция е „универсален механизъм на възпроизводство и изменение на човешките общества, основен носител на жизнения опит, който е призван да внесе ред и да структурира социалния жизнен опит чрез стереотизация на новациите“ (Маркарян 1983: 58–59). По този начин в традицията бяхме насочвани да откроваме поне три съставляващи я – те именно могат да бъдат абстрахирани и издигнати до първостепенни или дори единствени нейни елементи, както и да бъдат редуцирани в различните авторови визии: *ценностите* в материален и духовен план, които обслужват етничните общности или чрез които те проявяват духовността си; *дейностите* за осигуряване и съхранение на наследяването им чрез копиране, имитиране, несъзнателно или съзнателно следване; и предаване на ценностите в *комуникацията* родители–деца, възрастни–млади, учители–ученици и пр. чрез книгите, музеите и архивите и т.н. Тези три елемента се обозначават като „обекти“, „процеси“ и „начини“ традицията да просъществува (Николаенко 2007). Тяхното осмисляне в триизмерно единство е доказателство, че на прага на големите трусове в обществознанието виждането за традицията в етничната култура е извървяло дълъг път от веберианската идея за рудиментността на традиционното и че още преди края на миналото столетие се е търсело мястото на традицията в динамичната картина на културната модернизация.

Аналогичният стремеж по-малко се отнася за западното обществознание, което – въпреки немалкото изключения, като цяло слага между *традицията* и *културното наследство* едно недвижимо или малко подвижно равенство. Превръщането на миналите културни факти – на традицията, в културно наследство е не само възможно, но и логично (Hristov 2012: 985–994), но е единствената линия на развитие между тях само когато историческият подход към тях е пренебрегнат: тогава *наследството* би изчерпало *традицията*,

а всъщност тя съществува и в съвременността в една своеобразна, важна и извънредно интересна за изследване социална хипостаза.

Обратния процес обаче наблюдаваме в историко-диалектичната наука на дисциплинарната граница между етнологията и социологията: в нея от началото на миналия век насам, т.е. от късната модерност през следмодерните години до времето на глобализационните преосмисляния на концепциите, може да се набележи развитие на възгледите за традицията именно в рамките на етничната теория. Самото свързване на традицията с белезите и проявите на етничната специфика е отличителна черта на всички руско-съветско-руски модели от най-ранните в началото на XX в. до съвременните. Научната школа, свързала в едно имената на С. Широкогоров, Л. Гумильов и Ю. Бромлей и техните ученици и следовници, формира и доминира и в българското виждане по въпроса за същността на етничната традиция – бихме казали, до ден днешен, въпреки на пръв поглед много различната реторика. Ето някои акценти на тази взаимовръзка, върху които малко е обръщано внимание, но които показват сериозен творчески потенциал по отношение на етноложкото възприемане на традицията в контекста на етничната теория[41].

За С. Широкогоров културната традиция на етничната общност е нейна универсална характеристика, присъстваща неотменно в културата в рамката на дълъг времеви период и на голяма територия. В първото определение на етничното свойство, на етноса, Широкогоров включва традицията като пазител на езика, произхода, обичаите, начина на живот и като отличаваща съответната общност от себеподобните ѝ (Широкогоров 1923: 13). Тя е черта на културата в нейната комплексност, а в традицията и в традиционната етнична култура ученият вижда тъждество. Оттук именно тръгва линията на уеднаквяване на двете понятия, която ще продължи дълго, ще ангажира мнението и аргументите на най-видните представители на обществознанието и в крайна сметка ще остане и в наши дни един от популярните и широко разпространени възгледи[42]. Изследванията на учения показват един процес на

---

[41] В настоящия текст не се включва коментар на дебата по големия въпрос за *теория на етноса* в политико-идеологическата ѝ комплексност като резултат от политическа поръчка от страна на тоталитарната съветска държава, който доминираше в световната литература допреди петнайсетина години. При такъв подход, както справедливо подчертава един от водещите умове в съвременната антропология – Алексей Никишенков, „въпросът за научно-познавателните възможности на теорията на етноса въобще изглежда неуместен [за привържениците на горното мнение – б.а.]“ (Никишенков 2006: 102–103).

[42] Как обаче традицията се включва в синхронното и диахронното съществуване на етноса, авторът не уточнява; традицията, въпреки отредената ѝ роля, не присъства във формулата на Широкогоров за стабилния етнос, макар че там намират място свързани с нея условия и феномени като: територията, числеността, степента на адаптация на хората към природните условия. А че той е считал традицията за

разчленяване на традицията на съставни части, подчертаването на някои и отмирането на други от тях, до устойчивото видоизменение на съхранените и включването им в една нова същност на обекта. Това е основание да изтъкнем, че в далечното начало на XX в. този първи високообразован и надарен с изключителна интуиция етнолог от световно измерение откроява и изследва онези три елемента на традицията, които днес залягат в основата на науката за нея – обектите, процесите и начините на нейното съществуване и промяна. Научното послание е, че традицията се самозахранва, за да оцелее.

В контекста на социално-биологичното разбиране за етноса („етносите са обективна даденост, а етничността е примордиална характеристика на човечеството“) Л. Гумильов вижда и в етничната традиция преобладаваща социално-биологична същност. Тя е своеобразната и специфична за всеки етнос и всяка историческа ситуация йерархия от стереотипите на поведение, задължителните културни правила, от политическите и икономическите форми на момента, от мирогледните постановки – всичко това, което подлежи на генерационна транслация[43]. В това прозвучава идеята, че именно етничната културна традиция е ядрото на етничната стабилност. Ако се поразсъждава нататък, за оцеляването на това ядро е необходимо наличието на негова непроменима устойчива част – това не навежда ли на така актуалната днес теория в традициологията на Запад за „централната зона на културата“, която в учението на създателя на теорията Ш. Айзенщат има подреждащи и смисловополагащи функции? В разсъжденията на израелския социолог всичко около ‘централната зона’ е реактивно и се движи, защото обстоятелствата, на които традиционните елементи са адекватни, се променят; движи го именно ‘зоната’ – институциите, мирогледът, космическият, политическият, социалният и културният ред (Eisenstadt 1973: 145–151). В обективистката теория

фактор в тази адаптация (която е същината на културата), е несъмнено: това проличава от конкретните му изследвания върху менталността на тунгусо-манджурското население в Сибир, върху шаманизма и личността на шамана (Шаманизъм 1999) и е особено добре отразено в проекта му за двутомен учебник по етнология, който остава неиздаден и за който съдим по странични публикации (Ревуненкова, Решетов 2003: 115). Промените в „психоменталността“ на отличаващия се с особена консервативност шаманск институт Широкогоров разглежда като вътрешен механизъм на традициите, който се самозахранва с импулси за промяна и се развива дотогава, докато стане адекватен на външен мотивационен регулатор. В едно от автобиографичните си отклонения в изследването на шаманизма той пише, че тези промени са „механизмът за етничните и етнографските изменения“ (Shirokogoroff 1935: 40).

[43] Комбинацията от тези фактори е видяна от учения като определяща уникалността на етноса приоритетно пред езика, религията и общата населена земя; тази етнична традиция е „единствен уникален диференциращ маркер за самоидентификацията на етноса“ (Гумилев 1989: 18).

на Л. Гумилев етничната културна традиция е и социален, и биологичен продукт; докато тя съществува във видоизмененията си, етносът е единица в реда на другите подобни общности; унифицира ли с тях културните си традиции – той се загубва като социобиологична единица.

Противоположният поглед към етничното – като социално-културна същност, се изгражда в трудовете на Ю. Бромлей. От началото на 70-те години на XX в. той основополага *теорията на етноса*, като най-напред се заема с прецизиране на листа на първостепенните етнични черти – т.нар. собственоетнични свойства. Към тях той отнася характерните особености на културата, включително на езика, психиката на етноса, неговото самосъзнание и самоназвание (Бромлей 1983: 57). За да поддържа живота на етноса, традицията трябва да се предава, но не просто като ценност на материалната или духовната култура, на социалния или семейния живот, а като осмислено етнично достояние, защото е център и опора за продължаването на този живот. Затова тя е в тясна корелация с психологическите свойства и белези на етноса: идентичност и самосъзнание, памет, воля, митология[44].

Въпреки че Л. Гумильов е създател и апологет на социално-биологичното възприемане на етничната традиция, а Ю. Бромлей – на социално-културното, двамата учени се доближават във възгледа си, че тя – **традицията**, **е най-важният признак за съществуването на общността**, доминиращ над общия произход, езика и територията, както и над различните други признаци. Именно традицията осигурява устойчивостта на етничното и предава във времето неговата идентичност като комплексен феномен. Това смятат етнолозите. Какво се предава във времето, каква е движимата част на традицията, около какво немобилно ядро се реализира това движение, коя от двете части: мобилната или стабилната, носи основната традиционна информация за поддържане на етноса – това са въпроси, на които търсят отговор преди всичко етнопсихолозите (следвани от културолози и социолози)[45].

Но е важен един извод: за големите руски теоретици на етничното традицията не е прост еквивалент на обичай, обред, фолклор или какъвто и да е друг начин на фиксиране на културната информация; традицията е културната междупоколенческа връзка в рамките на етничната общност. Затова именно

---

[44] Изследването на етносите във визията на посочения автор е изучаване на етничните признаци: изброяване, намиране на връзката помежду им и траектория на промените им във времето. Акцентът е върху онези признаци, които са характерни само за изучаемата група, а не за останалите – това прави стожера на тяхната уникалност най-важна тема в научното изследване на общностите. Според някои интерпретатори този стожер на традицията, която отграничава, образува същността на онова сложно за разбиране, но твърде удобно за частнонаучна класификация понятие *етникос* (Бромлей 1983: 33–35; Рыбаков 2001: 9).

[45] Подробен аналитичен преглед на мненията у Лурье 1998.

– макар и устойчива във времето, изобщо не е статична, а напротив – тя е твърде мобилна, пригаждаща се, гъвкава както спрямо промените в социума на общността, така и спрямо своята собствена вътрешна спойка. Трактовката на традицията у горепосочените учени като процес на предаване на културни ценности и стереотипи не се съгласява с някои възгледи за нейното възприемане в етнологиите на бившите социалистически науки, в частност – в съветската, като „устойчиво и непроменливо културно знание, което трябва да се търси в миналото“, като „културна съкровищница на народа“ (например Беновска-Събкова 2004: 30), в които тя по-скоро изглежда като безкритичен изразител на минали ценности и явен носител на идеологическа натовареност.

Въпросът за наличието на вътрешна логика и саморазвиващи традицията механизми е оспорван в науката: видният американски етнолог и политолог Е. Шилс, комуто принадлежи една от най-добрите съвременни концептуални идеи за културата като изградена около стабилна „централна зона“ (по думите му), всъщност смята, че традицията „не е саморепродуцираща и самоизработваща се“, а се развива единствено по волята на хората (Shils 1981: 13–15). Приносна черта на новата руска традициология е, че поставя и дискутира въпроса за деликатната роля на традицията именно в установяването и поддържането на тази „централна зона“, постигано с нейната адаптивност, т.е. динамично пригаждане към факторите, необходими за стабилността на социалните организми. Динамиката на културата е не само от страна на външно проявените иновации, но от тези именно, които са възприети като вътрешноприсъщи и се трансформират постепенно в своето отрицание – това движение е в резултат на събрания и осмислен собственоетничен опит. Така сред учените културолози и социолози се стига до идеята за единство на категориите *традиция* и *иновация*, което заздравява адаптационния механизъм на културата, предава го в наследство и така осигурява съществуването на етничните общности. Според рано изказаната мисъл на К. Чистов, в този процес „и културата в цялост, и традицията действат като колективна (но не биологична, а социална) памет“ (Чистов 1981: 15). Някои учени развиват тази мисъл в посока, че различието между етносите се основава върху наличието на традиции с различно съдържание по отношение на трансмисията и функционирането им – това идва от симбиозата с трансформираните в традиции иновационни явления.

При работата си върху теория на традициите етнологът трябва да отчита и подходите, опитващи се да теоретизират върху промяната на етничната традиция: добре известен етноложки възглед в това отношение разглежда традицията като информационна система, която осигурява комуникативните връзки в общността в поколенчески план. Пишещите в този контекст етнолози (сред най-ярките имена са С. Арутюнов и Н. Чебоксаров и изградената школа от последователи) обособяват ‘консервативна’ и ‘еволюираща’ част на традицията, чиито специфики показват сходство с идеята за централното статично ядро на културата и традицията, разработена в етнопсихологически контекст

(Лурье 1998). Структурно във времето културната традиция съдържа два момента: *спазване и подчиняване на традицията* и нейното *надскачане до модифицирането ѝ*. Това обяснява защо понякога иновативните елементи, които идват на помощ на традицията, като я съхраняват, се възприемат и като елементи на реставрацията на традицията (Сагитова 2011: 145). Съвременната етноложка идея тълкува традицията като нещо различно от постоянните минали реалности, по-близкостояща до динамичната и исторически определена способност да се адаптира и да рационализира промените и въздействията, да попива черти от други култури и групи, различни от собствената. Така тя е едновременно „и резервоар на централните символи и кодове на обществото, и процес на социална конструкция на реалността“ (Eisenstadt 1974: 121). Потегляйки от идеята на Ст. Генчев, че традицията е интерпретация [а още по-добре – реинтерпретация – б.а.] на културното минало, по-младата съвременна генерация етнолози я разглежда най-общо като „поколенческо отношение към миналото и неговата култура, включващо преценка на тази култура и определящо с това нейната виталност“, т.е. като динамична и ситуационна категория, като културно наследство (Чистов 1981: 106–110; Генчев 1984: 32–33; Лучев 2008: 593–602; Христов 2011: 83–89; 2012: 30–34; Hristov 2012: 992).

Преливането на традицията в новация/иновация и обратно е процес, съпътстващ културните адаптации към промените в света и негов двигател са „присъщите противоречия на традицията“ и „нейните харизматични обновявания“ (Eisenstadt I974). Системата на иновациите в повечето случаи е съвкупност от иновирани традиции. Ако социалната среда ги приеме, те постепенно се стереотипизират и закрепват във вида на културни традиции. Тези непрекъснато движещи се към своето отрицание традиции и особеностите на техния ход в конкретните му културни прояви се проследяват и анализират отново с инструментариума на историческата етнология. Динамиката, водеща до промяна, запазва традицията, но я и отрича; продължава съществуването ѝ, но я и заменя с нова същност. Веднъж намерила място в нови условия, иновираната традиция се утвърждава в различен образ, който с времето започва да върви към своята традиционност. Но и по този път тя остава пазител на основните знаци и смисли в културата и с това насочва към ред социокултурния обмен. Традицията като ос на традиционното общество е лесно разбираема, ако изследователят проумее, че тя никога не е статична, а винаги се изменя, защото съдържа противоречия и потенциал за посоченото от Айзенщат „харизматично обновяване“.

Случващото се с традицията днес е едно от основанията на А. Гидънс да напише, че сега ние живеем не в постмодерно, а в посттрадиционно време (Giddens 2002). Въз основа на гореказаното и авторките се въздържат да обозначат периода XVIII–XIX и до началото на XX в. единствено и само като „традиционен период“ и съответстващата му култура – като „традиционна култура“ (въпреки че това са верни характеристики и те се употребяват в

текста). В историческото и социалното време това са посттрадиционни или домодерни, а вероятно най-точно – пред/доиндустриални обществени и културни структури, което съответно е отразено в заглавието на настоящата работа[46]. Но защото всяко назоваване на подобна работа е условно и винаги оставя място за различни съображения и възражения, бихме искали да се застраховаме, че проучването се позиционира най-прецизно и изчерпателно между предпочетеното в заглавието понятие – „прединдустриална култура“ и следните времеви обозначения: „българска култура на прехода от традиция към модерност“, „българска традиционна култура“, „българската възрожденска култура“. (Сигурно някое от последните две обозначения ще бъде избрано при евентуално насочване на този текст към масовия читател заради тяхната обществена популярност, но на специализираната академична аудитория поднасяме изглеждащото ни най-прецизно в научен аспект.) Именно в рамките

---

[46] Още един извод в полето на научното администриране, на който бе обещано позоваване: някогашната секция по *Традиционна духовна и социално-нормативна култура*, в която се предполагаше, че се разглеждат културни феномени от XVIII–XIX докъм първите десетилетия на XX в., е била неправомерно (макар и обяснимо в контекста на науката) назована така и предметното ѝ преименуване би отговорило на настоящите претенции на дисциплината. За правомерността на назоваването на съответното научно-административно звено в ИЕФЕМ при БАН с титула *Секция по историческа етнология* остават в сила споделените вече мисли (Цанева 2013: 28–39). Едва ли е нужно да убеждаваме колегите от професията, че тази „историческа етнология“ е тълкувана като изследователски метод и е много различна от американския първовариант на етноложката школа със същото име. В разбирането на българските етнолози, предложили и приели това новоназоваване (включително и преборили се за него преди години в средата на оспорващите преименуването колеги), историческата етнология е изследователско поле с различен генеалогичен контекст от този на историческите науки (за разлика от американската школа), симбиозата с които му дава живот и в този смисъл се родее много повече например с визията на етнолозите от Виенския университет за него: там центърът на интерпретациите се простира „от класическата [националната] културна история и историческата социология през ‘историята на духовността’ до съвременните течения в изучаване на всекидневната история и на микроисторията от 80-те години на XX в.“ (Wietschorke 2012a, b). Доста напреднали в този подход, австрийските колеги разработват и т.нар. концепт на етнографията, който цели внедряването на етнографските теренни методи в историята и в най-широк спектър от обществените науки, което за българските учени е все още неразработен терен (Wietschorke 2012b: бел. 4). В това се вижда начин за „познавателното обвързване на историята и съвременността“, от една страна, както и за „исторически ориентирана културологична наука“ – от друга. Очакването на инициираните преименуването бе, че подобен подход ще доведе до формиране на нова интерпретативна линия за въвлечените в тази интердисциплинарност научни направления, без това да отнеме спецификата им (Winterling 2006; Wietschorke 2012a; Van Dülmen 2000).

на прединдустриалната култура в българските земи през XIX – началото на XX в. ще се търси мястото на феномена *родство* с неговите конкретни модели, институции и функции.

В заключение на направения кратък обзор може да се каже, че за потребностите на етноложкото знание и анализ в тълкуването и обобщаването на културната етнична традиция са необходими науковедски подходи, изградени върху принципите на системността и историзма и позволяващи да се открои феноменът в неговата противоречива многокачественост и историческа конкретика. Ако подобно историческо контекстуализиране отсъства, изследването лесно може да попадне в безвремието и безлокалието на, по сполучливите думи на А. Касабова, „една обобщена и стилизирана ‘традиционна българска култура’“ (Касабова 2013: 15–27). Изследването на традициите е ориентирано, естествено, най-напред към миналото. Там в него участват такива понятия и феномени като *историческа памет, минало, възпроизводство на миналото, историко-културно наследство, етнокултурен опит* и пр. Известно е също така, че ‘традиционният’ културен феномен е винаги и неизбежно и ‘автентичен’ (Feintuch 2001: 470). Но проблемът е в това, че автентичната традиция практически е неоткриваема, тя не може да се съхрани в първоначалния си вид и непрекъснато се видоизменя, добивайки форма на обновена традиция или „неотрадиция“ (Попков 2011: 171; Абушенко 2007). Затова акцентът е не върху първоначалния ѝ вариант, а върху нейната функция като транслатор на ценности между поколенията – оттук особената ѝ роля в проучване на родството: традицията е съществена в културата на родството, защото тя самата е механизъм за генерационна връзка по презумпция, а родството – кръвно или друго, също по презумпция е буквалното или преносно (символично, изкуствено, фиктивно, симулирано и пр.) съдържание на тази генерационна връзка. В неговите рамки като културен феномен съществуващите ценности на родствено отношение (също жалони на поведението) се развиват, създават се нови и старите губят значението си[47].

Двата процеса в традицията на родството – нейното спазване и нейното надхвърляне, имат видими за изследване изражения. Съответно в трите научни контекста – етнокултурния, етноисторическия и етносоциологичния, и при участието на рефлексивно/интерпретативна методика настоящата работа

[47] Според някои антрополози, позиционирани напълно одобрително към препоръките за промените в централно- и югоизточноевропейската наука, подходът към културата на постглобалното време е тя да не се разглежда като „неизменна система от традиции, ценности, символи…, принадлежащи на хомогенни общества (включително национални), а като постоянен процес на дефиниране на правила… за нейното отграничаване и себепознаване“ (Лулева 2011: 12). Авторките търсят симбиотичен и общообхватен към двете тези изследователски прочит, който намират за единствено и изчистено научен.

приема традицията като научна категория, създадена от обществото и културата в резултат на изграждане на собствена когнитивна картина на социалния свят, която има смисъл единствено в дадена динамична конкретно-историческа среда. Смятаме, че така в работата се приема и прилага едно изцяло социално-конструктивистко нейно тълкуване.

Моделът на традиционното общество. В днешната българска етнология, наистина не само доскоро, но и в момента, активно все още е в употреба класификационното понятие „традиционно общество“. Но професионалните етнолози сигурно ще се съгласят, че тази употреба от доста отдавна е съпътствана с известна несигурност и тревожност по отношение на адекватността на квалификацията. Нищо чудно, защото още с раждането на етнографията в източната славянска наука в далечното начало на XX в. учени пишат, че „традиционното общество“… е един от „вечно неправилните концепти в науката“. Посочва се обаче – тогава, както и сега, че „все още не е измислен достатъчно ясен и убедителен термин за неговата замяна“ (Преображенский 1929: 79–80). Все пак от гледна точка на съвременното научно равнище можем да кажем, че такава замяна е възможна с определения от типа на „докласово“, „доиндустриално“, „прединдустриално“ и др., разбирани като алтернативни на нашата цивилизация.

Поставяйки традицията в сърцевината на съществуване на традиционното общество, ние предпоставяме и неговите основни качества, изследвани от етнолозите. Те се свеждат до: строго и предписано контролирано поведение; регламентация на ценностите от обичайни норми; устойчиви и много бавно променими социални институции с регулационни функции по отношение на взаимодействията между хората; висока социална колективна и междуличностна солидарност; персонализирано междуличностно общуване във всекидневието (хората комуникират един с друг, а не ползват за това длъжностни или служебни лица в качеството им на комуникационни медиатори[48]); сравнително примитивна система на общностно управление (наследствена власт, управление по старшинство – предимно полово-възрастово и социално); между хората съществуват отношения на родство с доминиране в общността на семеен тип организираност – т.нар. в антропологията на родството ‘фамилизъм’. Освен в общуването и културата белезите на традиционността са откроени преди всичко в сферата на материалните фактори за съществуването на етничната общност. В традиционното общество всички негови части или компоненти като икономика, религия, политическа организация, социални отношения и т.н. са неотделимо преплетени, зависят тясно една от друга.

---

[48] Тук, естествено, се изключва специфичното за традиционното общество ритуализирано общуване чрез лица медиатори, надарени или овластени със ‘специална’ сила и способност за неговото провеждане, като шамани, жреци и други сакрални фигури.

Търсенето на обобщен и схематизиран теоретичен модел на спецификите на това условно ‘традиционно’ общество насочва към една широко използвана в университетското преподаване типологизация по тази тема (Wills 2013), върху чиято основа по-нататък в текста да се приложи и историческата картина на конкретните български условия. Такъв схематизъм е допустим, защото, въпреки че се оттласква от икономическите характеристики, етноложкото и антроположкото изследване на родството и институциите му се центрира около обвързаността между природната среда, стопанската дейност и модела на културата – авторките намират, че именно този интерплей може да обясни конфликтите и напреженията, породили нуждата от базисните и нововъзникналите родствени структури.

Първото, което следва да се открои в хипотетичния модел на традиционното общество от ‘класически’ тип (обозначен от Даниел Лърнър като „идеализиран тип“ на модела – Lerner 1958), е, че в неговата икономическа характеристика всички сфери на стопанството, производството и консумацията са органично взаимносвързани: произвежда се главно за прехрана, всички стопански структури са слабоподвижни или неподвижни. В неговите рамки жизнените и производствените източници са въвлечени в употреба чрез културни правила (обикновено представени от обреди, обичаи, различни ритуализирани позволености и забрани). За да има някаква регулация на достъпа до тези източници от страна на отделните групи, както и контрол върху тях, се разработват норми на правото на собственост и на правото на ползване – в случаи като българския това заляга в обичайноправните норми. Поради това структурната диференциация е по-ниска (Rodman 1969: 96) и съответно обществената стратификация – по-слабо развита (Lenski 1966). Самата структура на работната сила е все още съвсем опростена, базирана върху възрастово-полово делене, без отчитане на фактори като образование, специализация, опит и пр. – това не изключва обаче оценяване понякога на лични дарби, умения и способности на индивидите. От тази структура и особеност по необходимост в сферата на стопанството и производството се налага тясното кооперирание. Като цяло полагането на труд се включва и осъществява в обхвата на утвърдени магически, ритуални или празнични активности, но се намесват и нови фактори като принуда, потребност; трудът на българина се осмисля като изпълнение на един социален ангажимент към роднини, близки, към съседската и селищната общност, често като форма дори на почит към тайнствени природни и божествени или обожествени сили, за което културната екология изобилства с данни. Производителните единици, съвпадащи с консумативните, са семейството, родът, различните общности, те всички са локално и социално базирани. Единението на репродуктивни, производителни и консумативни структури е устойчиво, то се възпроизвежда с една сезонна цикличност, отговаряща на ритъма на живота и определяща също сезонна повторяемост като характеристика на социалното време. Самото консумиране е с цел задоволяване на базисни нужди на всекидневно ниво или

потребности на ритуалите. В ранните традиционни общества продукцията почти не претърпява обработка (това се случва единствено в някои занаяти, в ранната металургия и при приготвяне на храната).

В обществото има известно натрупване на материални блага, но единствено с цел редистрибуция, размяна за престиж и в някои случаи – за осигуряване на съюзници. Собствеността е колективна. Няма откроена и самостоятелно функционираща икономическа сфера, тъй като тя е тясно взаимопроникната с родството, възрастта и ритуала. Работата не се заплаща, няма формални контракти, няма онова основание и белег на натрупване и забогатяване, което днес обозначаваме като „сенчеста икономика“. Личната собственост е минимална, стандартът на живот – сходен за всички.

В областта на отношенията с околната среда културата предлага една традиционна стратегия на оцеляване, базирана върху извличането на полза от нея. Тя предполага разбирането, че земята е свещена и обща; че факторите на общежитието: селища, жилища, свещени сгради и постройки, транспорт, всякакви форми на инфраструктура и пр., се подчиняват на оцеляването. Затова традиционното общество е природно, в него хората са неотделени от природата и в много голяма степен зависят от нея.

Поредна специфика е, че сред обществените цели доминира добруването на групата над индивида, а между индивидите се припознават възрастово, родово и полово доминиране. Властта е наследена, децентрализирана и родово базирана – общностната връзка е ценност. В сферата на комуникациите отношенията са ‘очи-в-очи’, всичко е подлежащо на договаряне и важен е консенсусът. Бюрокрацията е нетипична, а външната политика е изразена в търговия, набези, преговори или отмъщение и – макар нехарактерни за българското общество през разглеждания период, тези особености имат непосредствено отношение към мотивите на родотворство.

Най-сетне, в културен план животът е фокусиран върху духовното, като в наследствена ценност се предава митологичната основа за нормите и правилата на поведение. Социалният контрол е неформален, но строг и безкомпромисен, отново санкциониран от неписаното обичайно, църковното или ранното кодифицирано право. Изминалото време се възприема като изживян живот, като натрупан опит и право (Lerner 1958). Затова обществото е предвидимо – всяко следващо поколение повтаря предходното и групата, както и отделната личност, се възпроизвежда в един предвидим вид (Петрова 2006).

Съществуването на общество с горните показатели не се е подлагало на съмнение в класическото време на антропологичните изследвания. Всъщност основните автори от полето на еволюционната теория, както и тази на културните кръгове и функционализма търсят взаимосвързаността в културните елементи именно с идеята, че традиционното общество, центрирано около идеята за традицията, е безспорният съществен предмет на науката – такива са изходните тези в разработките на Е. Тайлър, Л. Морган, Бр. Малиновски и А. Радклиф-Браун, както сочат историците на науката (Rostov 1960; Almond,

Coleman 1960; Lerner 1958; Goode 1968: 64–70; Белков 2011: 9; и др.). Това общество, чиито граници в нашите днешни представи трябва да се поддържат от закона, при отсъствието на писан такъв (или на формат, който да го излъчи – преди всичко държавата) се стабилизира и балансира от културата. И чрез културата, както може да се заключи от гореказаното, именно родството в неговото социално контекстуализиране изгражда най-здравата обществена спойка.

Родството присъства и има функции по отношение на всяка от посочените характеристики на традиционното общество в очертания дух. Например такава идея дава изглеждащото на пръв поглед парадоксално сравнение на Омирова и съвременна Гърция по отношение на „фундаментите на живот“ и „споделените общи ценности“ [и в двата случая се визират родовите структури в приоритетно земеделски селски общества, където „малките родови единици са основни производители от земята“ (Walcot 1996: 169) и където те провеждат „социалната и идеологическата интеграция“ (Nimkoff, 1965: 38) – б.а.], които според авторките се променят незначително и показват общо съдържание от Античността до днес. В тях родовата структура е тази, която гарантира предаваемостта и продължителността на ценностната система, и там основните ценностни понятия[49] са изведени като „съответстващи кодове на поведение“. Към това в едно емпирично проучване на ценностите могат да се насложат материалните основания за мисловните и поведенческите стандарти – собствеността, богатството, състоянието на линиджа и сватбите (разгледани от Дж. Кемпбел в изследването му на северозападното гръцко овчарство – Campbell 1964: 269–272, 286–291, 310–312). Въз основата на ценностите се моделират родови поведенчески стандарти („patterned kin behaviour“), които уеднаквяват (до известна степен, но не напълно) и регулират социалните отношения в традиционното общество, правят ги предвидими и стабилни, взаимообвързват хората в родовите структури един с друг и с външните такива, правят ги взаимозависими и взаимозаинтересовани от по-нататъшното предаване на съответните ценностни и поведенчески стандарти (Stephens 1963: 142). Така традицията на родовата солидарност се скрепява, обновява и възпроизвежда – с други думи, традицията и родството се поддържат взаимно.

Дали обаче този обобщен и широко популярен модел на спецификите на традиционото общество е верен и като историческа реалия в конкретните български условия? И дали точно така изглежда българското общество през XVIII–XIX в., безкритично и по инерция обозначавано от нас като „традиционно“ още от най-ранните ни образователни нива? Онова общество, което

[49] Конкретният цитиран автор говори предимно за понятията за *срам, чест и престиж*, но наред с тях могат да се обособят и други, които се развиват до основополагащи и основно характеризиращи съответната култура.

се простря в едно историческо и цивилизационно дълговековие, достатъчно разтеглено, за да създаде условия за откриване в него на многобройни, разнообразни, хармонизирани, ала и контрастиращи социални нива (Даскалов 2002). Въпросът е оставен за следващия текст, защото в момента интересът е към обозначението на това общество като „традиционно“.

С фокус върху това обозначение и друго наблюдение е важно: традицията с нейното централно ядро (норма, ценност[50]) *хвърля мост* между личността и общността, между личността и социалното време. Много важен момент обаче е разбирането, че традиционното общество, особено когато е преходно, не е статично, не е нормативно консистентно или хомогенно като структура. Динамиката и нехомогенността отварят ниши в него и в тях именно се намират основанията за съществуване на форми, които го стабилизират и чрез които се отреагира на тенденциите на неговото движение, т.е. нарушаване на устойчивостта му. Именно в тези ниши се намират онези основни движещи сили, които тласкат обществото към наложителна обнова и промяна. Те изискват приспособяване на обществото, което пък води до една трайна промяна на живота и на цялостния стопански модел – върви се към прединдустриално и индустриално общество с редица регионални особености (Nash 1966: 124). За едно общество, в което регулационната функция на закона е заменена от тази на културата, тези съответни ниши следва да се издирват именно в нейните успешни (или неуспешни) възможности да постигне или поне да насочи задоволяването на нуждите на индивидите, групите и цялото общество. Тогава в нишите на културата се изграждат или се ревитализират съществуващи саморегулиращи се механизми, които да помогнат на хората да се адаптират, за да оцелеят. Обществениият консенсус върху тези ценности е основната обществена спойка. В трансформацията от доиндустриалния стадий в българското общество се извършва обновяване на социалната – между другите подсистеми в живота на хората и това засяга родството и институциите, морала с правилата и нормите му, цялата ценностна система.

Определящият белег на българския живот до Освобождението е липсата на собствена държавност. В тези условия традицията, идвайки ‘отдолу’, отразява обществена нужда за обединение около символни значения и заместване на институции (иначе градени от държавата) тогава, когато ги няма. И обществото е „традиционно“, когато този тип традиции преобладават. Когато обществото започва да се модернизира, то самò се захваща с изграждането на институции от всякакъв вид. Те стъпват върху традицията и през Възраж-

[50] Виж функционалистичните разработки за това, че доминиращите ценности са се доказали като най-ефикасни и резултатни; съответно тази институция или форма, която предлага най-пълно адаптиране към обществото, става нормативна именно заради нейната ‘успешност’ (Frishkopf 2003 и посочената там литература).

дането осъществяват важната връзка с налични градива на колективния и индивидуалния живот (като ги възраждат, ревитализират), но ги издигат в по-високо качество – в това поле намират място и различните, насочени към конкретните интереси на времето и хората му „употреби“, включително на родствени структури и модели[51].

Собствената държава, когато вече я има, поема ролята на съзидател на институции и традиции с техните структуроопределящи функции. В случаите, когато наличната вече държава създава ‘традиция’, тя се приема изборно и може да не е масова – това общество вече не е традиционно, то само използва традицията, за да се конституира и модернизира. Обществото обаче не може да бъде напълно модерно, ако отношенията, действията или институциите са значително повлияни от традициите, защото разликата в сравнение с традицията е правенето на нещата само и единствено защото хората са ги правили по същия начин в миналото – това е опозиция на модерната рефлексивност. Именно заради това А. Гидънс допуска, че тези общества, които опитват да се ‘модернизират’ в най-очевидния институционален смисъл – чрез превръщането си в нещо подобно на буржоазна демокрация, но които не изхвърлят старите традиции, са обречени на трудности в проявата и съществуването им като успешни модерни общества (Giddens 2002).

Когато традицията доминира в описания ‘класически’ вид (в българския исторически случай това е времето докъм средата на XVIII в.; общо взето, дотогава понятието *традиционна култура* се асоциира с идеята за недиференцирано и хомогенно общество, за някакво ‘сумарно българско общество’), индивидуалните действия не могат да се анализират от актьорите и да се променят рязко, защото вариантите за избор са вече предопределени от стереотипите. Разбира се, това не означава, че традициите никога не се тълкуват или оспорват. Все пак в следващото посттрадиционно време (което за българите е времето на националното Възраждане) хората се вълнуват много по-малко от поведенческите прецеденти на предходните генерации и възможностите за избор и промяна на реакциите са поне толкова отворени, колкото законът и общественото мнение позволяват. Обществото става много по-рефлексивно и съзнателно мислещо за своето поведение. Това обще-

---

[51] Следвайки насоките на посочения европейски дебат за семейните форми и специално за разширеното семейство, етнолози се насочиха към психологията на научното творчество в търсене да се разкрият мотивите за някои доминиращи възгледи за културните явления. В българската етнология това направи много находчиво А. Касабова (2002: 39–55), която видя материалите, захранили ‘мита за задругата’, в лични пристрастия на няколко общественици и учени, съвременни на нейното активно присъствие. В плурализма на гледни точки други автори (включително и на настоящия текст) дават доверие и избор за приоритетно позоваване на събирачите и описателите от времето на явлението.

ство вече не е традиционно и самото обособяване на негова *традиционна култура* (с допускането, че е противопоставена на *модерната култура*) е единствено инструментално и се прави с цел да минимизира напрежението между динамиките на модернизацията през XIX в. в европейски и балкански мащаб и локалните култури[52].

С други думи, налице са сериозни основания за изведеното като логична необходимост по-горе преоценяване на т.нар. късен традиционен период в българската история – XIX и началото на XX в., като културен процес и неговото **преформулиране като посттрадиционен, пред/до/индустриален**. Същото се отнася и до назоваването на обществото, създало съответната култура: в културата следва да се потърсят характеристиките на преходното време и на трансформационната ѝ природа и да не се забравя, че преходните обществени състояния изискват понякога столетия. Дълбинният генезис и обхватната типология на културните феномени на това време могат да бъдат успешно разкрити с методологията на историческата етнология, което за конкретното изследване бе предложено чрез комбинирането на етнокултурния, етноисторическия и социологичния и при участието на рефлексивния и интерпретативния подход.

Родството в прединдустриалното общество. Въпреки че в многобройните определения на родството в енциклопедии, речници и справочници, от най-общите до най-тясно специализираните, то се пояснява само с четири съществителни: *връзка, близост, чувство, отношение*[53], и всички от тях изразяват социална релация, междудисциплинарното единодушие спира дотук. Разсъждавайки върху родството, хората дават различен приоритет на тези определения. Майсторите на художественото слово например възприемат родството противоречиво и различно от тези на научното[54]. Обяснение-

---

[52] Затова, ако държим да обозначаваме заниманията си с историко-етноложки проблеми от миналото като „изследвания по българска **традиционна** култура“, това е просто една метафора с реверанс към миналите лоялности в пътя на науката, а не прецизна научна квалификация.

[53] Тук и в работата нататък в качеството им на избрани представителни справочни издания са използвани: Младенов 1941; Стойнев 1994; Георгиев 2004; Толстая 2009; Pitt-Rivers 1968; The Amer Her 2000; Funk, Wagnal 1984.

[54] Няколко примера за илюстриране на тази разлика: „Важно е родството на мислите, а не на кръвта“, пише Р. Матесон в „What Dreams May Come“ („Къде ме водят мечтите“), докато М. Цветаева отрича това в „Песня и формула“: „Родство по крови грубо и прочно, родство по избранию – тонко. Где тонко, там и рвётся“. М. Булгаков в „Мастер и Маргарита“ силно хиперболизира ролята на кръвната връзка: „Вопросы крови – самые сложные вопросы в мире!“; „Духовното родство е много по-близко от кръвното“ е пък посланието на легендарната японска аниме-манга поредица Gurren Lorann; подобните примери са безбройни (What_Dreams_May_Come; Цветаева 2004).

то, изглежда, е, че творците на художествена фикция разбират родството като еквивалент само на едно от гореизброените определящи понятия – „чувството“, докато специалистите изследователи търсят да възстановят „връзката“, да разчетат смислите на „близостта“ и особено да проследят, изчерпат и обяснят „отношението“. Антрополозите се нареждаме във втората група, макар че за нас тя също е споделена с колегии, мислещи различно от нашата: по-близо до художествено-публицистичното схващане за родството като *идея* и *емоция* стоят психолозите на родството; по-близо до етноложкото му тълкуване като социален инструмент – социолозите и политолозите; най-силно доближени до общоантропологичното разбиране на феномена са културолозите и етнолингвистите; трактовка на родството в неговата променлива във времето траектория и със сходни изводи за еволюцията на феномена правят етнолози и историци[55]. Антрополозите обаче имаме едно сериозно предимство и отговорност: в нашето разбиране за родството се включват всички негови хипостази: *биологично, социално, тотемно, юридическо*… (Бурыкин 2011: 345) и всички те са отразени във функциониращите системи на термините на родство, съответно проучвани от антрополозите и етнолингвистите. Всички части в структурата на родството, включително обозначаваното като некръвно, търпят въздействието на промененото мислене върху него сред гореспоменатите дисциплини от втората половина на XX в. насам. За постигане на отчетливи и цялостни научнодисциплинарни параметри на настоящото изследване могат да се използват само абстрактни и условни ограничители и те разполагат родството във/между споменатите по-горе основни изследователски контексти: етнокултурния, етноисторическия и социологичния. В целостта си трите аргументирани контекста изискват изясняване на структурата[56] и смислите, на функционалната характеристика и историческата еволюция на категорията –

---

[55] Доближаването и честото припокриване на дисциплинарните подходи към темата прозвучават непрекъснато в съвременни разработки, например: „Феноменът на родството се оказва в централното поле на науките за човека, маркирайки тази сфера от етнологията, която принадлежи на биологията; тази сфера на биологията, която принадлежи на социологията; тази сфера на социологията, която принадлежи на психологията; тази сфера на психологията, която принадлежи на лингвистиката, и, накрая, тази сфера на лингвистиката, която принадлежи на етнологията“ (Дзибель 2001: 21).

[56] Тук нямаме предвид онзи възлов антропологичен проблем, наречен „същност на антропологията“, който у Морган инициира на практика раждането на науката – Структурите на родство като „механизми на връзката между семейството (и другите форми на съпружество) и общата обществена структура, които помагат на обществото да се репродуцира хармонично“ (Farber 1968). Амбицията е по-проста: да се поразсъждава какво включва родството и как в него се намества предметът на настоящата работа или да се очертаят структурата и съдържанието на родството като изследователски предмет.

или в своята цялост етнокултурната, етноисторическата и етносоциологичната визия ще ни дадат етноложкия прочит на темата в неговата пълноценност. Методически това би се осъществило чрез разработване на идея за нейната историческа и структурна типология.

Полета на обществено напрежение. При опит за извеждане на обществената потребност от кръвните и извънбиологичните форми в културата се вижда, че не особено изобилната теоретична литература по проучване на тази сфера на родството я представя като система от механизми, които въздействат върху интегритета на общата социална структура и увеличават способността на социума да функционира целесъобразно. Родството е в състояние да изпълни подобна роля, тъй като то не е някаква абстрактна, независима категория, откъсната от социалния живот и несвързана с неговите аспекти. Напротив, това е една от категориите, които са най-близо до житейската практика на хората и показват изключителна чувствителност към нейните промени и проблеми; това позволява да се търси причинно-следствена връзка между тези проблеми и формирането на социалните структури, нужни за тяхното отреагиране. Създаването на структурите активно се разглежда в тази светлина още от времето на Морган (когато удивилата го ирокезка система на родство бе свързана в разбирането му с различия в политическите, резиденциалните, брачните и собственическите институции), но особено от втората половина на миналия век със специална кулминация в класическата работа на Дж. Мърдок за социалната организация, чиято връзка с родствените структури бе доказана и статистически (Murdock 1949; Хеди 2013а: 299–305). Днес тази връзка се обозначава като „тясно отношение между системите на осмисляне и практиката“, но за отделни по-малко проучени съставни елементи на родството тя тепърва трябва да се развива върху материала и да се обосновава.

Кръвнородствената връзка е универсална в културите на християнския канон и затова за нея полетата на обществено напрежение са проучени: основното се извежда от постепенното ѝ разширяване, съчетано с променената от християнството езическа форма на брачна размяна – от директна към непряка. Всяка култура, приела християнската идеология, следва да разработи собствен път за компенсация на промяната и това следва да се покаже и докаже и за българската в прединдустриалното време. Повече съображения изисква подходът към извънбиологичната сфера на родствените отношения: Според Ш. Айзенщат именно социалните проблеми на малки и по-големи обществени групи, органични елементи на социалната стратификация на съответното общество, оказват натиск за изграждането на тези форми. В психологически план натискът е породен от обществените ограничения, които тези групи усещат както във вътрешногруповото, така и в междугруповото си позициониране и общуване (Eisenstadt 1956: 90–96). В изобилната световна литература върху мотивите за значимостта на родството три фактора се извеждат като определящи (с различен приоритет за всяко отделно общество

и култура)[57]. В повечето евразийски общества с гъсто населена територия, с религиозен култ към плодородието и към прадедите, както и с унилатерални родствени групи трите елемента – **възпроизводство, култ** и **наследяване (собственост)**[58] – са взаимносвързани до степен, в която е трудно да се каже със сигурност кой точно определя приоритетно нуждата от некръвно 'дублиране' на кръвната връзка. Моделът е универсален и класическите евразийски общества в Рим и Гърция, Китай и Индия практикуват извънбиологичните отношения така широко, както и племенните общества например в Тропическа Африка и Океания. Обобщеният мотив за появата им е осигуряване на възможности за по-нататъшното съществуване на групата, т.е. за привличането в нея на нови членове и обезпечаването им с нови родители и роднини, патрони, спонсори. За да запази ръководната си роля, управляващата група трябва да може да свърже и обвърже със себе си достатъчно талантливи членове от новите поколения чрез ангажиментите на социалното родство.

Напреженията в едно предимно селско аграрно общество произтичат от най-ниското ниво нагоре – семейство, съседи, съселяни и т.н.; проявяват се във и между социални групи по етнос, религия, език, статут, богатство, по-рядко през този период – по възраст, образование и пол. Напреженията всъщност са резултат от обществените характеристики на групите[59], които са толкова по-ярко изявени, когато се касае за общество в преход, каквото е българското през проучвания период. За да бъдат те отреагирани, в културата трябва да има свободни ниши, в които да се създадат компенсаторни форми спрямо напреженията, но такива, каквито културата предполага и допуска – уподобяването на кръвнородствена връзка от някакви модели или институции, некръвнородствени по произход, е една такава възможност поне за българската прединдустриална култура. Те имат ролята да „запълват 'празните места' и да уплътняват формалните елементи на родствената система" (Вуков 2008: 158, следвайки Goody 1971: 339). Разнообразните некръвнородствени форми идват съответно да запълнят пролуките и да минимизират поражени-

---

[57] Подходите, възприети при очертаване на проблема на работата, допускат хипотезата за съществуване на една линеарна историческа прогресия, която съдържа първоначалния тип на съответния феномен на родството, специфичния исторически процес, протичащ в конкретното общество, и логичния изход от въздействието на процеса върху феномена – накрая.

[58] Те са назовавани често в литературата и „триада от три вечни (imperishable) институции" (Farber, Zimmerman, Framton), върху които се опира всяка социална институция в своя същностен характер.

[59] С очертаване на мотивите за появата на извънбиологичните форми чрез психологическите отношения вътре и между обществените групи изследването се насочва и към една каузално-психологическа гледна точка към тях, която се вменява като необходима и модерна, заслужаваща внимание (Homans, Schneider 1955; Хеди 2013а: 297).

ята, които конфронтирането между индивидите като членове на тези групи може да породи. В теоретичния причинно-следствен модел например на осиновяване, побратимство/посестримството и кумско/кръстнически връзки етнолозите виждат част от ‘подсъзнателното планиране’ в повечето хомогенни общества. Разпространението им установява с течение на времето един своеобразен баланс с другите механизми, които осигуряват семейството и рода с продължители и наследници, децата с родители и спонсори, нуждаещите се – с покровители. Те осигуряват начин за коригиране размера на семействата и родовите групи – прекомерно големи или недостатъчно ограничени, както и за модифициране на семейната и родовата композиция с оглед нуждите както на възпроизводствения, така и на производствения процес, т.е. те носят важни демографски и икономически облаги на участниците (Silk 1980).

Какво се компенсира чрез родствените институции. За българското традиционно (и посттрадиционно, и прединдустриално) общество областите на потенциално напрежение и конфликт също са заложени в сферите на възпроизводството, собствеността и наследяването, религията и култа към прадедите. Детайлите на това твърдение ще се представят по-нататък за всяка разгледана поотделно социално-родствена институция, но една обща идея за картината на възможните обществени напрежения ни дават нормите на обичайното право. Най-напред то ни показва, че – както е в повечето сравнително немобилни селски и земеделски общества, и българското семейство в масово разпространения му през изследвания период вид – нуклеарно семейство, или т.нар. в прогресията на семейните форми в модернистка перспектива „институционално“ семейство, съществува вътре в по-големите семейно-родови форми на домакинствата и се характеризира с патриархалност, ясно разделение на труда по полово-възрастов белег и със самозадоволяваща се производителност. Обичайното право насочва към наличието на възможни ‘конфликтни ниши’ в цялостната структура и функция на това семейство. Заложените в него отклонения от ‘обществената договореност’, които трябва да бъдат санкционирани, засягат както вътрешногрупови колективни и индивидуални отношения, така и междугрупови. В обичайното право например са включени конкретни нормативни санкции при нарушаване на създадените вече семейни връзки – при изневяра или безплодие на жената, насилие или пиянство на мъжа, дълго отсъствие на единия от съпрузите в семейството и други (по Бобчев 1923: 67–71). Въпреки йерархията и строгото разпределение на задълженията в резидентните патрилокални родствени групи (нуклеарното семейство и неговите разширени форми като семейно домакинство – Иванова 2013: 320) на ежедневно ниво и производствената, и битовата дейност са потенциално заредени с конфликти. Те са особено явни поради факта, че там съжителстват не само патрилинейни кръвни роднини, но и роднини по сватовство – семейните жени, произхождащи от различни родове, често враждуващи помежду си още преди сродяването. Известно напрежение може да се открие и при делбата в разширените семейни форми на домакинствата,

въпреки че тя се извършва поравно и по колена само между патрилинейните родственици мъже. А след Освобождението, когато право на наследство имат и патрилинейните роднини жени, държавната власт е принудена няколко пъти да променя *Закона за наследството*, за да тушира конфликтите между кръвните роднини от мъжки и женски пол. В патрилинейните родствени групи, където влизат само кръвни родственици, отличаващи се с общ произход по бащина мъжка права линия, напрежението е налице, когато липсват синове, които да предадат родовия произход на следващото поколение и да гарантират съществуването на групата. В рамките на т.нар. териториални патрилокални родствени групи възможностите за конфронтиране са заложени в начините на образуване и функциониране на махалата и братството, които могат да нарастват непрекъснато и дори да обхващат група от съседни села, между които се намесват проблеми с границите и размера на селските землища, ползването на колективно владените обществени места и пр. (Иванова 2013: 323; Пешева 1981: 226). От друга страна, фактът, че се пази митът или споменът за общия прародител, основател на махалата или селото, често поражда и проблеми в областта на брачното родство, които задължително се преодоляват и на обредно ниво чрез сватбата. Както сочат изследванията, в народния говор на българите един и същ родствен термин служи за обозначението както на същинските кръвни роднини, така и на тези, които са познати (с добавянето на личното им име) или непознати, но принадлежащи към нарасналата териториална група (Георгиева, Москова, Радева 1972: 159–173).

По отношение на възпроизводството в нуклеарното семейство евентуалното напрежение може да се корени във всички типове и видове връзки между брака, домакинството и създаването/отглеждането на децата; като цяло те се обуславят от характера на семейството през изследвания исторически отрязък. Един възпроизводствен проблем се ражда и в резултат на демографските движения и сътресения, дисбаланса в прираста на населението, миграциите му – за това съдим по по-късни статистически данни от сенсуси и анкети (Домакинства 1978: т. 4, 10; Преброяване 1940: кн. 4). Като резултат от него е промяната в разпределението на икономическите роли, в общественото отношение към децата без родители и с по-ниско социално положение; динамиката на извънбрачните раждания; възприетите стандарти на родителска грижа; възгледите върху родителските права и правата на децата; схващанията за важността на собствеността и наследяването и родовите конфликти при предаването им, както и на други родствени на тях фактори в социалния ред; и в крайна сметка – мисленето върху ролята на кръвните връзки, религиозните и моралните ценности. Според С. Сегр необходимите условия за постигане на стабилност в семейството от страна на по-малко привилегировани обществени групи в традиционното общество се свеждат до: възприемане на доминантната ценностна система, наличие на инструментални отношения с по-привилегированите групи в обществото и наличие на интегративна функция на родствената структура (Segre 1975: 435). Отношенията на собственост винаги са били същностен

вътрешен момент в родствените връзки; собствеността (наследяването), локализацията на живеенето (пространственото позициониране; съвместното живеене; домът), корелират със същността на родството (Radcliffe-Brown 1970; Fortes 2006; Lévi-Strauss 1969; Chapais 2008; Carsten, Hugh-Jones 1995) и са негови универсални индикатори (Westermarck 1891). В култа към прадедите, който е рефлексия на обвързаността на семейството и рода с родов светец, с идеята за произхода и предаване на името, запазването на култа винаги се свързва с осигуряването на наследник – извършител на култовите практики, за което културата е предвидила и алтернативни на нормалния модели. Връзката с прадедите е жизненоважна за групата, защото нейното наследство легитимира авторитета на водачите на родовата група, вътрешната ѝ структура и гарантира функциониране на ценностите ѝ като нейна вътрешна спойка.

Икономическата сфера изисква механизми за социална солидарност, които позволяват осъществяване на задължения с цел оцеляване, т.е. с недвусмислен инструментален характер: взаимопомощ при земеделска работа – както рутинна, но особено при бедствия и катастрофи; разпределението на задълженията и ангажиментите при публична дейност; необходимост от гаранция при поемане на риск в някаква стопанска инициатива; при търговско-разменна дейност, която на тоя етап може да е насочена например към образование на децата в групата или към поемане на задължения за сватби, погребения и пр. Подобни инструментални задължения са ‘базов компонент’ на вътре- и междугруповите отношения наред с тези на афекта, съпричастието и съучастието (Eisenstadt 1956: 90). В същото време отношенията са потенциално враждебни, защото се интерпретират в тяснокултурни понятия, както е във всички т.нар. партикуларистични култури (каквато се допуска, че е приоритетно българската), и се развиват в дифузни категории (специфични за тези култури само, а не универсални). Много от тези проблеми не са фиксирани в клаузите на обичайното право, те – макар и масово проявяващи се, се регулират от традицията и културната памет. Това ги прави отворени за конфликтни претенции и затова съответно изискващи решаването им от други форми на културната креативност. Те трябва да приведат в баланс дисхармонията между нормите и очакванията на индивидите и групата, да стабилизират устойчивостта на културата и мирогледа им (Грозданова и др. 2003).

Така възможността и наложителността от възникване на нов тип регулационни отношения – в случая тези на некръвнородствената връзка, са отключени от широк спектър взаимоотношения в обществото и трудно може да се твърди кое е основополагащото. Въпреки скептицизма на Фортес, че родството няма връзка с изброените сфери (Fortes 1969: 221–228), всъщност възникването на родство, различно от кръвното, е базирано върху цяла система от социални отношения и не може да се сведе единствено до икономическите (както това предлага Leach 1961). Нито пък е правилно да се свърже единствено с афекта и междуиндивидуалната и междугруповата солидарност, както предлага Дж. Гибс (цит. по Eisenstadt 1956: 90). Важна роля за потребност-

та от него в скрепяване на социалната солидарност и интегритета на групите играят психологическите фактори в по-малките социални среди и групи и тяхната роля се приема и обяснява все по-ангажирано от изтъкнати проучватели на родството в кроскултурен план (Heady 2010; Heady, Ou 2010; Schlee, Trillmich 2007, и др.). Изглежда, измежду всички насоки на проучване комбинираната психологическа и социална перспектива ще даде най-добри резултати за откриване на мотивацията в създаване на небиологичните културни връзки (виж литературата у Хеди 2013а: 301). Функцията, зададена на тези връзки, съдържа потенциал за постигане на желаните отношения и в трите горепосочени сфери, в които могат да се генерират социални напрежения. За да се реализира този потенциал обаче, е необходимо създадените институции да отговарят на определени условия от общ и конкретен характер за съответната култура; като цяло в общоцивилизационен план се създава модел, който уподобява кръвнородствения, но не го покрива, който разработва собствена логика и закономерности на реализация – модела на некръвнородствените институции (да си послужим на този етап с публичното обозначение на сектора), с добавянето на който родството може да се счита за комплектувано.

Конструктът на родството в прединдустриалното общество – структура, съдържание и понятие за родство. Родствената структура следва да представи начина, по който са организирани, регулирани и осъществени социалните взаимоотношения между индивидите, свързани с кръвна, афинална или некръвнородствена връзка. Нейното разбиране в този текст се насочва от идеята на Клод Леви-Строс за структурите като „културен императив… на мисленето“ (Levi-Strauss I969: 489). В науката най-обобщено е прието, че родствената структура е централният организационен принцип на повечето традиционни общества, тъй като чрез нея се реализират социалният пласмент, културната трансмисия и голяма част от функционалните потребности на живота на хората (Соу 1974: 470). Подходите на учените към понятието за родство могат да се съпоставят и да показват вариативността и богатството на гледните точки, да се комбинират и от тях да се извличат формулировки, обслужващи всяко конкретно изследване. При нареждане в последователен ред на най-ярките определения изпъква логиката на насочване към родството като една ментална структура на психиката и мирогледа[60]: За настоящото проучва-

[60] Тази съпоставка потегля от Морган (с посоченото по-горе виждане върху родството), включва Крьобер („термините на родство отразяват психологията, а не социологията“ – Kröber 1963: 84), К. Леви-Строс („системата на родство се се състои от обективните връзки на общия произход или кръвното родство между индивидите; тя е произволна система от представи, а не спонтанно развитие на реална ситуация“ – Levi-Strauss 1963: 50) и Д. Шнайдер (който прокарва аналогия в изследователската позиция между неговия подход към родството и този на Строс към митовете) и е подробно коментирана от ‘източната’ гледна точка в *АФ* и *Алгебра родства* (1995; 1998; АФ 2011: 328–447).

не е важно, че движението на схващанията е показало възможност понятието за родство да се разшири и разпространи отвъд пределите на собственородствените отношения, определени от връзката при раждане; тогава то се насочва да обхване както езика, така и културата до формиране на цели системи от видове родство, в различна степен отдалечени от прототипния модел на генетичното родство – това позволява да се говори за биологично и за извънбиологично родство. Жалонът, около който се центрират и с който се съпоставят родствените отношения, остава обаче този на кръвнородствената връзка – тя е 'еталонно' родство в пряк, тесен и собствен смисъл на понятието – „всяко външно родство е производно на биологичното" (Бурыкин 2011: 345), или на езика на науката: социалните отношения се променят „от такива, основани върху приписания статут от рождение, към такива, конструирани и развивани чрез доброволни договорни съгласувания" (Maine [1861] 1963). За много учени и днес биологичните връзки са онтологично приоритетни пред създадените по тяхно подобие извънбиологични. Кръвното родство и неговите модели изграждат мисленето за понятията на връзките между хората, критериите за преценката им, цялата им аксиология, формалността и представителността им.

Въпреки че това изглежда здравомислещо, още в началото на миналия век се появяват структури на съдържанието на родството, които изключват от него кръвното (което наред с определението „биологично" често се обозначава и като „обикновено", а етимологично това предполага – по-просто и първично) и се концентрират върху алтернативното му некръвно – един краен пример е теорията на Д. Шнайдер, която, както е добре известно, изобщо изключва кръвното родство от обществената структура (естествено, съответно и от антропологията), като го обявява за (при това съмнителен!) „аналитичен конструкт", нямащ общо с възпроизводството (Schneider 1984: 184–185, 198; White 1959)[61], или тезата на У. Ривърс, че кръвното родство е неадекватно като дефиниция за родството, тъй като изключва практиките на осиновяване и други, които показват, че „бащинството и майчинството зависят не от възпроизводството и раждането, а от социалната договорност" (Rivers 1924 [1968]: 52)[62].

---

[61] Дебатите върху екстравагантното (така поне изглеждаше при появата му) мнение на Шнайдер за непризнаване на генеалогичните отношения като познавателно ядро на родството заслужават много сериозно внимание, но са настрана от темата на настоящата работа. Общоприето е обаче мнението, че именно от посочения ранен и по-зрелите трудове на автора (Schneider 1972; 1984) тръгва колективното дезинтересиране към този предмет, което обхваща период от повече от десет години, съпътствано обаче от разглеждането на ред важни и поставени от него методологични въпроси.

[62] Тук оставяме настрана коментара върху цялостния модел на уж 'антивъзпроизводственото' схващане на Ривърс за родството, което при аргументирането му, според Шнайдер, той самият отрича и практически утвърждава генеалогичния критерий при дефиниране на родството (Rivers 1924 [1968]: 53; Schneider 1972: 32–63).

В същото време обаче ‘социалната договорeност’, която формулира осиновителните практики, се определя чрез *против*опоставяне и *с*ъпоставяне именно с кръвнородствените отношения, тези на раждане и възпроизводство; това се отнася до всички варианти на родствената структура, които изключват моделите на реалната обща кръв. Изследвания, тръгвайки още от Е. Дюркем в края на XIX в. (биологичната връзка не е потребна като условие за формиране на родствено чувство и отношение – Durkheim 1897) и след това от цялата втора половина на миналия век, всъщност показаха върху изобилен материал, че отношенията, обозначавани като „родствени“ в културите, невинаги и не задължително почиват върху връзките на кръвта и брака, а твърде често са основани върху други значими фактори като споделено местоживеене, споделени икономически връзки, родителски грижи (но не за раждане, а при отхранване и възпитание на поколението) или просто близост чрез разни форми на взаимодействие. Максимализмът на идеята за пълното отхвърляне на кръвното родство предизвика създаването на нови теории, които се опитват да избегнат противопоставянето на биологичното и извънбиологичното родство, включително тази на Дж. Карстън за „свързаността“ (или „близостта“) в замяна на „кръвта“ като основополагаща при родствените отношения (Carsten 1995; 2000)[63]. Факт е обаче, че ако извънбиологичното родство се остави самотно като основополагащо в родствената структура, то губи определящия модел, от който се оттласква, за да бъде характеризирано. Посочените отношения са преди всичко по-редки като присъствие в културата от кръвнородствените връзки, но което е по-важно – те обслужват цели, които не изключват и не могат да заменят семейството като единица на биологичното възпроизводство и отношенията при процесите на това възпроизводство.

По-важно в тая същност е подчертаното по-горе: и кръвното, и некръвното родство са категории на съзнанието, идеите, въобразяването и оттам – на приписването и предписването[64], като и двата процеса са реализация

---

[63] Една от тенденциите в антропологичното и етноложкото тълкуване от този период е, че те слагат ударението върху конструирането от родството на *отношения* (споменатата „свързаност“ на Дж. Карстън, „родственост“ на Хауел, „интимност“ на Джеймисън) (Howell 2003: 465–484; 2006). Спектърът на тези отношения, изразени в матрицата на родството, е широк: тя сигнализира за отношенията на йерархия и съвместно битуване, отразява до известна степен разликите и връзките по възраст, по пол и социална позиция (Попов 2010: 156–162).

[64] Декларацията за социалния характер на приписания статут изисква повече аргументи, които касаят характера на кръвното родство. Тук в защита ще се позовем единствено на мнението на Е. Гелнър, че този статут на приписване се прави от учените и отделните елементи на родството се класифицират като „родствени“ именно заради близостта или аналогията към категории, които същите тези учени считат за родствени (Gellner 1960: 188). Балансът се търси от двете авторки тук в предложение за прилагане на емическа позиция: родството да се определя в

на социалната същност на едното и другото родство (Frishkopf 2003: 1). И едното, и другото обличат в термини и изразяват определени отношения между хората в света на тяхното общуване и социални връзки или в светлината на „социалото споразумение“, като всички са мислени в категориите на кръвната връзка. Социалността е иманентна черта на родството – „за хората няма предсоциален свят“ (Frishkopf 2003: 2), индивид без родство просто не съществува, защото той – бидейки „нероден от никого“, се превръща в същество извънобществено и митично или по думите на един руски съвременен учен – „първочовек“ (Добронравин 2011: 328). На тази основа в последното десетилетие на миналия век се пристъпи към възраждане на изследванията, включително върху кръвното родство, като то се намести твърдо в науката в интерпретацията на социален феномен (Schweitzer 2000; Böck, Rao 2000) със силен акцент върху аксиологическата му страна (Just 1991).

Именно в тази логика, търсейки опорно тълкуване на основното разглеждано понятие, авторките на този текст избират да се придържат към онова от многобройните сравнителни определения на родството, което съветва „да се възприема като същинско [очевидно, синоним на кръвно, биологично – б.а.] родство това, което обществената договорeност приписва като статут[65] на определени лица, независимо от критериите за това приписване“ и да се счита за „псевдородство онова, на което същата роля се дава по друг начин“ (Pitt-Rivers 1968) или са „конструирани и развивани чрез доброволни договорни съгласувания“ (Maine [1861] 1963). Ярката характеристика, която се откроява в това тълкуване, е същността и на биологичното, и на извънбиологичното родство като социален конструкт и приписан статут; в първия случай този статут е по рождение, във втория – резултат от някакъв вид индивидуален или обществен контракт (договаряне, споразумение). Следвайки констатацията на П. Хеди (Хеди 2013а: 304), нито биологичният фактор, нито социалният сам по себе си е достатъчен, за да формира род-

---

понятията на местните локални идеи за родствената връзка, те да бъдат съответно проследени в „символичната им и смислова траектория, докъде и да води тя“ (Schneider 1972: 52; Frishkopf 2003: 2). В това именно е изразена критиката на Д. Шнайдер към методологията на изследванията на родството в незападните общества от западните учени: концептуалните схеми на последните са според него европоцентристки и не позволяват в тях да се разглеждат специфичните за съответните култури родствени феномени, които Западът не преценява като родство (Schneider 1984; 1980 [1968]). Това мнение според някои изследователи от Изтока води до споменатия и в бел. 59 срив в проучванията на родството в средата на миналия век (Крецер 2016: 175).

[65] Личният ни превод на acriptive в разглеждания контекст и съответното разбиране е ‘мислен като…’, след това ‘даден ’, ‘утвърден’ и едва като последно – ‘приписан’.

ствена връзка – както кръвно-, така и некръвнородствена. Аскриптивният статут ‘по рождение’ е обозначение на формата на социална принадлежност, свързана с биологичното начало на индивидуалния живот, но не на нейната същност. Социалната принадлежност *per se* в родствените отношения е представена от небиологичните връзки, при които кръвта (произход, генеалогия) като основен родообразуващ фактор е заменена от обществения контекст. Като цяло подобен възглед значително минимизира напрежението между двете основни противопоставяния и в науката, и конкретно в полето на родството – биологичното и социалното (с уговорката, че и на биологичното поле социалността насочва отношенията). Затова ни се струва, че подобно определение би трябвало да получи одобрението на целия споменат отбор от научни дисциплини, интересуващи се от родството. Този конструкт е свързан със социалните формати в обществото и за типологиите на връзката има направени предложения в науката[66]. Така самото изследване би могло да се разгъне и между два ‘извънинституционални’ въпроса – за ролята на биологичното и извънбиологичното родство и връзката им със системите на социално поведение; и този за общочовешките ценности и техните конкретни поведенчески прояви. Всяка от заинтересованите науки обаче има свой собствен научен замисъл за изследването му, базиран върху (и предпоставящ) структурата на родствените отношения[67].

---

[66] Аналитичното разглеждане на случващото се в семейството и семейните отношения на двата сравнителни етапа – традиция и модерност, започва от Х. Мейн. Една от ранните и убедителни типологии на динамиката принадлежи на F. Tönnies, който предлага развитие на родствения статут от *общност* като форма на социална организация, базирана върху екзистенциалната воля и характеризираща феодализма и селското общество, до *общество* като социална форма, базирана върху рационалната воля и съответстваща на градската среда и модерния капитализъм (Tönnies [1887] 1957). Динамиката в разпределението на ролите в семейството е отправният жалон за неговото развитие според Мърдок (Murdock 1949).

[67] Например за етнолингвистиката този контекст съдържа два плана на изследване. Първият е общосемантичният – формите на изразяване на родството (езикови, фолклорни и ритуални) и скритите зад тях смисли; вторият е функционалният (родството като изражение на други неродствени смисли – вторичните значения на термините на родство, използвани системно в езиковата номинация на извънродствени обекти; подход към него като към код и семантичен модел). Вторият план включва вторичните значения на термините на родство, използвани системно в езикова номинация на извънродствени обекти; мотивите на родството и метафорите на семейните и родствените връзки, обществено санкционирани, т.е. на това място в структурата е вкарано и ритуалното родство (Толстая 2009: 8–9). Различните дисциплинарни гледни точки с извод за тяхната относителност са представени в детайли в няколкото специализирани издания и дискусии на страниците на алманаха *Алгебра родства* 1995, 1998 г. и нататък.

4. Гносеологичните амбиции на изследването

Мотиви, адресати, цели. Живеем във време на значителна промяна на научните парадигми. Тя засяга както генералната философска рамка, така и водещите теми в антропологията, естествено, сред тях е и основната и най-старата – темата за родството. И при неговото изследване старият позитивистки начин на емпирично изчерпване и анализ вече се оказва недостатъчен: към трупането на емпирия се добавиха устната история, микроисторията, био- и автобиографизмът, интелектуалната история, джендъровата и възрастовата история и пр. (Касабова 2013: 15–27). А аналитичните прийоми се утвърдиха около трите стожера на обществения градеж, които още ранният Ф. Бродел беше набелязал – статиката на средата, динамиката на същността на явленията във времето и случването на политическото въздействие (перифраза на цитата от Груев 2008).

Днес изкушенията на модерното мислене, облечено в умни и находчиви, премислени и привлекателни твърдения, повече отвсякога определят и налагат различни от досегашните виждания за рамката и съдържанието на науката и на изследователските подходи. В много случаи те звучат така, сякаш всичко постигнато и усвоено като образователен и научно-професионален стандарт дотук е лишено от смисъл и коректност, защото е ‘идеологизирано’ и има една-единствена правилна съдба – да се осъди и отхвърли. Десетилетията почтени усилия, хрумвания, апробации на твърдения, развиване на концепти и подредбата на процеси, поднасянето им на младите обучаващи се специалисти логично, убедително и талантливо като че ли започват да губят смисъл и да се остойностяват в множество случаи единствено като историографски факти. Толкова много интерпретации се изтласкват назад като ненужни или спорни от днешната гледна точка на ‘модерното’ мислене. Смятаме, че това не е ефективната линия за създаване на ново знание и неговото убедително внушаване. Разбира се, че страниците в науката следва да се затварят от времето и съвременните преоценки следва да се приложат безкомпромисно – но само след детайлното прочитане на натрупаните страници, след разбирането и включването на постигнатото в набиращия сила научен ход на бъдещето. С други думи, традиционният и за българската етнология позитивистки разказ несъмнено има своите лимити, обаче те не го превръщат дори днес в погрешен и излишен.

В българската етнологична литература след немалкото висококачествени конкретни изследвания и анализи на отделни теми от родствените отношения има потребност от систематизиран общ текст върху традиционното родство в културата, от представяне и структуриране в линията на последователен разказ на постигнатото в полето на теорията и събраната емпирия по този сюжет – обобщено, както и за отделните му съставни елементи. Настоящата книга си поставя именно тази задача и се надяваме с това да поднесе един осмислен и подреден текст върху направеното в рамката на оная научна теза,

която нашите учители убедено следваха и в която ни обучаваха, а в нея се натрупаха и откроиха сериозни научни приноси. Стремежът е навсякъде, където концепции и линии на изследване се оспорват или допълват успешно от иновативни идеи, това да бъде отбелязано и коментирано, ако е нужно – и акламирано или осъдено. Смяната с нова парадигма, както се утвърждава и на Изток, и на Запад, ще стане лесно и неизбежно чрез смяната на научните генерации вероятно съвсем скоро. Ако базата, върху която тя се реализира, включи постигнатото досега, тази смяна ще има висок и достоен старт.

Настоящият текст е насочен към масова и разнообразна читателска аудитория. На първо място, тя включва професионалния кръг от етнолози, занимаващи се с целия спектър на духовността и културната традиция – тяхното критично внимание бихме искали да предизвикаме и ангажираме. На второ място, заради силно полемичния дух на нашето съвремие в областта на теоретичните възгледи върху хуманитаристиката и обществените науки особено място откроляваме за посланията към обучаващите се млади етнолози и антрополози; именно заради тях включваме в книгата и поне два откъса в следващата глава, които имат дидактично и общообразователно звучене (и заради което е възможно за някого те да прозвучат учебникарски) – това са темите за въвлечените понятия в изучаване на родството и за социално-историческите и историографските предпоставки на неговото раждане[68]. Най-сетне текстът, естествено, е адресиран към най-широка интересуваща се публика отблизо и далеч.

Тематично изследването е замислено да представи комплексната картина на българското традиционно родство и неговите институции пълно в статиката и частично в динамиката им за времето откъм края на XVIII до началните десетилетия на XX в. Специфичната гледна точка са показването и анализирането на тези прояви в особения им ракурс на механизми за социален баланс, изградени с инструментариума на културата и функциониращи чрез нея. Даваме си сметка, че е неизбежно въпреки замисления комплексен контекст институциите на родството да се открояят най-вече като конкретни български ‘изолати’ на организираното поведение на включените в тях. Това свежда до минимум представянето на една динамична картина на отделните институции на родство в културата въпреки продължителността на изследвания период (едно изключение е институцията на осиновяването, която е разположена между два ясно датирани историко-правни акта). Но това е и търсено. Свидетели сме обаче, че през последните години започнаха да се появяват

[68] И за още нещо вероятно авторките ще изтърпят критика, затова предлагаме и друго ‘оправдателно’ обяснение: във всички глави на томовете се налага описателно представяне на съответната обредност (въпреки че е добре позната), но това винаги се прави със специфично подчертаване на разглежданата в главата институция на родство, на нейната структура и състав.

проучвания на ‘динамичните аспекти’ на родството и за минали периоди (някои от тях са наистина впечатляващо висококачествени) и съавторките сме на мнение, че историческата динамика на родството също ще се пресъздава по-пълноценно и точно, като стъпи върху настоящия и подобни текстове. От друга страна, акцентът върху устойчивите системни действия на хората във всяка институция на родство би могъл да я представи и като висока форма на абстракция, за която не са важни нито конкретните условия и хора, нито времето (стремежът към подобна висша абстракция е основен в маниера на Малиновски, а и на съвременните му адепти – Никишенков 2008). Подобна цел надхвърля възможностите на този текст и не е зададена пред него.

Ако приетото определение на родството се раздели на съставни елементи, дори само то повдига вече конкретни изследователски въпроси с оглед на посочения научен контекст: 1. Къде в обществената тъкан се появява и как се проявява нарушеният социален баланс, който открива нужните ‘ниши’ за функционирането на биологичните и появата на извънбиологичните институции на родството? 2. Какъв точно е интерплеят между стопанска, културна и общностна специфика, който прави възможно да се изградят механизми за реагиране с цел неговото възстановяване? Рядко присъстващият ракурс на паралелно разглеждане на различните видове родство в рамките на една историческа фаза в етничната култура също дефинира своеобразни питания: А. Какви обстоятелства налагат прибягването до отделните видове родство и го правят необходимо? Б. Какви ритуални средства – символи, знаци, метафори – постигат уподобяването на родството? В. Има ли и какви са обезателните граници на кръвнородствените забрани/задължения и как те се ‘разчитат’ в културата и мирогледа на българите по отношение на връзки извън кръвнородствените? Г. Съществуват ли допустими отклонения от тези граници и как те се отнасят към строгите изисквания на родството? Намираме, че тези въпроси са в контекста на постмодерната интерпретативна антропология и ги превръщаме в конкретни емпирични изследователски задачи при представянето на всяка от институциите на родството. Това дава възможност основните и второстепенните **цели на работата** да бъдат ясно формулирани, а за **времето на проучване и изследователския маниер** – да се изкажат съображения.

На първо място, целта е на базата на съществуващите източници да се представят няколко систематични хипотези относно: а) условията, в които възникват и се проявяват родствените връзки и отношения, както и съответните им типове поведение; б) да бъдат те описани във възможната и необходима им пълнота, като описанието се подведе под зададената в съответната глава тема; в) да се разкрият функциите, които феноменът на видовете родство и институциите на родство изпълняват в съответната социална среда, т.е. обществения резултат от тяхното действие.

На второ място, работата преследва теоретична цел: тъй като в българската наука не е създадена теория на прединдустриалното родство и неговите институции, тя ще се опита да обобщи констатациите в по-генерализиращ

концептуален план. Непълнотата на фактологията не бива да притеснява в случая, защото „работата на теоретика не е да се надпреварва с фактите, а по-скоро да преосмисля теорията, така че да отразява фактите такива, каквито са; така крайният резултат би бил една по-добра и по-всеобхватна теория“ (Хеди 2013а: 295).

Очакванията от тези основни цели са най-малко две: 1. Работата ще създаде нужната основа за изследване и анализ на същите процеси и в нашата съвременност (вече от други изследователи), което ще открои адаптивността на института на родството – този централен антропологичен проблем за всички времена. А ‘пригаждането’ или ‘адаптирането’ на родството към социално-историческата среда във времето трасира неговата способност да проявява динамика – един незасегнат в работата, но най-важен въпрос на неговите проучвания. 2. Замисълът на изследването включва стремежа чрез неговите постановки българският материал да се изведе на научната сцена за глобално сравнение. Защото, макар работата да не е компаративна, а фокусирана върху българското родство и неговите институции, приложените и апробирани към родството идеи и схеми в нея са извлечени от обобщенията и паралелизмите, прокарани от известните теоретици на родството, които от своя страна са плод на мащабен сравнителен поглед и анализ (например Tegnaeus 1952; Gibbs 1956; Mintz, Wolf 1950: 341–368; Foster 1953: 1–28)[69].

По отношение на хронологията изследването, което е в рамките на такъв мащабен културен процес като раждането на ранната модерност и нейното напредване във времето, трудно може да стъпи върху прецизно дефинирани времеви граници. Най-общо то ще следва развитието на обществения процес (което за Българското възраждане днес е дискусионно като начало и финал, но е подробно обговорено и дебатите върху неговата хронология могат да захранят различни твърдения за времевата обхватност на отделните възрожденски потоци[70]). Но самата теза за адаптивността и гъвкавостта на културните феномени и тяхното ‘нагаждане’ към нишите на социума съдържа априори възможността за известна асинхронност в датирането на тази адаптивност. Друга трудност са неравномерният обем и характер на различните видове източници: те изобщо не са достатъчно балансирани, за да ги считаме за равноценни за различните етапи на периода – например тези, чрез които ще се възстановява картина от същинския традиционен период и следващите ѝ хипостази на посттрадиционност или доиндустриалност. Ако отнесем първия

---

[69] Сред най-приносните конкретно-етнографски регистрации на некръвнородствените модели вж.: Adams 1936: 533–597; Beales, Cheran 1946; Driberg 1935: 110; Evans-Pritchard 1933; Firth 1936; Gillin 1947; Herskovits 1938; 1952; Hocart 1935: 127; Mandelbaum 1936: 272; Srivatsava 1956; Whyte 1944: 65–74.

[70] Без да се включваме в този дебат между историците, бихме искали да насочим читателското внимание към обобщените мнения по него, както и актуалните в момента насоки на заключенията върху тях у: Хранова 2010: 47–63.

етап към хронологичното начало на работата – XVIII в., то за него е реално единствено очертаване контура на родството и институциите му като една статична културна проява; очевидно за трасиране на динамика тук не може да става дума, но все пак една долна граница в средата на XVIII в. би била реална. За някои от разглежданите институции – например за откроващите прехода между кръвното и извънбиологичното родство с феномени като сватовството и осиновяването, тази картина се динамизира силно в хода на Възраждането до и след Освобождението и динамиката е фиксирана в съответните тематизирани законодателни актове, които са с точна датировка. Първите десетилетия на XX в. биха били една възможна горна граница, но за някои от разглежданите институции на родство авторовите предпочитания са тя да се разтегли или поне да се трасира докъм 40-те години, когато тези институции ще са обрамчени от моделиращи обществени изменения, включително идеологически, на които те ще трябва да реагират. Така времевият обхват на работата е позициониран широко в историческото българско време от втората половина на XVIII (като Средновековието присъства плътно в изложението със сигурната си и релевантна документална база за извеждане началото на родствените сюжети) докъм средата на XX в. с редица уговорки, конкретни за всяка институция.

И на трето място, методически. Един преглед на най-добрите разработки от колеги етнолози в наши дни, които са били посветени на проблеми от т.нар. традиционна култура и са били развити с аналогични на настоящата работа претенции, откроява стил на научно виждане, който би могъл на всекидневен език и шеговито да се нарече „тунелно взиране от... птичи поглед“. Звучи парадоксално, но означава, че: 1. Изследователят е фокусиран силно и приоритетно върху конкретния феномен (например мироглед, космогония и пр., календарен сюжет или персонаж, елемент от културното творчество – например пиеса или картина) и се стреми да го покаже в детайлите му, като за тази цел постига и негово абстрахиране от средата; 2. Проблемът е погледнат от дистанция (в случая – дистанцията на времето) и това е позволило той да се види в общия мащаб на културния и обществения ход, с което се постига прескочението в 1. контекст на средата. Този поглед е приет и в настоящата работа, като за научните потребности на стила ѝ би могъл да се обозначи вече по-уважително като „ситуиране на феномена във времето и средата“. Реализирането му се осъществява, като избраните след обосновка институции на родството се откъсват от обществената тъкан на битуване (след като са дефинирани връзките им с нея), описват се като културни феномени в целостта им (за целта те се проектират върху матрицата на аналогични феномени от антропологичната литература, постигнати чрез сравнителен анализ, което практически прави и описанието им компаративно) и след това се поставят в мястото и времето на протичащите процеси; именно мястото и времето подлежат на сравнително лесно описание и анализ с оглед на трансформациите, които техните изменения предизвикват в съответните културни феномени.

Изследователски прийоми. В кратката въвеждаща прелиминария споделихме, че по отношение на изследователския си маниер бихме искали да се разположим между една историко-еволюционна и една функционалистка методика: чрез първата да видим протяжността на институциите на родството, значи, да трасираме средата и времето със специфичните им обстоятелства; а чрез втората да постигнем по-висока форма на абстракция, за която не са важни толкова конкретните условия в пълната им специфика, нито дори хората и времето, а най-вече устойчивите системни действия. И двете визии са апробирани в антропологичната колегия: постиженията на българската етнология са изцяло и без изключение в първия контекст; конструктът на 'абстрахираните' институции е на Бр. Малиновски, който извежда една тяхна универсална схема като обобщение „от висш порядък". Като историографски факт ще посочим, че съществува и успешно, бихме казали, великолепно съчетание на двата подхода, и то от съвременни учени в източната етнологична школа, проникновени познавачи на родството и неговите ценности, към които се прилага горната комбинирана експертиза (Никишенков 1986; 1999; 2003: 61; Никишенков, Аносов 2000; Василева 2023). В тези два коловоза сме амбицирани да разположим и настоящото изследване.

Екстраполиране–дескриптивност–анализ–обобщаващ концепт са съответните стъпки за изследователя. Ето какво бихме искали да постигнем с тях: 1. Екстраполирането е извличането от културната канава на максимално количество представени детайли с отношение към разглеждания феномен, които при 2. Описанието им, се подреждат в логична структура и обрисуват общия му вид и конкретиката на отделните му части. 3. Аналитичната и 4. Обобщаващата част са елементи на научния изследователски стил и те съответно 'разчленяват' феномена, за да го изучат, и после го 'сглобяват' вече на равнището на един научен конструкт. Това е, което следващите части на този мащабен текст ще се опитат да направят с изследваните видове родство и техните институции. Макар че не е нужно, но в светлината на изискванията към подобни текстове бихме добавили, че приложените при горното намерение методи включват конкретно-историческото и сравнително-типологичното представяне на феномена, а сред 'по-приложния' методически инструментариум са предпочетени фокусираното описание, центрирано около идеята за постигане от него на социалния баланс; историческата трактовка на социалния контекст в комбинация с функционалната, които са разгледани от позицията на социалния интерес на индивидите, групите и общностите; някои разкази, например за ритуали и процедури, са обект на контекстуален анализ, съответно въвлечените източници от устното народно творчество – едновременно на текстуален и контекстуален. С риск да се отвори повод за критика бихме подчертали, че научната интуиция, която неколкократно ще бъде почтително споменавана, също преценяваме като успешен 'метод' при тълкуване на източниците, особено когато е формирана дълго, след задълбочено и разнопосочно като изходна позиция образование и самообразова-

ние. Тази интуиция има същото право на намеса в интерпретациите, което се допусна в новото време от подхода към рефлексивност при анализа на етнологичните сюжети под въздействие на „собствения биографичен опит и изследователски усет“ (Лулева 2011: 10) с допълнението, че те са правомерно приложими и към теми от миналото. Вярваме, че като ангажираме този широк изследователски арсенал, ще покрием и двете оспорвани днес страни на научната задача: старата – традициите, ценностите, символния комплекс, знаците и моделите на културата на общността в съответното време, както и новата – „постоянния процес на дефиниране на правилата за отграничаване и себепознание“ (Лулева 2011: 10). Такъв подход намираме за единствено адекватен на амбициите на настоящия текст.

Неразгледаните въпроси. Бихме искали да подчертаем два свои съществени избора. Преди всичко в теоретично отношение избягваме да коментираме и да се включваме с предложения и хипотези по конкретни съвременни дебати за типологично-класификационни характеристики на отделните елементи на родството (например по все още активния и захранващ се с нови участници и аргументи разговор за балканското семейство, за формите му, разпространението и принадлежността му към окрупнени регионални, европейски и световни модели). Този разговор присъства и се коментира спорадично в текста, но книгата в целостта ѝ е замислена като етнографско изложение на материала за родството (поднесено в логиката на една идея за обговорена комплексност, макар и без изчерпателна пълнота на елементите), което намираме за липсващо и дължимо все още на българската етноложка наука и нейните представители в полето на темата от миналото и днес. Второ, според идеята ни и други релевантни на сюжета въпроси следваше да се разгледат (тогава претенцията да се отговори на въпроси за класификацията и типологизацията на родствените форми би имала комплексно и реално покритие) и те бяха замислени да обемат трета книга от това изложение. Засега обаче преценихме да споделим написаните две части, които предлагаме. Така че очертаният поглед оставя отвъд авторовото внимание проблеми като:

- Социалната микроетнична картина на родствените институции: Въпреки изобилието от регионални и локални особености, преситени с емпирични факти и податки, целенасочено подреждане на 1. Етнични и етнографски характеристики на населението; 2. Възрастова, професионална, здравна, имотна, образователна и пр. специфика и 3. Линия на произхода и усвоената културна памет за родството по места, не са описани и коментирани в текста;
- По-широкият план на проява на родствените институции по отношение на историко-културните и икономическо-типологичните принадлежности не е откроен, т.е. ситуирането на феномените широко в рамките на Балканите, на Европейския югоизток, в пограничието с арабско-азиатските култури, връзките с Източния свят, с пътя на древните български мигрирания и пренасянето на модели, вписването в евро-

пейските и световните стандарти и процеси – всичко това е оставено извън детайлизиране в работата;

– Като сериозен дефицит преценяваме отсъствието на една комплексно проучена картина на приобщените лица в семейството, придобили по аналогията на родството псевдородствен статус в него: заварените, доведените и природените деца, както втората майка и втория баща. Тази картина на конкретните родствоуподобяващи институции остава далеко неизчерпана в текста;
– Не са засегнати важни и изобщо засега лишени от разработка сюжети като гостоприемството, приятелството, съседството, взаимопомощта като родствоуподобяващи институции, включително групата на външните лица, адресирани като роднини;
– Неотразени в текста остават и други специфични прояви на родствено адресиране, характерни за българската традиционна култура, като: звателното родство към считани за злотворни и болестотворни сили; експониране на родствени връзки в божествения и на светците пантеон; заместване на реални родствени отношения с такива от друг порядък за промяна в статуса на връзките и пр.

И още много други неща. Те са твърде значими и с висок научен потенциал.

Авторките са наясно, че не покривайки гореизброените научни полета, те лишават изложението от възможността за очертаване и анализ на различните взаимносвързани като функция и влияние мрежи на родството със съседската, приятелската, професионалната, възрастовата, колегиалната и пр. среда, което е сериозен дефицит на изследването. Отново: обяснението (или оправданието) е, че идеята бе да се събере, обобщи и подреди с научна (аналитична и концептуална), образователно-педагогическа и информационно-популяризаторска цел материалът за родствените връзки и институции, за да се тръгне след това към неговото наместване в световната постмодерна антропология на родството.

А важните незасегнати въпроси оставяме на енергията, на информирания интерес и критичното перо на талантливите следовници.

ПЪРВА ГЛАВА

НАУЧНА МЕТОДОЛОГИЯ И НАПРАВЛЕНИЯ В ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА РОДСТВОТО И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ

1. Частнодисциплинарни проблеми в изучаване на темата

Приетото за това изследване определение на родството като антропологичен научен конструкт поражда и иска отговор и на няколко по-частни въпроса, касаещи основните разглеждани типове родство – кръвно, брачно, фиктивно и ритуално, и тяхното функциониране като социални явления, но също и проучването им като изследователски категории[71]:

За изучаване на родството – терминологично: *Как се обозначава и структурира извънбиологичната сфера на родството; Позиция спрямо кръвното родство; Подход към отделните части.* От Морганово време насам се нароиха щедро предложенията и приложените обозначения към всички структури на родството извън кръвното, отпадна обаче най-безспорното сред тях – названието *социално родство*, което стана с утвърждаване на идеята, че родството като цяло е форма на социално възпроизводство, неговата ‘социалност’ е иманентна черта на културния феномен, не само на една от съставките му. Сред наложилите се и често използвани понятия в литературата останаха да битуват: *псевдородство* (pseudo-), *сурогатно* (surrogate), *изкуствено* (artificial), *симулирано* (simulated), *духовно* (spiritual), *алтернативно* (alternative), *ритуално* (ritual), *фалшиво* (false), *фиктивно* (fictive), *мнимо* (quasi), *метафорично* (metaphoric), *имитиращо* или *подражателно* (imitative), а вероятно и други. Всяка квалификация е вярна, отговаряща на поне една от спецификите на изследвания предмет. Затова предпочитание към която и да е от гореизброените квалификации би ощетило неговата ця-

[71] Текстът в този и в следващия параграф е разгърнат като разсъждения, като изложени мисли по въпроси за изследователския и аналитичния път, избран от авторките да открои следващите теми. Поради тази причина изложението е повече представяне на наличен натрупан опит и премислени мнения, отколкото последователно разгърнат научен разказ с посочвания на автори, данни и оценки. Отново изтъкваме, че началният текст в главата захранва една необходима общопознавателна и информативна линия на прага между научното и популярното изложение.

лостност; това се отнася и до най-обобщеното название, предложено и аргументирано от Дж. Пит-Ривърс – „псевдородство“, което преобладаващо се цитира в справочните и енциклопедичните издания. Названието е точно като съдържание, но изглежда чуждо на българското терминообразуване и е добре да му се намери по-близък до езика еквивалент[72].

Емпирико-аналитичните изследвания на двете авторки върху сватовството и осиновяването убедително показват, че тези две родосъздаващи институции заемат съдържателно и терминологично обособено място в структурата на родството: те са съответно „брачно родство“ (представено от сватовството и останалите връзки, изградени от сватбения ритуал) и „фиктивно родство“ (осиновяването и неговите уподобяващи формати)[73]. Когато към тях се добави групата на ритуално-родствените отношения (побратимство, кумство, приятелство, гостоприемство и пр.), е налице големият сегмент на „извънбиологичното родство“, диференцируем отчетливо единствено от „кръвното“. То се приема като обхващащо „онези отношения, при които хората се описват или

---

[72] Базирано върху досегашни публикации, поне едната съавторка би настоявала за нуждите на настоящия текст да се употреби може би най-безинтересното и неефектно наименование – „некръвно родство“, заради неговата безспорна точност и яснота. В професионалния ѝ път това понятие бе безусловно използвано от нея по идея на ред съвременни небългарски теоретици на родството и точно поради споменатите причини. Със задълбочаване на изследванията върху сватовството и осиновяването през изминалите години обаче много ясно се откроi тяхното явно разминаване с типологията на останалите комплексни институции от оня родствен модел, който бихме обозначили като „псевдородство“ и „некръвно родство“, и бяха изведени принципите на тяхното оразличаване (Иванова 2013; Цанева 2010). Всъщност двете публикационни монографични проучвания на авторките на настоящия текст показаха по-силното доближаване и на двете прояви до кръвното родство, което те не само ‘копират’ като модел на отношения и проекция, но и захранват с нови родственици, дошли от „некръвния“ сектор, но считани за „кръвни“ след сватбения и осиновителния ритуал. Това става, като двете институции – на родствените връзки при брак и осиновяване, се обръщат към предлаганото от ‘некръвния’ ресурс и инкорпорират в ‘кръвното’ отношение негови лица.

[73] Тъй като названието фигурира в титула на този труд (в заглавието на Т. 2), едно уточнение е нужно: Обозначаването на една или друга форма на родството като „фиктивна“ или каквато и да е друга е само за потребностите на научното абстрахиране, за да се познае обектът по-детайлно. Често например в българската научна книжнина побратимството и кумството са причислени към този тип родство и това не е в разрез с приетата класификация или с научната коректност (Вуков 2008: 155; и мн.др.). Приетото в работата деление, което авторките се опитват да прокарват последователно, според което е и съответното назоваване на тома „Фиктивно и ритуално родство“, е следване на една от класификациите, която изглежда достатъчно прецизна и логична. Вътре в текста на Т. 2 и двете квалификации са поставени в метафоричните малки кавички според направеното в бел. 3 пояснение.

се назовават с родствени термини (или с термини, произхождащи от идиома на родството), но реално не се намират в подобни отношения, например на произход или брачност“ (Pitt-Rivers 1968: 411).

В извънбиологичното родство в културата на изследваното общество и време може да се търсят частни характеристики на съставните му части и отделни феномени, които по-прецизно да се обозначат с някое от гореспоменатите определения и термини. Към него се отнасят преди всичко родствените връзки и отношения, създадени при брак, осиновяване, храненичество, закърмяне, побратимство, и формите на спонсорство – най-вече на кумство и кръстничество, но също така на опекунство, настойничество, приемна грижа. Но при по-дълбокото научно осмисляне на подобни форми към тях с годините и в световната, и в родната литература успешно се добавят и приятелството, съседството, гостоприемството, ‘тематизираната’ дружба – икономическа, политическа, професионална, връзките при взаимопомощ и пр., които някога са били маргинализирани като ‘остатъчни’ категории на това родство. Така комплексната институция на извънбиологичното родство се явява онзи механизъм, чрез който в традиционния (а в някои случаи и в съвременния) социум кръгът на родствените връзки се разширява до установяване на разнообразни отношения, наподобяващи онези, които се базират върху общ произход и общи прародители, а те, както е всеизвестно, могат наистина рядко да бъдат и реални, но в повечето случаи и култури са въобразени и социално конструирани.

Ако на мястото на „извънбиологично“ използвахме определението „некръвно“, то тогава обособяването на такова родство би било парадокс: самата идея за „некръвно“ родство противостои на същността на родството и като концепция (обединяване в някаква общност на хората с общ произход, т.е. кръв), и като наименование (представката *род-* във всички езици етимологично възхожда към алегорията на раждането, т.е. на едноутробността). Разликата между понятията „некръвно“ и „извънбиологично“ е твърде тънка, тя идва от отношението на говорещите към понятията най-вече защото кръвта се възприема не като реалия, а като метафора, като нещо обединяващо и предполагащо единение; „биологичната“ връзка е по-обективна, тя назовава посоката на свързването, а не неговата субстанция. Назовава процес на изграждане на релации, които уподобяват, приличат, ползват думите и отношенията на кръвното родство, но маркират и нова линия на връзка, за която трябва да има: 1. Мотив; 2. Пример и 3. Възможност. За българското възрожденско общество **мотивът** са социалните напрежения в структурата на икономиката и бита, посочени по-горе. **Примерът** са отношенията в семейството – малкото индивидуално и разширеното задружно, които поради продължителната затвореност на българския доосвобожденски социум са останали сравнително консервирани и се възпроизвеждат в генерациите с достатъчна подробност и точност, за да могат да бъдат копирани на ново социалнонеобходимо ниво. **Възможността** е изразена в способността на културната традиция да комби-

нира, смесва, припокрива и утвърждава и на тази основа – да надскача остарели и да развива нататък нови бъдещи ‘традиции’.

Известна и най-успешно използвана в конкретни проучвания е делитбата на извънбиологичното родство на четири основни групи: Обикновено **първо** се сочи т.нар. фигуративна употреба на родствени термини към неродственици, имат се предвид некръвни родственици, когато в зависимост от нуждите и възможностите на средата и контекста на комуникацията между индивидите едни от тях могат да се обърнат към други (включително към напълно непознати) с родствен термин – обикновено на адрес. Тази форма е широко изследвана от лингвистите, тъй като подобни обръщения са практически повече конвенция на ежедневната реч. Етнолозите обаче имат място също, защото тази конвенция създава нова социална ситуация и вписва понякога трайно новообозначените като „родствени“ отношения в комуникацията. На **второ място** е родството при сключване на брак – брачно, сватбено, венчално, афинално; на **трето** – онази част от извънбиологичното родство, която масово се нарича „фиктивна“ и в която се включват осиновяването и други алтернативни форми за отглеждане на деца и трайното включване на ‘външни’ лица в семейството и рода. На **четвърто** се поставят ритуализираните институции, сред многоброя от които се сочат главно две – побратимството и кръстничеството с кумството. При последната част единодушно се говори за „институции“, „институционално родство“, „ритуални институции на родство“, „ритуализирани форми на приятелство“. Въпреки че подобни обозначения са приети в световната литература, за българския материал тяхната коректност все още предстои да бъде доказана. Както е известно и беше вече неведнократно подчертано, всяка структура е форма на научна абстракция и целта ѝ е не толкова да отрази в детайли особеностите на явленията, колкото да ги направи по-лесно познаваеми. Ето защо, напълно обясними са непрекъснатото преливане на гореизброените форми една в друга, трудното очертаване на границите помежду им, описването на едно и също културно ‘събитие’ с еднаква основателност в различните категории[74]. Намираме все пак, че тази разгърната структура на родството, изградена изборно и компилативно върху предложените дотук модели, адекватно и сравнително обективно отразява състоянието на съответния български феномен в разглежданото време.

Въпросът за назоваването и подхода към съставните части на извънбиологичното родство е зададен просто, но той предполага и прокарване на връз-

[74] Например като едната крайност може да се посочи вече класическото описание на приятелски отношения без никаква аналогия с родствените (Firth 1936), а съответно като другата – твърде „роднинскоподобните“ отношения между бизнес партньори, чиято близост препятства брачна връзка между наследниците им (Gorer 1938). Също така всички форми на побратимство/посестримство са по същество осиновителни процедури за съответното лице в чуждо семейство и род.

ката и субординацията между тези части, затова практически е въпрос за неговата типология. Във всички случаи институциите на некръвното (което вече избрахме да обозначаваме като **извънбиологично**) родство в съвкупността им не са ‘ритуални институции’. Причината е, че формите, които предстои да бъдат разгледани, невинаги се проявяват като резултат от ритуално създаване и функциониране – това особено се отнася до някои случаи на осиновяване[75] и побратимство, които се асоциират с ежедневните практики повече, отколкото с празничността и не се подлагат дори на основното публично санкциониране. Но голямата част от тях несъмнено проявяват соционормативни, т.е. институционални характеристики.

Като изследователски прийом работата е комбинация от *его*центрична и *социо*центрична перспектива върху изследователския предмет: Първата участва в него не чрез стандартното изучаване на номенклатурата на родство, която да хвърли светлина върху неговите системи (такъв подход е характерен за повечето етно- и социолингвистични изучавания на кръвното родство), а чрез употребата и аксиологията на тази номенклатура, според въвличането ѝ в небиологичните и специално фиктивно- и ритуално-родствените институции на българите. Втората перспектива е върху родствените групи със специфичен акцент върху: 1. Участието на кръвните и афиналните родственици в създаването и функционирането на съответната институция и 2. Формирането на нови небиологични „родствени“ групи при осъществяването на новата форма. Като цяло тези перспективи ще дадат проекцията на различните форми на родствени отношения към неродствените[76].

---

[75] За осиновяването на друго място сме аргументирали предпочитанието на понятието „практика“ пред „институция“, въпреки че последното е несъмнено по-високо натоварен етноложки термин: Осиновяването на дете в дадена култура, разгледано като социална практика, позволява да се разкрият досегът и проникването му в обширни сфери на общественото битие и то да се види не просто като културен коректив на природно отклонение от нормата, а като маргинализирана форма на родство, която балансира социални фактори и еволюира в синхрон с историческите, икономическите и духовно-психологическите контексти на съществуването си. Докато „осиновяването като институция“ по-скоро абстрахира от тези контексти конкретните форми на социално организирани обществени звена, в които осиновяването е ситуирано, по авторовото мнение, формално и резултатно, а не причинно-мотивационно (Цанева 2010). Използването на „модел“ е също сполучливо, особено в рамките на едно по-обхватно тематично изследване не само на осиновяването, но и на другите форми на извънбиологично родство. Подчертаваме обаче, че намираме и осъществяваме употребата в текста на всички посочени обозначения с оглед на конкретните контекстуални нюансировки.

[76] В тази проекция някои съвременни изследователи виждат и същността на съответната сфера на родствено отношение, която поради тая причина предпочитат да обозначат като „квазиродство“ (Артемова 2011: 7).

Научната методика включва механизмите, които са в състояние да разкрият теоретико-концептуалните, аналитико-обяснителните и евристичните страни на разглежданите институции. За темата, както бе изведено по-горе, е специфично важна аксиологичната проекция, която неизбежно опира до някои психоментални страни на културата и до такива емоции като афект, отговорност, реципрочност и пр. Те пък формират идеи за културни комплекси, отново представени в чисто антропологични категории: култури на „срама“, „вината“, „топли“ и „студени“, културни комплекси на „честта“ и „престижа“ и пр. В този смисъл работата има да вземе отношение и по някои класически класификационни въпроси на българската култура, останали настрана от етноложкото внимание и изтекли в инерцията на научната еволюция.

В хода на общите разсъждения върху теоретични и методически проблеми бихме искали да отбележим, че **динамиката** на предстоящите за разглеждане институции на кръвното и извънбиологичното родство за периода на доиндустриалното общество в българските земи ни се струва най-претенциозната и трудно решима задача. Опит за нейното поне частично осветляване все пак ще се направи. В рамката на гореказаното, за да се развие една структурна и (доколкото е възможно) историческа типология на набелязаните за разглеждане институции, т.е. да се хипотетизира една тяхна линейна историческа прогресия от началния ѝ статус, през промените ѝ до новата ѝ статусна форма, за всяка от тях трябва да се осъществят поне три последователни разказа: 1. Да се трасира съответният исторически процес, който ражда, определя и променя институцията; 2. Да се характеризира типът феномен в избрания начален момент и 3. Да се обясни появата и чертите на новия му тип[77] в края на процеса. Отправните жалони са различни за всяка представена институция/модел и са определени от нейната зависимост от различни обществени структури: например за осиновителния модел това е движението на законодателството от обичайно към държавно; за побратимството – трансформацията на ценностния ‘пълнеж’ на социалните статуси; за кумско-кръстническия институт – промените в баланса между интересите на участниците и неговата ‘духовна’ (в смисъл на религиозна) основа. В най-общ план тези процеси са ситуирани във времето на ранна модернизация в българското общество през XVIII–XIX в., или това, което сме свикнали и приели да обозначаваме като „преход от традиция към модерност“, а по-коректно в светлината на гореказаното – в динамиката на пред/доиндустриалното българско развитие през XVIII–XIX в.

За изследването – методически: *Какви специфични етноложки термини и понятия оперират при проучване на темата и с какво съдържание?* В изследванията, посветени на родството и традиционните институции, често

[77] В литературата е изказано допускане, че в хода на процеса е възможна появата на преходен тип на съответния социокултурен феномен (Farber 1968).

се използват специфични термини и понятия, които служат за конкретното обозначение на различните исторически епохи, културни явления или социални форми на организация, които придружават динамиката и промените в тяхното развитие. Днес проблемът за научната употреба на етноложките термини и понятия става още по-актуален, като се имат предвид постоянната диференциация и интеграция на отделните науки. Затова е наложително предварително да бъдат уговорени някои термини и понятия, които, от една страна, се отличават с широк диапазон на тълкуване, а от друга, без тях е невъзможно конкретното етноложко проучване на традиционните институции[78].

За методическото напътствие и абстрахиране в смисъла на термините насочването е към предложенията в руската наука, която е твърде последователна при изясняването на съдържанието и научната употреба на отделните понятия/термини (Итс 1974; Свод 1986). Според Р. Итс терминологичният апарат на етнологията обхваща всички сфери от културно-историческия живот на народите, които имат отношение и към тяхната етнична култура. Термините представляват отделни думи или словосъчетания, които бележат наименованията на предмети, обичаи, обреди, институции, процеси или отношения в културата, докато понятията включват обясненията и различните им значения в зависимост от тяхната употреба. Условно съвкупният терминологичен апарат на етнологията[79] може да се подреди за нуждите на настоящото изследване в пет групи, всяка със своя специфика.

Към първата група се отнасят т.нар. *общонаучни термини*, които се използват от етнологията, но са заимствани от други науки, които също ги употребяват. Етноложката поанта в термина тук е включването на понятия от тези сфери, теми и сюжети, които имат отношение към етничната социокултурна характеристика на човечеството. Такъв е терминът *генезис*, който буквално означава раждане, произход. В етнологията той се използва при обозначението на произхода на културните явления, като за пояснение се използват и съответните му производни термини. В търсене на нейните корени далеко назад във времето етнологията включва в своя интерес сложния и знамена-

---

[78] Включването на подобен базисен и първичен като информация текст може вероятно да засегне високото професионално самочувствие на някои сред читателите; той е част от въведението към изложението и е изработен на популярен и достъпен език единствено заради непрекъснатата мисъл на авторките за дълга им към ученическата и студентската аудитория, с които те са били в съприкосновение – проф. Иванова през целия си професионален път, доц. Цанева – кратко и ограничено, но с по-широк географски диапазон. Именно заради подготвящите се за професията на етнолога млади хора този кратък подбран словник бе включен като една от въвеждащите части.

[79] Този апарат е изборно представен и в единственото засега методическо помагало за преподаване на етнология в средното училище, изработено от едната от съавторките (Цанева 2008: 97–100).

телен процес на появата и развитието на организираните групи от хора. Този процес събира енергията и постиженията на три паралелно протичащи развития, които в своята съвкупност и единение изграждат пътя на човешката еволюция: това са коловозите на поява и развитие на човека, на човешкото общество и на групирането на хората в етнични общности. В съответна употреба се въвеждат производни термини: *антропогенезис*, който бележи произхода на човека; *социогенезис* – с който се обозначава раждането на човешкото общество; *етногенезис* – за означаването на произхода и формирането на отделните народи. Други общонаучни термини са гръцкото прилагателно *автохтонен*, което буквално означава „принадлежащ по рождение към дадена територия“, и древноримското нарицателно име *абориген*, с чиято помощ също се обозначава коренен обитател на дадена страна, живеещ от старо време в дадена местност. От лингвистиката в етнологията е зает терминът *езиково семейство*, който се употребява при класификацията на народите, направена в зависимост от произхода и родството на техните езици.

Към същата група се отнасят и някои термини, които са навлезли предимно от биологията и социологията, но са получили и допълнително значение в зависимост от специфичната им употреба в етноложките изследвания. Към тях се отнасят термините: *миграция*, който бележи движението на народите от една в друга територия; *адаптация* със значение приспособяване на даден народ към живот в нова етнична среда или пък приспособяване не само на народа, но и на новата етнична среда към взаимодействие и съвместно съществуване; *консолидация* – етничен процес, при който се извършва сливането на няколко относително самостоятелни групи в единна етнична общност; *акултурация* – взаимно проникване на две и повече култури, в резултат на което те променят своя първоначален модел; *урбанизация* – тенденция към съсредоточаване на населението и икономиката в големите градове, и др. От социалната психология е зает терминът *стереотип*, който широко се използва за обозначението на дадена етнична характеристика, съставена от устойчивите във времето и предаваните от поколение на поколение обичайни норми на поведение.

Според Р. Итс към групата на общонаучните термини се отнасят и такива понятия като *празник, обичай, обред, традиция, иновация*, които се отличават с изключително честа употреба в етноложките изследвания. Например с термина *празник* се отбелязва всяко културно явление, което се приема за важно събитие в личния и обществения живот на хората, както и маркирането на началото или края на определен период от време, свързан с календара или с трудовата дейност. Такива са личните, семейните, родовите, общоселските, професионалните или календарните празници, които са част от културата на всеки народ. Често празникът представлява съвкупност от изпълнението на различни *обичаи* (стари, общоприети навици) и *обреди* (строго установен, последователен ред от действия), които се предават по *традиция*, т.е. от поколение на поколение. Динамиката, която подчертава промените и новите

елементи в културата на народите, пък се обозначава с термина *иновация*, като с времето всяка иновация постепенно може да се превърне и в традиция.

В посочената класификация *втората група на етноложките термини и понятия маркира с нарочни обозначения социалния живот на хората* (Итс 1974: 49–56). Предварително може да се допълни, че термините, включени в тази група, са от първостепенно значение при изучаването на народните институции, тъй като назовават конкретни исторически епохи или социални форми на организация, които са характерни за развитието на цялостната култура. Те се отличават още с многозначната си употреба, която често поражда и научни дискусии за тяхното съдържание в отделните етноложки изследвания. Такъв е отреченият (или поне избягван) днес термин *матриархат*, който традиционно и доскоро се употребяваше в две значения: 1) хипотетична форма на социално устройство, където се предполага състояние на господство на жените в социалната организация и в стопанството на най-древното човешко общество, описано в трудовете на изследователи главно от втората половина на XIX в. (особено в работите на И. Бахофен и Л. Морган, следвани от Фр. Енгелс); 2) исторически период, в който обществената значимост на хората и техните права и задължения се обуславят от произхода им по майчина (женска) линия на родство. Второто, значително променено значение на термина е характерно по-скоро за изследванията в съвременната етнология, като вместо него се употребява и терминът *матрилинейно общество*. Всъщност промяната в характеристиката на понятието засяга важни страни от неговата, нека се изразим с публичен термин, ‘обществено-научна репутация’: Дълги десетилетия чрез него бе развивана една натуралистична хипотеза за стадиите в организирания човешки живот – т.нар. социален дарвинизъм или естественонаучен еволюционизъм; терминът бе използван в обществознанието за нуждите на историзиране на семейството като основна структурна единица и с претенцията за научна доказателственост бе наместван при обозначение на предисторическите форми на обществен живот. Бинарен опозиционен термин в тази група е *патриархат*, който също се употребява в две значения: 1) за обозначаване на доминиращото положение на бащата в семейството и в организацията на обществото и 2) исторически период от време, който бележи прехода от докласовото към класовото общество, а обществената значимост на хората се определя от произхода им по бащина (мъжка) линия на родство. Затова вместо него понякога се употребява и производният термин *патрилинейно общество*. В етноложките изследвания възникването на патриархата често се съотнася и с периода, свързан с отделянето на животновъдството от земеделието в културата на народите.

Род – термин, с чиято помощ се обозначава онази социална форма на организация, която обединява всички кръвни роднини, отличаващи се с общия си произход от един прадед. В етноложката литература той се откроява с многозначната си употреба, която е следствие от специфичната социална организация на обществото. Например в първобитните общества изследова-

телите различават *майчиния род*, който обединява кръвните роднини по майчина (женска) линия на родство, или *бащиния род*, който обединява кръвните роднини по бащина (мъжка) линия на родство. Често вместо тях се употребяват и производните термини *матрилинеен* или *патрилинеен род*, както и термини, заети от културата на някои древни народи – *генс* при римляните, *сиб* при германците или *клан* при шотландците. Тяхната употреба е повод и за чести дискусии по отношение на конкретното им съдържание в културата на отделните народи.

Фратрия (братство) е термин за обозначението на няколко взаимнобрачни рода, по-голямата част от които произхождат от един. Понякога той се използва и като аналог на термина род, въпреки че някои изследователи намират тази употреба за погрешна (Итс 1974: 53).

Екзогамия – термин, който буквално означава „брак навън, извън“ границите на определена група от хора. В етноложките изследвания се употребява като обозначител на обичайното правило, което забранява брачните връзки в различните групи от роднини.

Ендогамия – термин, с чиято помощ се посочва другото обичайно правило, което предписва брака в определена локална или регионална група от хора. Обикновено се приема, че ендогамията започва да действа там, където свършва задължителната екзогамия. В социалната структура на народите от древността до наши дни ендогамията се приема още за етностабилизиращ фактор, който чрез браковете между сънародници гарантира предаването, усвояването и съхранението на етничната култура.

Инициация е термин, който бележи повсеместно разпространен древен обред на посвещение, чрез който всички индивиди от мъжки или женски пол в обществото преминават от една социална група в друга. Конкретните форми на инициациите могат да бъдат различни в културата на отделните народи, докато техният обществен смисъл винаги е един и същ.

Община – термин с изключително широк диапазон на употреба, понякога синонимен на *комуна*. Използва се главно в три значения: 1) в най-общия смисъл – за обозначаването на всяко човешко обединение, свързано чрез общи интереси; 2) за обозначаването на административно-териториална единица; 3) като самоуправляващ се социален и производствен колектив, характерен за първобитните общества – родова община. Родовата община се приема главно като стопанска институция, която обединява само кръвни роднини или и техните брачни партньори. С появата на имуществения неравенство родовата община се преобразува в селска, която се характеризира с дуализма на собствеността: колективна по отношение на земята и частна по отношение на произведеното от нея. За обозначаването на селската община се използват и други термини (териториална, съседска, земеделска, номадска, аулна и пр.), при чиято употреба за водещ признак се приемат териториалната връзка, поминъкът или типът поселение на нейните членове. Известни дискусии предизвиква употребата на термините семейно-родова, голямосемейна или

семейна община, които се приемат за междинни институции, характерни за прехода от докласовото към класовото общество.

Към тази група се причисляват термини и понятия, маркиращи определени социални позиции или членство като *старейшина* (изборен глава на рода, често съвместяващ духовни и светски функции), *старец* (почетно лице от най-старото живо поколение в рода, хранител и тълкувател на родовите традиции), *вожд* (висше изборно лице в племето или в съюза от племена, което представлява светската власт и поради тази причина изпълнява стопански, правни или военни функции), *родов съвет* (събрание на всички равноправни членове на рода или на старците за разрешаването на важни дела, свързани с дадения колектив), *племенен съвет* (събрание на старейшините в племето за разрешаването на общи дела) и др.

В самостоятелна група са обособени и онези *термини и понятия, които се употребяват при изследването на семейно-брачните отношения.* Приема се, че като социална институция *бракът* регулира преди всичко половите взаимоотношения между съпрузите, докато *семейството* бележи конкретната форма на съвместно съжителство както за съпрузите, така и за техните неженени деца. В културата на народите семейството се приема като основна социално-икономическа институция, която осигурява семейния колектив в зависимост от правата и задълженията на неговите членове.

За означаването на различните форми на брак, които зависят от характера на брачното съединяване, се употребяват съставни описателни понятия: *брак чрез отвличане* – кражба на невестата със/без нейното съгласие и това на нейните родители (Миков 1992: 26–33); *брак чрез откуп* – заплащане за невестата в пари или натура на нейните родители (към тази форма се отнася и т.нар. *брак чрез отработка*, при който женихът работи определено време в стопанството на своята бъдеща невеста); *брак чрез посещение* – форма на брак, при която съпрузите не живеят заедно, а са разселени в различни родове; *брак, предназначен за гости* – такава форма на брак, при която гостът, принадлежащ към един и същ възрастов клас и род със стопанина на дома, има право на съжителство с неговата жена. Този брак, както и предходният се разглеждат още като форми на т.нар. групов брак, който се характеризира с временно или постоянно полово съжителство на брачни двойки, принадлежащи към един възрастов клас и спазващи правилата на екзогамията.

В етноложките изследвания са налице и други брачни термини, чиято употреба е в зависимост от състава на партньорите в брака. Например изследователите различават т.нар. *моногамия*, която се основава на брака между един мъж и една жена; *полигиния*, която се съдържа в брака на един мъж с няколко жени едновременно, т.е. многоженство; *полиандрия* – брак на една жена с няколко мъже едновременно (многомъжество); *полигамия* – брак между много мъже и жени едновременно. По-рядко се употребяват и някои производни термини на гореспоменатите като *фратериална полиандрия* (мъжете в брака са братя), *сороралнa полигиния* (жените в брака са сестри), *обогатя-*

ваща полигиния (брак на мъже от висшите социални слоеве), *серийна моногамия* (повторен брак на един мъж и една жена след развод или овдовяване) и др. Социалните норми, свързани с родството, са базирани върху цикъла, който потегля от раждането. Те варират силно в различните култури, но имат и някои общовалидни прояви: най-яркият пример са вероятно табутата на *инцеста.* Под понятието се разбират забраните за сексуални взаимоотношения и бракове сред хора в определени родствени позиции. Тези забрани са представени във всички култури, но в някои са налице и крайности, според които подобни взаимоотношения са допустими, а другаде се изключват: например в Древния Египет са били разрешени браковете между братя и сестри, бащи и дъщери; докато например в традиционната кланова система на Древен Китай и Древна Индия брачната и сексуалната забрана са се простирали включително до братовчедите от 6-а степен.

При терминологичното обозначение на брачната институция значение имат и онези нейни форми, при които точно са предписани лицата, между които бракът се осъществява. Това са т.нар. *кроскузенен и ортокузенен брак*. Терминът *кроскузени* буквално означава *кръстосани братовчеди*, каквито се явяват децата на брат и сестра в кроскузенния брак. В български преводи на задгранични етноложки изследвания се употребяват и двата термина, т.е. кроскузени и кръстосани братовчеди. За разлика от тях *ортокузени*, или *паралелни братовчеди*, са винаги децата на две сестри или на двама братя в един ортокузенен брак. Други термини, с чиято помощ също се обозначават конкретни лица, участващи в брака, са *сорорат* – обичайноправна норма на поведение, която разрешава на съпруга вдовец да се ожени за сестра на умрялата си жена, и *левират* – правило, което пък разрешава на съпругата вдовица да се омъжи за брат на умрелия си съпруг.

Терминологично разнообразие се наблюдава и при обозначението на брачната институция, когато значение има обичайноправната норма на поведение, регламентираща специфичното съжителство на нейните членове. В културата на народите са известни следните видове брачни форми на съвместно съжителство: *дислокална* или *натолокална*, когато брачните партньори живеят разделено или всеки брачен партньор живее в своята рождена локална група; *матрилокална* – съвместно брачно съжителство във/или близо до дома на майката на жената; *уксоролокална* – съвместно брачно съжителство в самостоятелен дом на жената; *патрилокална* – съвместно брачно съжителство във/или близо до дома на бащата на мъжа; *вирилокална* – съвместен брачен живот в самостоятелен дом на мъжа; *амбилокална* или *билокална* – брачните партньори имат право да избират къде да живеят – във/или близо до дома на мъжа или до този на жената; *авункулолокална* – съвместно брачно съжителство във/или близо до дома на вуйчото (майчиния брат) на мъжа; *неолокална* – съвместно брачно съжителство на ново място, и пр. (Fox 1979: 77–80). В етноложките изследвания споменатите термини се използват и за обозначението на семейството, в чиято основа отново е брачната връзка между родителите.

Богата гама от термини и понятия е налице и при етноложкото изучаване на семейството и неговите вътрешносемейни отношения. Те зависят най-вече от функционирането на семейството като социална и икономическа институция, в която правата и задълженията на нейните членове са в зависимост от полово-възрастовото им разграничение. Такива са термините *нуклеарно семейство*, което включва само родителите и техните неженени деца; *разширено*, *сложно*, *голямо, неразделно семейство*, представено от членовете на няколко нуклеарни семейства, чието съвместно съжителство най-често зависи от характера на родството между тях. Например такива са термините *сложно еднолинейно семейство*, в което връзката между отделните семейства се осъществява само по права линия на родство, или *сложно многолинейно семейство*, в което отделните семейства се набират по права и по странична линия на родство. Понякога термините са съобразени и с функционирането на семейството като домакинство, в което значение има и собствеността върху неговото имущество. Сред тях за изследването са важни термините *патриархално семейство, задруга*, *семейно-задружно домакинство*, *индивидуално домакинство* и други, като дискусиите около тяхното съдържание и значение не заглъхват и до днес в етноложките изследвания.

На практика еднозначни, т.е. с безспорно съдържание, са предимно термините и понятията, с чиято помощ се обозначават конкретните членове в семейството. Като пример могат да се посочат следните термини: *сиблинги* – родни братя и сестри; *доведени*, *заварени* и *природени братя и сестри*, членове на едно семейство след повторен брак на единия си родител; *отчув* и *мащеха*, родители на доведени и заварени деца в семейството, и др.

Към тази група се отнасят и някои специфични термини, които също имат значение при етноложкото изучаване на брака и семейството. Такъв е терминът *промискуитет*, с който се бележи безразборното полово общуване в най-ранната епоха на човечеството. Употребата на термина е характерна главно за етноложките изследвания от XIX в., докато в съвременната етнология е утвърдено становището, че човечеството никога не е познавало промискуитета. *Кувад/а* – термин, с който се обозначава специален обред, свързан с имитацията на раждането на детето от съпруга мъж: например мъжът ляга в постелята, имитира родилните движения и болки, приема поздравленията за благополучното раждане и пр. *Травестизъм* – термин, който маркира обичай, свързан с промяната на пола: например когато мъжът се отрича от своя пол, облича женски дрехи и по този начин участва в изпълнението на определени обичаи и обреди. *Авункулат* – термин, който бележи системата на специфични взаимоотношения между вуйчото и неговия племенник (син на сестра му), при която вуйчото е много повече отговорен за възпитанието и съдбата на своя племенник, отколкото родния му баща. *Аталичество* – термин, който маркира обичая детето да се възпитава в чуждо семейство. *Побратимство* – термин за обозначаването на онази институция, при която нейните членове се сродяват чрез изпълнението на специа-

лен обред. *Осиновяване* – термин за обозначаването на обреда, процедурата и институцията, чрез които в семейството се приема нов член, който след това се ползва с пълните права и задължения на родно дете. Последните четири термина са обект на детайлно смислово представяне в следващите части на текста.

В избраната за следване класификация намират място още две групи от етноложки понятия и термини, които се прилагат при изучаването на материалната и духовната култура на народите (Итс 1974: 60–68). Те нямат пряко отношение към изследването на традиционните институции, затова тук ще посочим само някои от тях, които са от групата, свързана с изучаването на духовната култура, и които имат значение при изучаването на традиционните институции. Например такъв е терминът *религия* като определена форма на общественото съзнание, която представлява съвкупност от идеи, отношения, действия и предмети, свързани с вярата в свръхестественото и във възможността за контакт с него. В повечето случаи етнолозите се интересуват от онези религиозни вярвания, които са характерни за времето до налагането на световните религии (християнство, ислям и будизъм) и които намират отражение в термините *тотемизъм* (от думата „тотем“ на индианското племе *оджибве* в Северна Америка, която буквално означава „неговият род“, с който се обозначава цяла система от представи, свързана с вярата на човека в родствената му връзка с някое животно, растение или неодушевен предмет – камък, планина, река, които той счита за свой прародител – основател на рода му); *табу* – от полинезийската дума „табу“, която означава забрана да бъдат докосвани определени лица, животни, растения, предмети или да бъдат изговаряни техните имена, тъй като нарушаването на забраната води след себе си беда, а понякога дори и смърт; *култ* – термин, с който се означава почитането на определен предмет, растение, животно или човек, например култът към прародителя – основател на рода. Етнолозите изучават и световните религии, когато те имат отношение и към функционирането на традиционните институции. В християнството такива са каноните, които регламентират изпълнението на обредите *кръщение*, *венчание* и др.

В тази група са включени още много термини, които се отнасят до *жертвоприношенията*, или *курбаните*, *превъплъщенията*, *свещените места* и пр., които маркират определени обредни прояви на традиционните институции.

Разбира се, посочените термини и понятия в никакъв случай не изчерпват етноложката терминологична номенклатура (и релевантна) на родството, а само показват, че знанието за тях е задължителен елемент при конкретното изучаване на неговите традиционни народни институции.

За родството – технологично: *Как се осъществява записът на българските родствени отношения?* Една внимателна преценка на наличните системи за отразяване на родствените отношения чрез графичен запис доведе авторките до убеждението (а то е считано и за утвърдено в българската

съвременна етнология), че кодовата система на Ю. Левин от 70-те години на миналия век е все още най-удобна при формалното описание на родствените отношения, отразени в употребата на роднинската терминология (Левин 1970: 18–30). В съвременната руска етнология тази кодова система търпи известна критика (Белков 2009: 115). Но съвременни български автори, изтъкнати етнолингвисти, и днес я използват и оценяват, като посочват ролята ѝ за анализиране на терминологията както в съдържателен, така и във функционелен аспект. Наред с това те открояват нейните позитиви и удобства, като се предлага и таблично представяне на реферативните и вокативните релевантни български термини с оглед на реалните родствени позиции на носителите им (Китанова 2010; 2012). Без тук да се простираме в детайли, изборът на предложението на Левин се предпочита от авторките на текста при следните аргументи: първо, кодовата система на Левин е изработена въз основата и за обслужването на терминологична система със славянски корени, което я прави по дух и произход сродна с битуващата българска: второ, чрез нейните специфични принципи се постига отразяването и на православните родствени степени – нещо като втори, но съществен план в записите на термините; и трето, системата отчетливо разграничава и определя родствениците и по пол, и по възраст спрямо говорещото лице (Его), като по този начин се постига максимално плътна информация за интересуващите ни родствени връзки. За реализацията на това описание кодовата система включва няколко основни символа или знака, които се използват в зависимост от родствените отношения. При записа на кръвнородствените отношения това са символите *Д* (дете) и *Р* (родител); при сватовските отношения – *Д* (дете), *Р* (родител) и *С* (съпруг или съпруга); при кумството – *Д* (дете), *Р* (родител), *С* (съпруг или съпруга), *К* (кум) и *КЦ* (кумец); а при побратимството – *Д* (дете), *Р* (родител), *С* (съпруг или съпруга) и *П* (побратим).

С други думи, чрез изброените символи могат да се записват в един ред главните родствени отношения по кръв, сватовство, кумство и побратимство, които са основните разглеждани в настоящия текст сюжети. Техният запис се чете нормално – от ляво надясно, т.е. от алтера (родственика) към говорещото лице (Егото) и поради тази причина символът *Д* никога не се поставя след символа *Р*. Например, ако искаме да запишем главното кръвнородствено отношение, отразено в роднинското название брат или сестра, то ще използваме записа *ДР* (дете на родителите ми). От примера е очевидно, че записът на главното родствено отношение действително завършва с говорещото лице (Его), въпреки че то не се отбелязва с допълнителен специален символ. В случая се приема, че това се подразбира, понеже център на родството е винаги говорещото лице (Его), а записът на отделните родствени отношения е съобразен именно с неговата персонална позиция и произтичащите релации.

С кодовата система на Левин е възможно да се записват не само главните родствени отношения, отразени в отделните термини, но и техните денота-

ти, т.е. и всички останали специфични отношения, чийто носител са отново отделните родствени термини. Записът се осъществява, като към основните символи се добавят допълнителни индекси. Ако релевантен е полът на алтера (родственика), тогава се добавят индексите *м* – за мъжки пол, и *ж* – за женски пол, които се поставят непосредствено след основния символ. Например записът на главното родствено отношение, отразено в роднинското название брат или сестра, беше *ДР*. Неговите денотати обаче могат да се запишат вече като *ДмР* (брат) и *ДжР* (сестра).

При записа на родствените отношения освен пола релевантна може да бъде и възрастта на алтера (родственика), която също се отразява в употребата на родствените термини. В този случай се въвеждат още два знака: с чертичка над целия запис се обозначава по-голямата възраст на алтера спрямо говорещото лице, а с чертичка под записа – неговата по-малка възраст. Например *ДжР* (кака – по-голяма сестра) или *ДмР* (по-малък брат).

Кодовата система на Ю. Левин позволява да се записват и всички дезигнати на отделните родствени термини, т.е. да се посочат всички родствени отношения, които се обозначават с помощта на даден термин. Например дезигнатите на термина *дядо* могат да се запишат по следния начин: *РмРм* – баща на бащата на Его; *РмРж* – баща на майката на Его; *РмСж* – баща на съпругата на Его; *РмСм* – баща на съпруга на Его (в Родопите и Странджа).

Кодовата система на Ю. И. Левин притежава още едно предимство при записа на родствените отношения. То е свързано с математическата възможност по-сложните записи на родствените отношения да се съкращават, без да се променя тяхното съдържание. Това става, като еднаквите символи и индекси, които следват един след друг, се записват само веднъж, а техният общ (сумарен) брой се отбелязва с допълнителна цифра, поставена в десния горен ъгъл на символа. Например пълният запис на кръвнородственото отношение, отразено в термина *братанец* (чичов син), е *ДмДмРмРм*, а в съкратен вид то може да се запише като $Дм^2Рм^2$. Естествено, това съкращение е валидно и при записа на останалите видове родствени отношения. Например пълният запис на сватовското родствено отношение, отразено в термина *свако,* е *СмДжРР*, а съкратеният – $СмДжР^2$.

Според създателя ѝ тази кодова система има още едно предимство, което се отнася само за записа на кръвнородствените отношения. То се съдържа в установената математическа зависимост, която показва, че всеки запис на кръвнородственото отношение между алтера и говорещото лице е еквивалентен и на генеалогичното дърво между тях. Левин доказва тази зависимост, като въвежда величините k, l и r, където k е равнозначна на веригата от символа Д в записа, l е равнозначна на веригата от символа Р в записа, а r е равнозначна на техния сбор. Тук полът и възрастта на алтера нямат значение, въпреки че те могат да фигурират в записа на родственото отношение. При това положение тъкмо величината r, която отчита общия сбор от k и l, е равнозначна и на всички звена от генеалогичното дърво между алтера и

говорещото лице, т.е. тя е еквивалентна и на записа на кръвнородственото отношение между тях. Например записът на кръвнородственото отношение, отразено в термина братанец, беше *Дм²Рм²*, от което следва, че величината k = 2 и l = 2, т.е. генеалогичното дърво между братанеца и говорещото лице, включва две звена от веригата на символа Д и две звена от веригата на символа Р. Както беше отбелязано, общият ранг (r) на цялата верига може да се изчисли, като се сборуват k и l. От това следва, че между братанеца и говорещото лице има четири звена на общото им генеалогично дърво, толкова, колкото е общият сбор на величините k и l в записа на тяхното кръвнородствено отношение.

Този начин на изчисление се оказва удобен и при степенуването на родствените отношения между алтера и говорещото лице по православните християнски правила. Известно е, че по православния християнски канон конкретната степен на родство между две лица се измерва с броя на раждания между тях, като свързващото звено между тях, т.е. мъжът и жената, или бащата и майката, винаги се брои за едно раждане или за една степен. Описаният начин на степенуване е валиден както за кръвното родство, така и за родството по сватовство, кумство или побратимство. За да се изчисли конкретната степен на родство между алтера и говорещото лице, е достатъчно да се сборуват величините на основните символи Д, Р, К и КЦ в дадения запис на родственото отношение. Тук полът и възрастта на алтера нямат значение, понеже те не могат да променят неговата родствена степен спрямо говорещото лице. Например записът на кръвнородственото отношение, отразено в роднинското название брат, беше *ДмР*. Това означава, че между алтера (брата) и говорещото лице има две степени на кръвно родство, понеже толкова е сборът от величините на символите Д + Р = 1 + 1 = 2. Съответно между братанеца *Дм²Рм²* и говорещото лице степените на родство са вече четири, понеже сборът от символите на тяхното кръвнородствено отношение също е равен на 4 (*Дм² + Рм² = 2 + 2 = 4*). При сватовството, кумството или побратимството символът *С* няма значение, както полът и възрастта на алтера, а само сборът от величините *Д* и *Р*. Например сватовското родствено отношение, отразено в термина *свако*, беше *СмДжР²*, а това означава, че степените на родство между него и Его са три, понеже толкова е сборът от величините на символите Д + Р = 1 + 2 = 3.

Най-сетне кодовата система на Ю. Левин притежава и още едно предимство, което този път може да се използва при разграничението на двоеродните и троеродните сватовски отношения, отразени също в употребата на отделните родствени термини. В случая като основен показател се приема употребата на символа *С*, с чиято помощ се обозначава всяко сватовско отношение. Когато символът *С* присъства само веднъж в записа на родственото отношение, тогава е налице двоеродно сватовство между алтера и говорещото лице, а когато символът *С* присъства два пъти в записа на тяхното родствено отношение, тогава родството по сватовство е троеродно. Тук полът и възрастта на

алтера нямат значение, въпреки че те също могат да фигурират в записа на родственото отношение. Използвайки този начин на разграничение, двоеродните и троеродните сватовски отношения могат да се представят по следния начин: 1) двоеродни: *зет – СмДж*, *снаха – СжДм*, *свекър – РмСм*, *свекърва – РжСм*, *тъст – РмСж*, *тъща – РжСж*, *девер – ДмРСм*, *зълва – ДжРСм*, *шурей – ДмРСж*, *балдъза – ДжРСж*; 2) троеродни: *етърва – СжДмРСм*, *зет – СмДжРСм*, *шурнейка – СжДмРСж*, *баджанак – СмДжРСж* и др. (Иванова 2000: 111–117; АНИС–ВТУ).

Приложението на кодовата система на Ю. Левин е наложително при изучаването на родствените институции и записа на родствените отношения, отразени в роднинската терминология. От етноложка гледна точка роднинската терминология представлява онази съвкупност от специфични народни названия, с чиято помощ се обозначават както отделните родствени лица, така и отношенията между тях. При изучаването на народните родствени институции тя се приема за изключително важен компонент, който бележи веднъж тяхната вътрешна организация и втори път – разграничението на родствените им връзки.

В българската наука напоследък лексикографското показване на терминологията на родство в културата е представено в *Материали за речник на българската роднинска терминология* (Китанова 2010). В Речника[80] фигурират с вокативи и реферативи термините за кръвно родство, родство по сватовство, родство по кумство и побратимство, подредени и пространствено. Така за първи път роднинските термини са представени в техните точни граници. Етнолингвистичните изследвания, включително и приоритетно тези от родствената лексика, доказват съществуването и в българските земи на няколко „културни диалекта“ (най-големите сред тях са източният и западният). Същевременно обаче се предполага и наличието на редица други по-малки, свързани с определени географски региони, и тяхното откроряване е все още предстоящо (Ареальные аспекты 2006: 95–113).

За ‘изпразнените’ полета – проблематично: *Какво, ако не матриархат?* Намираме, че въпросът следва да се разгледа именно тук, преди изложението за историческото локализиране във времето на раждането на човешките общества, общности и социални организации. Той обаче е важен и поради две други причини, обобщено маркирани в Увода: Първо, заради уважението към традициите на преподаването и към университетския образователен стандарт, споделяно от съавторките: периодът на матриархата бе нареден в една логична и субординирана връзка в логиката на историческия процес така, както бе преподаван от незабравими университетски учители – археолози,

[80] Самата авторка нарича текста си *Материали…*, тъй като вижда в него на този етап само „една първоначална идея…, [в която – б.а.] някои лексикографски проблеми не са решени окончателно“ (Китанова 2016).

праисторици, античници и медиевисти, и както историците го изучаваха. Той даде основание и аргументира редица същностни явления от развитието на обществата и културите им, с което прецизното му дефиниране и описание помогнаха да си изградим представата за цивилизационния прогрес и специално за историзирането на семейните форми, в чието проучване етнологията е съществена част. Второ, идеята за родството и конкретиката на знанието за него в голяма степен бе в зависимост от т.нар. матриархална епоха, от която се считаше, че потеглят редица форми и прояви на родствените връзки, а характеристиките на епохата ги детерминираха като качество, което подлежи на развитие и промяна. Затова въпросът е, след като понятието използваме днес изцяло и само в историографски контекст, какво все пак да се възприеме на негово място като концептуална рамка и изходен възглед при обяснение на съответните форми и прояви на родството?

Въпросът е актуален, защото, дори да бе изведено от митологията или да бе формулирано в противовес на патриархата в логиката на Хегел, понятието извън съмнение предлагаше една привлекателна картина на хода на обществения ред. Да припомним за яснота, че става дума за общество, в което жените имат първична водеща **властова** позиция и авторитет, от която произтичат условията на матрилинейност в родствените връзки на наследяване (произходът и наследяването са трасирани по линията на майката в семейството), както и на матрилокалност (установяване на съпруга по местоживеене при семейството на жена му). Различността в позициите идва от това, че в единия случай се мисли за общество, в което жените заемат основни позиции във властта, а в другия – за същите позиции, но само в социалната система. А проблемът на изследователя при изучаването на матриархата е, че самото понятие се основава на бинарен възглед за ролите на половете, а той с оспорвана точност отразява сложността и разнообразието на историческите и културните практики, на политическия и социалния контекст. Специално в темата за родството една премерена позиция би застъпила, че въпреки че съществуването на матриархални общества все още е предмет на дебати сред учените, концепцията за матриархата и за неговия потенциал като алтернативна **социална система** (не властова!) продължава да е сюжет в актуален дебат, особено след намесата в него на ярки антроположки феминистки, като например Х. Гьотнер-Абендрот, Г. Вон и др.

Предложението в литературата е на контестираното място на *матриархата* да се провери потенциалът на избрана измежду следните тези: 1. Следвайки виждането на П. Сандей, на полето и на символиката, и на практиката да се изведе ролята на някогашна митична или реална родоначалница, богиня, кралица, жрица и пр. на рода, чиито функции, повторени у жените на рода, да поддържат социалния ред и обществения механизъм в него; 2. Да се апробира ролята на жените от рода като пазители на ритуалите и сакралното; 3. Присъствието им в социалното развитие чрез наместването на т.нар. *полова а/симетрия* в някакъв порядък би илюстрирало и връзката

биологично–социално, а също така би показало как това универсално явление функционира в социалния живот (Sanday 1981; 2002)[81]. Именно тази връзка с културното развитие (т. 3) смятаме, че се проявява в някои реликтни елементи и по български материал, които открояват бинарната гледна точка на джендъровите роли. В унисон със съвременните обществено-идейни тенденции – включително споменатите в предходния параграф ‘критики’ към диалектичните подходи за родството от страна на тези на постмодерната наука, на преден план се проявява феминистката авторска перспектива, при която доказаната важна роля на жените в оформяне и съхраняване на социалните културни и политически структури в хода на времето при някои общества се интерпретира като равностойна и алтернативна на патриархата. Съавторките на настоящия текст са на мнение, че в прединдустриалната култура могат да се потърсят и открият прояви на ролята на жената майка, с които тя се включва в културната репрезентация, макар да не е властови фактор и съответно да не формира около себе си управленски структури – въпросът се свежда до това с каква ритуалистика и активност тя участва в създаването на родствената връзка[82].

Преди всичко и с идеята за нещо като ‘епитафия за матриархата’ бихме казали, че матриархалната теория едва ли е толкова недомислена и лишена от съблазън и днес за изследователите, след като тя и очарова, и дълготрайно е обсебвала такива несъмнени умове като Бахофен и Тайлър, Морган и двамата бащи на марксизма, и множество учени след тях, включително и днес. ‘Магията’ ѝ идва от хипотезата за матриархалната предистория на хората – визия, според която историческите и обществените фактори се преплитат, създавайки културните явления, и която има същностна антропологична съставна част – дори съвременни учени я обозначават като „самостоятелна, обособена система от антропологични наблюдения“ (Кирова 2011). Тук е добре да се припомни, че славянският материал има отношение към доказателствата за тази теория. Когато навремето Фр. Енгелс обикаля балканските поселения на югозападните славяни, той се натъква на някои факти

[81] Подобна подредба на предложенията обаче би била със съмнителен ефект за проучване по български материал, защото според авторките при него трябва да се съобрази само последната точка – 3, а първите две (и особено първата – 1) да се проверят основно заради любопитната им екстравагантност. В защита може да се припомни виждането на цитираната от нас етнолингвистка, че „думата матриарх със значение ‘родоначалничка, прамайка’ липсва в речниците на българския език, което отново разкрива патрилинейния характер на кръвното родство“ (Китанова 2013).

[82] Обособеното представяне на джендъровата активност има и един преценяван като ‘екстремен’ прочит на побратимството от маскулинна гледна точка: твърде спорният академичен казус на Дж. Босуел (Boswell 1994).

за доминантната позиция на жените в домакинствата и ги интерпретира в унисон с тази теория. Техният откъслечен характер обаче, както и твърде фрагментарните данни от фолклора в тази насока все пак свидетелстват, че мястото на жената и на Балканите не е било доминиращо в публичната сфера, независимо че общественото пространство все още не е отчетливо обособено като публично и домашно и във второто жената определено е имала превес (Campbell 1964). В същото време, взимайки повод от народи като мосуо в Китай и аканите в Гана например, изтъкнати автори като споменатите Гьотнер-Абендрот или Вон пишат апологично върху матриархата, търсят в него основите на икономиката на дароразмяната и го разглеждат на тази основа като алтернатива на патриархално-капиталистическите форми (Göttner-Abendroth 2012; Vaughan 2017).

Ще повторим, че отговорът за това имало ли е матриархат е свързан с доказване съществуването на минали общества, в които жените заемат основни позиции **във властта**. Макар че има доказателства, че някои общества в миналото може да са били матриархални или матрилокални, т.е. че произходът и/или наследяването са се трасирали по майчина линия или че жените са имали значими силови и властови роли в общността, идеята за истински матриархат се дебатира с преобладаващо несъгласие за съществуването му и днес.

Като етнолози авторките на този текст изхождат от виждането за матриархата, чието значение се основава на един бинарен възглед за ролите на половете, който може да не отразява точно сложността и разнообразието на историческите и културните практики. Традиционните култури съдържат податки за това, че жените са играли важна роля в оформянето и поддържането на социални, културни и политически структури в историята на общността. Не е доказуемо обаче, че тяхната власт и авторитет са били достатъчни, за да конституират една комплексна обществена система. Затова предложението е измежду изброените да се потърси виждане, което да запълва освободеното от *матриархата* научно място същностно, с оглед на обясненията и в името на логиката на социалния процес.

В подобен дух в текста напред се интерпретират оскъдните налични прояви на *кувад/а* и някои други реликти от семейни ритуални практики, включително и в българската културна традиция, въпреки че са проследени за много по-късен културно-исторически период. Те се интерпретират в логиката на един процес за **балансиране на половите роли в семейството**, който в определени моменти е възможно да е създал структури с майчин приоритет, включително и в българската култура. На следващо място тълкуването на ‘празното поле на матриархата’ е в смисъл, че **жената майка в ситуации на матрилокалност и матрилинейност на наследствените права**, макар и **без социални и икономически позиции, притежава ритуални такива** (това може да се потърси например в обредността на кумството, включително в някои нейни реликти по български материал).

2. Раждането на социума и на научното мислене върху него

Древното население по българските земи се изучава обикновено от периода на късния палеолит до образуването на българската народност през втората половина на IX в. От историческа гледна точка този период е твърде продължителен, а генерациите, сменяли се през него, се отличават с разнообразно етнично, социално и културно развитие. То е белязано от непрекъснати миграции, от последователното усвояване на различни технически умения, които променят начина на живот на хората. Съответно на тези изменения се развиват и различават правилата и форматите на човешкото общежитие. Сведения за този най-ранен период се откриват в наличните археологически и исторически извори, както и произтичат от етноложките изводи от изследвания, посветени на възникването на човешкото общество и на неговата първоначална родова организация. Това насочва към едно неизбежно представяне на основните стъпки в общественото формиране не само в специфичните процеси по българските земи, но преди всичко в тези на общочовешкото развитие, както и линиите на тяхното изучаване в науката.

Обобщените стъпки на човешката '***заедност***'. Началният разказ и за българското родство и институциите му събира енергията и постиженията на три паралелно протичащи развития, които в своята съвкупност и единение изграждат пътя на човешката еволюция: това са коловозите на поява и развитие на човека, на човешкото общество и на групирането на хората в етнични общности, или т.нар. в науката процеси на *антропо-, социо- и етногенезис*. По отношение на тези фундаментални процеси авторките на настоящия труд се надяват на тяхното достатъчно добро застъпване за потребностите на зададената тема в съответните образователни формати, преминати от читателите, за да не се налага стриктното им фактологично проследяване, което би изместило основната тема[83].

Тук маркираме само два факта: един събитиен и един обобщаващ: 1. След находките от средата и 70-те години на XX в. учените изтеглиха появата на съвременното човечество доста назад във времето – преди около 2,5 милиона години, имайки предвид еволюцията на различните видове на *Homo* до появата на днешния *Homo Sapiens* (Семенов 2001: 7–8); и 2. Кана-

[83] Отново в логиката на бел. 78–79 намираме за уместно разглеждането на този общообразователен сюжет да се направи по подготвени специализирани учебни текстове, например подобни на тези на съавторките за преподаването на антропология в условията на ВУЗ (виж например първия учебен план на специалност *етнология* във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий" от 2001 г., където учебната дисциплина *антропология* е задължителна, но вече премахната от по-късните учебни планове, както и Цанева 2010а: 12–20).

вата на процесите в родствените релации и представящите ги институции се формира от взаимодействието на споменатите три линии, накратно представени в следващите редове:

Антропо- и *социогенезис.* Преди повече от 4 милиона години в биосферата на Земята започват да се формират най-ранните социални форми на движение на материята и първите си импулси получава процесът на антропогенезиса. В хода на сложната и противоречива история се извършва не само физическото и социалното усъвършенстване на човека и човечеството като вид, но също така се формира и променената – „очовечена" среда на неговото обитаване, която по-късно ще получи названието *ойкумен* (заселена, усвоена земя). С нарастване темповете на икономическо-социалните и културно-битовите изменения човечеството заселва Стария свят, а в късния палеолит – преди около 40 хиляди години, започва и постепенното усвояване на западното полукълбо. Дейността на хората, техният труд и разум създават на всеки последващ етап от историческото развитие и нови условия за общественото битие на планетата. Затова всъщност процесите на антропогенезиса протичат синхронно и в зависимост от тези на социогенезиса и в своята съвкупност те показват как се извършва преходът от биологичните форми на движение на материята към социалните, те обуславят превръщането на животното в човек и обединението на хората в човешкото общество. Наистина в съвременната наука са изказват и редица други, повече или по-малко обосновани, теории за произхода на живота, на хората и обществото на Земята, но мисленето върху тези проблеми в контекста на т.нар. социален дарвинизъм като че ли е все още доминантно.

В неговата логика учените смятат, че в човешката еволюция е имало поне два същностни преломни момента, два гигантски скока. Първият и основен е преходът от животинските предшественици на хората към стадия на формиращите се хора. Вторият се осъществява на границата на ранния и късния палеолит, примерно преди 35–40 хиляди години, и се изразява в появата на хора със съвременен физически тип. Но няма категорично мнение за началото на антропогенетичните процеси. В средата на XX в. един английски археолог открива в Танзания останки на т.нар. *Хомо Хабилис* – умелия човек. Тази находка се превръща в антропологичната сензация на столетието и предизвиква истински поврат в представата за времето на възникване на човешкия род. Днес, когато материалите от находките са вече достатъчно добре изучени от десетки специалисти, може да се счита за установено, че най-древното същество, което изготвя оръдия с помощта на оръдия, е бил не питекантропът, а именно *Хомо Хабилис*. Независимо дали тази датировка е спорна или категорична, за настоящата тема е важно, че в социален смисъл първият процес означава поява на социалните закономерности, а вторият – установяване на пълното им господство (Цанева 2010а: 13–15).

Антропогенезисът на *Homo Sapiens*, който продължава милиони години, неизбежно се свързва и с развитието на производствената дейност. Веднъж

възникнала, тази дейност изисква и прави неизбежно зараждането на мисле-не, воля, език и социални – преди всичко производствени отношения, комплексният резултат от което е превръщането на биологичното обединение в човешко общество. В исторически план това е епохата на горния или късния палеолит (40–12 хиляди години пр.Хр.), която бележи и началото на *социогенезиса* на човешкото общество; именно неговата първа степен е родовото общество, с което се свързва и появата на социалните институции.

Производствената дейност като основа на социогенезиса съпътства антропогенетичния процес докрай, тя формира поведението на хората. За огромното значение на трудовата дейност в развитието на човечеството от *Хомо Хабилис* и питекантропа до *Хомо Сапиенс* – съвременния човек, нагледно свидетелство е фактът, че този процес се е насочвал от постепенно усъвършенстване на оръдията на труда и техниките за тяхното изготвяне. А и самите морфологични (физически) изменения са също неизменно свързани с развитието на трудовата дейност: усъвършенства се китката на ръката, увеличава се обемът и се усложнява структурата на мозъка. Последният факт има много важно значение за формирането на съвременния човек, защото материалното производство изисква особена форма на отразяване на действителността, която отсъства у животните – предварителното създаване на мислени модели и образи на вещите, които предстои да бъдат изготвени.

Хомо Сапиенс не получава от прадедите си наготово полезни и жизненоважни умения – например умението да строи дом, както, да речем – пчелите. Запасът от вродени, безусловни рефлекси у хората в сравнение с което и да е млекопитаещо е поразително малък и това практически поставя хората на оня ранен етап в твърде неизгодна позиция. Но затова пък човекът е надарен с фантастичното умение да придобива условни рефлекси и да натрупва информация; човешкият мозък притежава неограничени способности да опознава околния свят и самите хора – той помага на хората да разберат как да използват природата и да я приспособяват към нуждите си. Благодарение на това, че човек не получава нищо наготово и без труд, той стига до днешното си състояние – *Разумен човек*, създател на цивилизация и култура. Процесът на социогенезиса завършва, когато биологичните инстинкти – преди всичко такива като хранителния и половия, са поставени под социален контрол. Формирането на обществото пък завършва с появата на рода и браковете извън него – появява се родовата *екзогамия* (Цанева 2010а: 15–16).

Етногенезис и етнична култура. Етносите възникват заедно с развитието на хората и на техните социални групи, явявайки се една от формите на човешката групова интеграция. Някои учени допускат, че още в ранния палеолит съществуват групови форми на битие на формиращите се хора – питекантропи, синантропи, хайделбергци, неандерталци и др., които могат хипотетично да се приемат за своеобразни *предетноси.* Към времето на късния палеолит се отнася и появата на съвременния човек Хомо Сапиенс; напоследък се счита за сигурно, че може да се говори за етноси от епохата на първо-

битнообщинния строй – *племена* и техните обединения, наречени и *съплеменности.* Във всяка следваща епоха от историческото развитие на обществото се формират съответстващи на епохата видове, типове и разновидности на етносите, а бъдещото развитие също ще създаде своите вероятно оригинални и неочаквани за политиците и учените етнически образувания.

За създаването и развитието на етносите по света съществуват радикално различни теории: една от тях биологизира самия феномен на етноса и частично също възхожда към традициите на социалния дарвинизъм, както и към идеите на някои руски етнолози от първата четвърт на XX в. Най-разпространена сред тях е дуалистичната теория на етноса. Изходна мисъл в нея е съчетаването в етноса, от една страна, на т.нар. *собствено етнични свойства* и характеристики (език, култура, обредност, самосъзнание, представени в *етнонима* – самоназванието на етноса), а от друга – на фактори, които се разглеждат като условия за формирането и развитието на гореспоменатите собственоетнични свойства (природно-географско-териториални, икономически и социални, държавноправни и пр.). Етносите (когато са тълкувани като реални образувания) са и продукт, и отражение на комбинираното действие на тези два типа прояви.

Комбинацията на всички тези условия създава и се отразява в самобитната култура на етноса. За да съществува, всеки народ, а и човечеството като цяло, води с природната среда непрекъснат обмен на вещества, енергия и информация. Този обмен се реализира в два основни вида: първият е в непосредственото използване на природните ресурси от хората и той е базиран върху присъщите на човешкия организъм физиологични потребности; вторият вид материални отношения на човека с природната среда е опосредстван изцяло от целенасочената човешка активност – труда, и същността на тези отношения се изразява в създаването от хората на онова, което не съществува в природата в готов вид. Резултат от това последно въздействие е появата на гореспоменатата „*очовечена природа*“, включваща и природата на самия човек. Именно тази ‘втора природа’ е създадена с труд и знание – това е човешката култура. Тя фокусира и излъчва проявите на специфичното преплитане на споменатите три исторически процеса, като ги насочва по линията на етнически определен коловоз. В интересуващия ни дискурс българската етнична култура в историческия ѝ ход е еманация също така на родствените и родствено-институционални особености, подчинени на общите правила на развитието (Цанева 2010: 16–20).

Ранни основополагащи проучвания на родството в родовото общество. В световната етнология за първи системен изследовател на родовото общество се приема Луис Хенри Морган и това обикновено се свързва с неговия труд *Първобитното общество*, издаден през 1877 г. Всъщност още в началото на активната си събирателска дейност сред ирокезите в края на 40-те години на XIX в., на която посвещава живота и енергията, средствата и страстта си (в *Закони на родството по произход у ирокезите* и *Системи*

на родство у червенокожите раси, след които следва неговият обобщаващ труд *Системи на родство и свойство в човешкото семейство*), Морган регистрира сред тях системата на т.нар. майчино родство (линията на произхода се предава по рода на майката в противовес на разпространеното в западното общество бащино родство). Също така описва съществуването на това, което по-късно ще нарече „класификационна система на родство“, отново контрастираща с евро-американската описателна система. За втората е известно, че понятията за обозначаване на близките родственици – например майка, баща, брат, сестра, син, дъщеря, не се употребяват към останалите роднини. А у ирокезите с тези термини се назовават и много други лица, които са вън от очертания кръг от роднини. Морган смята, че ирокезкият вариант е исторически по-ранен от този на съвременните му общества – гледна точка, впоследствие критикувана от множество изследователи, но идеята за еволюционното развитие на родството и неговата терминология и до днес се сочи като научно откритие.

Разпространявайки проучванията си сред по-широк кръг индиански племена към средата на XIX в., Морган се запитва дали родът и класификационната система на родство не са характерни за всички тях по принцип. За да си изгради обективна представа, той разпраща анкети и въпросници до всички индиански групи в Америка. Получените сведения отговарят на интересуващия го въпрос, но от тях ученият узнава още, че подобна класификационна система на родство имат и някои северноиндийски племена. Тогава той допълва кръга на своите адресати, като разпраща чрез американските консулства и дипломатически представителства въпросници в Индия, Монголия, Сибир, Китай, Япония, Австралия, тихоокеанските острови, Африка и Южна Америка. Получените в отговор данни наред с анализите на автора са публикувани в *Системи на родство и свойство в човешкото семейство* още през 1870 г. Именно още тази книга преди фундаменталния му труд илюстрира разпространението на т.нар. от Морган класификационна система на родство и нейните типове и въвежда в науката темата за родството, за неговите социални корени и прояви, за неговата терминология. Много скоро тя ще се превърне, за да остане и до днес, в голямата тема на етнологичната наука. Дебатът, иницииран от Морган, непосредствено се отнася и до историографските натрупвания и спорни въпроси и в българската наука, която – макар и изключително оскъдна като тематични постъпления, предлага дискусионни мисли по поставените от него въпроси, разгледани по-нататък в главата.

Именно глобалният преглед на системите на родство в посочения ранен труд е подготовката за написване и издаване на *Древното общество*. В него е представена схема на културната еволюция на човечеството, показано е как технологията, управлението, семейната организация преминават през различни стадии в зависимост от материалните постижения от Древността до наши дни – Морган откроява етапите на дивачество, варварство и циви-

лизация (Морган 1946: 15–16)[84]. Тази структура[85], предложена в унисон с ценностите от историческото време на раждане на модерния свят, вплитащ цивилизационното наследство на Ренесанса и Просвещението, а също така захранена от уникални лични наблюдения, впечатления и анализи на автора, е многократно коментирана и критично оценявана, признавана и отхвърляна в историята на науката. За тема като разгърнатата в настоящия текст тя обаче е важна с корелациите на всеки от тези три етапа на посочената структура със специфични форми на семейните връзки, съответната родствена терминология и отношения – ето как те изглеждат у Морган[86]:

В социален аспект за ранното дивачество е характерен половият промискуитет, който е последван от появата на *кръвнородственото семейство.* То се отличава с групов брак между родни и колатерални братя и сестри. На кръвнородственото семейство отговаря *малайската*, или *хавайската* система на родство, която се разрушава с установяването на родовата организация (Морган 1946: 486, 507–509). Малайската система на родство признава само 5 главни вида кръвно родство: *Аз* – вкл. моите братя, сестри, братовчеди и братовчедки; *Родители* – моите баща, майка, техните братя, сестри и братовчеди; *Дядо, баба* – моите дядо и баба и техните братя, сестри и братовчеди; *Моите синове и дъщери и техните братовчеди*; *Моите внуци и внучки и техните братовчеди* от различни степени. Всички представители от една кате-

---

[84] Ето кратко представените специфики на класификацията: Морган разделя първите два стадия на ранна, средна и късна степен. През ранното, или нисшето, стъпало на дивачеството хората се препитават с плодове и корени, но все още не използват огъня и за този етап все още няма открит реален образец в развитието на народите. Средното стъпало на дивачеството започва с изнамирането и въвеждането на огъня, добавянето на риба към храната и продължава до изработването на лъка и стрелата – такива са австралийските и голяма част от полинезийските племена във времето, когато те за първи път са открити. Висшето стъпало на дивачеството продължава от изработването на лъка и стрелата до усвояването на грънчарското производство. На този етап на развитие са някои крайбрежни племена от Северна и Южна Америка по време на тяхното завладяване от европейците (Морган 1946: 16–17).

[85] Схемата на Морган съдържа неточности и очевидни слабости – например според нея полинезийските племена се оказват на едно и също равнище на развитие с австралийските аборигени, докато инките и маите остават назад (въпреки бляскавите цивилизации, създадени от тях) в сравнение с използващите желязото африкански племена, и мн. др. (Цанева 2008: 39–41).

[86] Мислите на Морган по този въпрос са повлияни от други големи учени от същото време – Бахофен, Тайлър, Макленан. Морган обособява пет последователни форми на семейство от *кръвнородственото* (където са допустими всички бракове с изключение на тези между родители и деца) до *моногамното* (изключително съжителство на неродствени мъж и жена) и ги разполага в скàлата на социалната еволюция.

гория са например братя и сестри, родители, внуци и пр. В тази система не се прави разлика между родство по кръв и друго роднинство. Тя е регистрирана при някои полинезийски и австралийски племена.

По-късно кръвнородственото семейство е заменено от *семейството пуналуа*, което вече изключва родните братя и сестри от брачните взаимоотношения. Като следствие се променя и родствената система, като се налага *турано-хановнанската система на родство* (Морган 1946: 541–544). Следи от тази система се откриват до средното стъпало на варварството, което Морган свързва с изнамирането на начин за топене на желязна руда, а това съответно довежда и до нов археологически период.

При туранската система броенето на родството е по майчина линия. Сестрите на майка ми – родни и колатерални, са мои майки. А за един мъж – всички деца на неговите братя – родни и колатерални, са негови деца, а на сестрите му – племенници. За една жена всички деца на нейните братя – родни и колатерални, са племенници, а тези на сестрите – родни и колатерални, са синове и дъщери. За българския изследовател е любопитно изказаното от Морган мнение, че в славянската система на родство могат да се открият някои особени черти, които очевидно са с турански произход (Морган 1946: 556–562, 619).

Следващият период в развитието на първобитното общество вече е свързан с варварството, което също преминава през три съответни стъпала на развитие. Нисшето стъпало на варварството обхваща времето от изнамирането на грънчарското производство и продължава до опитомяването на животни в източното полукълбо и до култивирането на царевица и зеленчуци в западното. Средното стъпало на варварството е свързано с топенето на желязна руда (Мексико, Централна Америка, Перу, бритите в Европа), а висшето – от топенето на желязната руда до изнамирането на писмеността (с примери гръцките племена от епохата на Омир, италийските племена преди основаването на Рим, германските племена по времето на Цезар) (Морган 1946: 17–19).

За периода на варварството се извеждат следните корелации с родствената организация: За нисшето и средното стъпало на варварството е характерно т.нар. *синдиасмично или чифтно семейство*. То се крепи върху брака на отделната съпружеска двойка и бащата вече започва с известна увереност да се грижи за собствените си деца (Морган 1946: 581). Самите брачни отношения продължават обаче, докато двете страни ги желаят. В същото време общественото мнение постепенно започва да се противи на разтрогването на брака и по този начин се формира зародишът на моногамното семейство.

За висшето стъпало на варварството е характерно *патриархалното семейство*, запазено известно време и при цивилизацията (Морган 1946: 596). В този период все още се практикува и полигинията, при която един мъж може да има (по-скоро в състояние е материално да издържа) няколко жени едновременно. Според Морган патриархалното семейство е организация на

известен брой хора – свободни и несвободни, които са под властта на бащата при обработката на земята и отглеждането на стадата. В патриархалното семейство са включени и робите с техните семейства. Класически модел на патриархално семейство са древноримското и древногръцкото.

Постепенно натрупването на собственост довежда и до желанието тази собственост да се предава само на родните деца. Поради тази причина мисленето върху произхода на децата се променя и започва да се отчита по бащина линия на родство (Морган 1946: 597). Така патриархалното семейство се заменя от *моногамното*. Според Морган моногамното семейство се появява във висшето стъпало на варварството и е характерно преди всичко за цивилизацията, т.е. за държавноорганизираните общества. За моногамното семейство е типична *арийската родствена система*, която предполага, че произходът на децата от даден баща е ясен.

Периодизацията на Морган за възникването и развитието на семейно-родовите взаимоотношения и до днес се приема за фундаментално и целенасочващо откритие. И това е въпреки немалкото днешни по-екстравагантни отричания на концептуалния еволюционизъм, които не могат да представят аргументирана причина тя да бъде отхвърлена. Напротив, по-късните изследователи на родството и днес винаги започват с нейното потвърждение или критика, когато трябва да изложат собствените си твърдения. Такъв е и маниерът на преподаването на антропология на семейството и родството, и пътят на изследванията на различни case studies. От своя страна съавторките на настоящия текст избират да заемат от Морган идеята, че родството **винаги се свързва каузално с различията в политическите, резиденциалните, брачните и наследствено-собствените институции на съответното общество** (една новаторска за времето, а днес също оспорвана теза, която обаче 80 години след Морган и Дж. Мърдок също успешно доказва статически): налице е тясна корелация между различните видове родство и родствени терминологии и кореспондиращите аспекти на практическата социална организация (ConferenceKinshipCognitionandPractice 14–16 September 2016: !! 2016_CfP_Kinship_Cognition_Practice_1.pdf). По този начин в световната етнология и антропология се оформят, макар и условно, две основни направления при разглеждането на първобитното общество, изучаващи го в неговия еволюционен ход. Едното е т.нар. родово направление, което изучава главно родовата структура на първобитното общество, а другото – т.нар. общинно направление, което изследва по-скоро стопанските взаимоотношения и тяхното значение в организацията на обществения живот.

Родово направление в етнологията и антропологията и неговата историография на родството. Сред основните приноси и заслуги на Морган са откриването и доказването на мястото на рода като най-ранна форма на социална обществена организация и първична клетка на цялото първобитно общество: „Родовата организация, пише той, представлява едно от най-древните и най-широко разпространени учреждения на човечеството. Тя се явя-

ва почти универсална основа на социалния строй на древното общество – азиатско, европейско, африканско, американско и австралийско. Тя е оръдие, посредством което обществото се организира и съхранява“. Както е известно, периодизацията на Морган и корелацията ѝ със семейните форми са възприети от Фр. Енгелс, акламирани и коментирани в неговата книга *Произход на семейството, частната собственост и държавата* (1884 г.). Ученият продължава да мисли критично върху нейните тези през целия си по-нататъшен път и по-късно в четвъртото издание на тази книга (1891 г.) той решително се отказва от разбирането за семейството пуналуа като задължително стъпало в общественото развитие на народите.

След налагането на марксистката методология в етнологията на част от света се оформя цяло научно направление, което, от една страна, също ревизира периодизацията на Морган, а от друга, продължава да следва и някои от научните решения на Маркс и Енгелс. Водещи в тази дългогодишно доминирала марксистка етнология са главно руско-съветско-руските изследователи, които посвещават редица публикации на отделни проблеми в развитието на родовото общество. Подобно е историографското състояние и в т.нар. западна етнология (антропология). Практически периодизацията на Морган се превръща в изходната точка, от която започва системното проучване на родовото общество. Независимо че методите на изследване са различни, съобразени преди всичко с реални факти от функционирането на родовата организация в културата на обозначаваните като „примитивни“ народи, западните изследователи също ревизират или подкрепят някои основни тези в периодизацията на Морган. Научното развитие на двете основни изследователски школи – марксистката и западната (буржоазната), прави много труден и сравнителния анализ на техните постижения в проучвателската област на родовото общество. Затова тук ще бъдат разгледани само онези дискусионни проблеми, които се отнасят до народните институции на брака и семейството, родствените системи и принадлежащите им родствени групи, съобразени с конкретната задача на настоящото изследване. При тяхното изложение ще се спазва хронологичният принцип на поява на научните тези и излагането им в основни монографични трудове, доколкото това е възможно.

Еволюция (и нейната критика) на основните институции на родство. В американската антропология един от първите изследователи, които критикуват находките на Морган и потеглилата от тях еволюционна схема, е Р. Лоуи. През 1920 г. е издаден неговият труд, озаглавен *Примитивното общество*[87]. Според Лоуи не могат да се открият първобитни племена в реалността, които да не познават семейството, представено от брачната двойка на родителите, и разпознаването на брата и сестрата. От това следва, че първоначалното кръвнородствено семейство не е познато на човечеството. За да докаже този извод,

[87] Тук ще използваме и цитираме Р. Лоуи по изданието на неговия труд от 1947 г.

Лоуи разглежда различните форми на брак, като в основата им също поставя груповата форма на брак, но като организация на две екзогамни родствени групи, които разменят помежду си брачни партньори. При тази първоначална групова форма на брак мъжът и жената в семейството винаги се оказват помежду си паралелни или кръстосани братовчеди (кроскузени). Паралелни братовчеди са децата на сиблингите от един пол, а кроскузени – децата на сиблинги от различен пол (Lowie 1947: 26–32; 147).

Разграничението на кроскузените и паралелните братовчеди безспорно потвърждава наличието на груповата форма на брак, но не и като тази в семейството пуналуа, а като директна размяна на брачни партньори между два рода. За да избегне терминологичната бъркотия, Лоуи означава отделния род със стария англосаксонски термин *сиб*. Според него това е унилатерална родствена група, в която родството се проследява по линията на всеки родител, но социалното набиране на членовете в рода става само по една от двете родителски линии. Например, ако обществото е организирано в матрисибове, тогава детето взема името и принадлежи само на майчиния си сиб. В обратния случай то получава името на баща си и принадлежи само на бащиния си сиб (Lowie 1947: 111–116). По този начин майчиният или бащиният сиб може да нараства до безкрайност, като за членовете му е задължителна родовата екзогамия[88]. Така е възможно да се организират и сибове от най-различен порядък – по-нисък (от близки роднини) или по-висок (от далечни роднини), като при тези от по-висок порядък екзогамията вече не е задължителна (Lowie 1947: 132–133). За да илюстрира съвместното функциониране на семейството и рода/сиб, Лоуи разглежда различните сиб-организации в Америка и посочва техните общи черти. Всички те се отличават със спазването на родовата екзогамия, с наличието на общинска земя (която понякога може да бъде разделена) и с родов произход, започващ от дадено животно или от някой, който обединява потомството. Отделният сиб може да бъде разположен локално или нелокално, да функционира като политическо или неполитическо обединение в примитивното общество (Lowie 1947: 116–129). Накрая, обобщавайки резултатите от изучаването на примитивното общество, Лоуи отново подчертава, че в културата на такива общества не може да се открие родова организация без семейство, както не може да се установи и последователност в налагането на майчиния или бащиния произход. Примитивните общества могат директно да се организират в матрилинейни или патрилинейни сибове, а това показва, че е невъзможно най-ранната социална история да се реконструира и подреди в една генерална и общовалидна еволюционна схема (Lowie 1947: 185).

---

[88] В етнологията е налице цяла дискусия за произхода на екзогамията, въпреки че всички изследователи признават нейното наличие в родовото общество. По този въпрос вж. Семенов 2001: 43–49.

Научноизследователската критика по отношение на кръвнородственото семейство и семейството пуналуа поставя под съмнение и Морганова концепция за последователното развитие на малайската и турано-хановенската родствена система. В публикациите на английския етнолог У. Ривърс е доказано, че малайската (хавайската) родствена система не е първична, а напротив – възниква в резултат от развитието и опростяването на по-сложната турано-хановенска и е съответно вторична (Rivers 1914: 72–73). По-късно становището на Ривърс е възприето и от други изследователи, включително и в марксистката етнология.

Периодизацията на Морган се подлага на ревизия и в съветската етнология още през първата половина на XX в. През 1940 г. А. Золотарьов посвещава специална публикация на кръвнородственото семейство и на придружаващата го малайска, или хавайска, система на родство, като също стига до извода, че някои от хипотезите на Морган трябва да се опровергаят и отхвърлят (Золотарев 1940: 144–169). Такава е хипотезата за кръвнородственото семейство и малайската родствена система, които се приемат за първични в организацията на първобитните народи. Според него натрупаните етнографски сведения за народите на Океания и тези за китайските родствени системи убедително показват, че по-скоро първична е турано-хановенската система на родство, която по-късно се превръща в малайска, или хавайска (Золотарев 1940: 144–169, 197). Ученият подробно разглежда и т.нар. дуална организация, която приема за първична в социалната структура на родовото общество. При нея цялото общество е разделено на две екзогамни групи, за които е характерен кроскузенният брак (Золотарев 1940: 202). Дуалната организация се потвърждава и от турано-хановенската родствена система, където е налице строго разграничение в термините при обозначението на родините по бащина и майчина линия. Друго безспорно доказателство е фактът, че самият кроскузенен брак също може да се обясни единствено с наличието на дуалната организация. Кроскузенният брак поставя и въпроса за функционирането на хавайското семейство пуналуа. Според Золотарьов могат да се изброят много причини, които да докажат, че то също не може да се постави в основата на родовата организация (Золотарев 1999: 200–204).

Към становището на Золотарьов се присъединява Д. Олдероге, който посвещава специална студия на малайската родствена система (Ольдерогге 1951: 28–66). Като обобщава етнографските сведения за родствените системи на народите от гвинейското крайбрежие на Африка, от Океания, Китай и Североизточна Азия – юкагири и чукчи, той приема, че основните черти на малайската родствена система наистина са резултат от опростяването на по-сложната турано-хановенска родствена система, която е типична за първобитното общество. Според него този извод дава основание и за нова еволюционна периодизация на родствените системи като отражение на три големи периода в човешката история. Първият е представен от родовия строй с присъщата му турано-хановенска родствена система; втори е патриархатът като прехо-

ден период от родовото към раннокласовото общество, за който е характерна малайската система на родство, а третият период, който бележи развитието на класовото общество, се отличава с родствени системи, които подчертават наличието на малкото или моногамното семейство (Ольдерогге 1960: 13).

Друг ревностен защитник на тезата за последователното историческо развитие на човешкото общество и неговите институции на родство е съветският изследовател М. Косвен, който посвещава специална публикация на патриархата като преходен период от родовото към раннокласовото общество (Косвен 1951: 67–94). Според него няма съмнение, че матриархатът и патриархатът представляват двете последователни универсални форми на родова организация, които бележат два периода в първобитната история на народите. Този извод се базира както на сведенията, дадени от Морган, така и на публикуваните от други автори. За да защити своята теза, Косвен разработва най-вече проблема за прехода между двата стадия. Той приема, че този преход е белязан от появата на патриархалното семейство като междинна социална форма на организация между майчиното и по-късното моногамно семейство, което е характерно за класовото общество (Косвен 1951: 86–87). По-късно теорията за матриархата е разколебана в марксистката етнология, като към нея продължават да се придържат все по-малко изследователи (Першиц 1986б: 131–133), а съавторките на настоящия текст изказаха мнение по това в предходния параграф.

Докъм средата на XX в. в западната етнология и антропология продължава остро да се критикува най-вече тезата за последователния ход на човешката история, като доказателствата срещу нея също зависят от събраните реални етнографски сведения за културата на народите и от избрания изследователския подход. Като прилага структурно-функционалния анализ при изследването на брака и родството, Радклиф-Браун първо обръща внимание на факта, че теоретичните дискусии върху същността на инцеста и регулирането на брака са едни от най-големите конфузии при изследването на родствените системи[89]. Според него за инцест трябва да се пише само тогава, когато са налице интимни отношения между кръвните роднини в отделното семейство (Radcliffe-Brawn 1970: 71). А най-голямата спекулация в антропологията на XIX в., счита той, е идеята, че най-ранната социална структура на обществото се базира на матриархата или на майчиното право и никога на бащиното (Radcliffe-Brawn 1970: 72). Според Радклиф-Браун тази теза е дълбоко погрешна, тъй като не само в матрилинейните, но и в патрилинейните общества всички родствени връзки се заключават в групата майка–дете (Radcliffe-Brawn 1970: 77, 83–84). Същото правило е валидно и за групата на сиблингите – родни братя и сестри, която е много важна за социалното организиране на

[89] Изследването на Радклиф-Браун е от 1950 г. Тук ще се цитира по 10-ото му издание от 1970 г.

всяка родствена система. Затова т.нар. елементарно семейство, представено от баща, майка и деца, може да се приеме като базисна единица във всички родствени системи (Radcliffe-Brawn 1970: 5). Именно това семейство създава и трите специфични социални връзки – между мъжа и жената като родители, между родител и дете и между децата на едни и същи родители, като няма значение дали те живеят заедно или не. Може да се допълни, че становището на Радклиф-Браун се основава преди всичко на реалните етнографски сведения за обществения живот на народите.

Според Радклиф-Браун при изграждането на отделните родствени системи е възможно да се спазват няколко основни принципа: 1) семплият когнатен принцип, при който, за да се определи произходът на отделния индивид, трябва да се проследят връзките му в няколко поколения – на четирите му баби и дядовци, осемте прародители и всички останали родственици от двете страни – мъже и жени, т.е. негови когнати, за да се установи пределът на родството; 2) това е родствената система на Древния Рим, при която е налице разграничение между агнати и когнати. В случая агнати са потомците по мъжка линия на един общ прародител, докато когнати са всички останали роднини; 3) унилинеен принцип, при който роднините се групират в линиджи, като в патрилинейните общества всеки линидж обединява само прародителя основател и неговите потомци по мъжка линия от 3, 4, 5 или n-поколения, като жените принадлежат към линиджа на своя баща, но не и техните деца. В матрилинейните общества е обратното, като мъжът принадлежи към линиджа на своята майка, но не и неговите деца; 4) организиране в сиб, в който е важно степенуването на родството; 5) чрез организация, подобна на сиб, но включваща само част от тоталния сиб – даже точно роднините до третите братовчеди включително от двете страни – бащина и майчина; 6) организиране в т.нар. *stocks* (стволове), като всеки от тях включва потомството на отделната семейна двойка до третите братовчеди включително. Според Радклиф-Браун наличието на тези принципи също показва, че няма последователност в развитието на родствените системи, тъй като те могат да комбинират различни елементи (Radcliffe-Brawn 1970: 13–23). От друга страна, приложението на описаните принципи позволява да се обособят четири основни типа родствени системи: 1) патрилинейна; 2) матрилинейна; 3) когнатна и 4) с двоен линидж, т.е. родствена система, която включва двата линиджа или клана – патрилинеал и матрилинеал (Radcliffe-Brawn 1970: 79). Естествено, между тях могат да се открият и много междинни форми, за чието обособяване значение имат персоналните родствени отношения и групирането на роднините.

Разработки на терминологията на родство и брачно-родствените системи. Достигнатите резултати на споменатите изследователи ясно показват, че спецификата на отделните родствени системи не зависи само от формите на брака, но и от структурата на онази социална единица, която е основна при тяхното възникване (Дзибель 2001: 22). Това налага преразглеждането на

Морганова теза за класификационните и описателните родствени системи, направена въз основата на родствената терминология.

Както е известно, Морган пръв разглежда родствената терминология не само като лингвистична, но и като историческа категория, по която също могат да се различават отделните родствени системи (Rivers 1914: 4–5). Като обработва голямо количество родствени термини, той приема, че за народи от Азия, Америка и Океания са характерни класификационните системи, в които употребата на родствените термини се отличава с групов характер, т.е. всеки термин се използва за означаването на цял клас или група от роднини. Според него друга разновидност представляват описателните системи, които са присъщи на уралските, семитските и арийските народи и при които всеки термин се отличава с индивидуален характер, т.е. той се използва за обозначението на определено лице. Съотнесени към формите на брака и семейството, класификационните родствени системи се основават на кръвнородственото семейство (малайската) и семейството пуналуа (турано-хановенската), докато описателните – на моногамното семейство (Морган 1946: 498). Ще припомним, че Морганова хипотеза за кръвнородственото семейство и семейството пуналуа вече е отхвърлена, а тази за малайската и турано-хановенската родствена система – коренно променена.

В съветската и западната етнология родствената терминология става предмет на изследване от много изследователи, но тук ще се изложи мнението на М. Крюков, който веднъж обобщава постиженията в двете школи до 60-те години на XX в., а втори път – предлага поредния опит за типологизирането на родствените терминологични системи, като акцентът е критично поставен върху Морганова теза за класификационните и описателните родствени системи и историческото им съотношение (Крюков 1968: 359–363).

Заемайки се с тази изследователска задача, Крюков първо отбелязва научния субективизъм при изучаването на родствените термини, който е характерен не само за съветските, но и за западните изследователи (Крюков 1968: 359–363). Той се обуславя от факта, че за всеки народ родствените термини са част от лексиката на неговия език, а граматическите особености на този език определят и морфологичната структура на всеки термин като *елементарен* (отделна дума, неразложима на по-малки компоненти – брат, син), *съставен* (елементарен термин, който е детерминиран с помощта на друга лексическа единица – прадядо, правнук) или *описателен* (комбинация от два или повече елементарни термини – чичов син, лелина дъщеря)[90] (Крюков 1968: 363–365). При това положение е очевидно, че този аспект на родствената терминология е несполучлив, тъй като във всеки език могат да се открият термини от всички посочени категории.

[90] Посочените примери с роднински названия са добавени от съавторките.

Друг аспект на родствената терминология, по който също се подреждат родствените системи, се съдържа в изучаването на конкретното значение на отделния термин, което определя и групирането на роднините. В този случай всяка родствена система се изгражда от *индивидуални* (за обозначаване на строго определено лице – много редки), *групови* (за цяла група роднини, които са в еднакви отношения с Его – син, дъщеря) и *класификационни* термини (за група роднини, които се намират в различни родствени отношения с Его – леля, братовчед) (Крюков 1968: 366–367). Според Крюков обаче и този опит свидетелства за грешен подход при тяхното изучаване, тъй като отново нито една от посочените категории не може да послужи за основен критерий при типологията на родствените системи. Достатъчно е да се забележи, че и този вид терминологични категории отново са характерни за всички родствени системи, като дори статистическото им съотношение не позволява те да се приемат за основен критерий при типологията на родствените системи.

Според Крюков за съществен критерий може да се приеме сливането или разграничаването на правите и страничните (колатералните) родствени линии, както и на бащината и майчината линия на родство. Изборът на този критерий показва обаче, че Морганова теза за класификационните и описателните системи е грешна, но само в тази си част, т.е. в определенията им, докато в останалата част тя е обективна, като се има предвид, че Морган използва същия критерий. За да докаже своята теза, Крюков предлага нова типология на родствените системи, в основата на която са историческото им развитие и съотношение, съчетани с приложението на избрания критерий. При обозначението на отделните типове системи той използва етничните им наименования, като приема, че те се потвърждават и от преобладаващото им разпространение в културата на народите. Без да се задълбочаваме повече, ще отбележим, че по този начин е въведена и нова класификация на родствените терминологични системи, която за прегледност може да се представи в следната таблица, разработена от Крюков[91]:

Историческа типология	Морган[92]	Лоуи	Ривърс	Мърдок	Крюков
I	турано-хановaнска	колатерално-сливаща се; бифуркативно сливаща се	кланова	ирокезка (кроу и омаха)	ирокезка, австралийска

[91] Таблицата е подготвена по изследването на М. Крюков с малки изменения, които показват хронологичния развой на отделните становища (Крюков 1968: 371), като към нея съавторките добавят и личната му класификация.

[92] Становището на Морган е дадено с утвърдените корекции на неговата класификация (Крюков 1968: 371).

II	малайска	генерационна	хавайска	хавайска	хавайска, малайска
III	---	колатерално-раздвоена; бифуркативно-колатерална	родствена (kindred)	суданска	китайска
IV	арийска (описателна)	линейна	семейна	ескимоска	английска

За Крюков обаче разграничението на посочените четири типа терминологични системи също е недостатъчно, тъй като то обхваща едва 37,6% от всички родствени термини, събрани и подредени от Дж. Мърдок. Затова той предлага да се разграничават още пет междинни типа системи, като по този начин се обхващат 96,6% от родствената терминология по Мърдок (Крюков 1968: 373). На практика тези междинни типове се обособяват, като се имат предвид конкретните съчетания между изброените по-горе четири типа родствени терминологични системи. Според Крюков това са съчетанията между: I и II тип (11,1%); I и III тип (20%); II и III тип (13,4%); II и IV тип (8,5%); както и между III и IV тип (6%). Той отбелязва още, че измежду обработените 350 етнически терминологии не се открива нито една, в която да се комбинират термини от ирокезката (I) и английската (IV) система (Крюков 1968: 373). Това показва, че развитието на родствените и терминологичните системи започва от обозначението на родствените отношения в един голям екзогамен и производствен колектив и продължава към налагането на номенклатури, в основата на които е моногамното семейство на класовото общество (Крюков 1968: 383)[93].

Друг автор, който също изследва историческата типология на родствените терминологични системи, е В. Попов (Попов 1977: 43–54). Той приема, че въведените етнически наименования на отделните типове роднинска терминология са неуспешни, тъй като не могат да отразяват динамиката в тяхното развитие. Поради тази причина отнасянето на конкретна роднинска терминология към даден тип с етническо наименование е винаги в определена степен условно, защото няма такава терминология, която напълно да съвпада с приетата за еталон. Затова изследователят предлага вместо етническите-

[93] По-късно типологията на М. Крюков търпи развитие, като авторът въвежда и типа *насупо* по името на етнична общност от Югозападен Китай. По този начин ирокезкият тип и насупо се отнасят към дравидийския тип, който игнорира разграничението на роднини по кръв и брак. Крюков приема за първичен тип именно дравидийския, който може да се развие направо в арабски или хавайски, пропускайки този на ирокезкия и насупо (Крюков 1995: 135). Неговото мнение се поддържа и от Г. Доул, който също доказва първичността на кроскузенния дравидийски тип и неговата трансформация към генерационно изкривени модели (Dole 1991: 395–396).

те наименования на отделните типове роднинска терминология да се въведат термините *линейност*, с чиято помощ да се обозначава разграничението на родниците по права и странична линия, и *бифуркация* – за разграничението на родниците по бащина и майчина линия; аргументацията му е, че по този начин е възможно всички типове роднинска терминология да се опишат по-точно, като едновременно с това се открои и техният основен структурообразуващ признак (Попов 1977: 45–46). Например турано-хановерската или ирокезката родствена терминология може да се класифицира като бифуркативна, а арийската или английската – като линейна.

Историческото съотношение между родствените и терминологичните системи е предмет на изследване и в съвременната руска етнология от последните две-три десетилетия. Нещо повече, налице е поредната дискусия, в която се преплита цяла палитра от научноизследователски подходи, опитващи се да открият онази социална форма на организация, която е първична в развитието на човешкото общество. Проблемът е съществен, защото от неговото безспорно решение зависи както изучаването на отделните компоненти, които изграждат първичните или най-древните родствени системи, така и правилната интерпретация на рудиментите в по-късните (вторичните) родствени системи (Гиренко: www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-200-5: 8).

В съвременната западна антропология и етнология повечето изследователи се придържат към следните типове родствени терминологии, обозначени също с етническите им наименования: *хавайска*, *ескимоска*, *омаха*, *кроу*, *ирокезка* и *суданска* (Крейпо 2000: 147). Първите два типа терминологии (хавайска и ескимоска) се срещат в общества с билатерална родствена система, т.е. с двоен произход по бащина и майчина линия, омаха – в патрилинейни общества, кроу – в матрилинейни общества, ирокезка – в еднолинейни общества, като по-често е характерна за матрилинейните, и суданска – в патрилинейни общества, но рядко срещана, тъй като се отличава с много подробна терминология, заради което е известна още като дескриптивна терминология (Крейпо 2000: 147–151).

Разбира се, очертаните постижения на марксистката и западната етнология и антропология в никакъв случай не изчерпват дискусионните проблеми както по отношение на Морганова концепция, така и по отношение на родовото общество. Напротив, наред със споменатите те захранват и изследователските пориви на ред други публикации, които ги потвърждават или доказват нецелесъобразността им, а с това същностно допринасят за развитието на научните интерпретации на родството.

В тази линия в англо-американската антропология внимание заслужава монографията на Р. Фокс *Системи на родство и брак*, издадена през 1967 г.[94] Според Фокс при изучаването на системите на родство и брак значение имат

[94] Тук ползваме и цитираме монографията на Р. Фокс по изданието от 1979 г.

4 основни принципа: 1) жените раждат децата; 2) мъжете оплождат жените; 3) обикновено мъжете господстват; 4) близките роднини не се женят помежду си (Fox 1979: 29). В случая близки роднини са отново само майката, бащата, синът, дъщерята или братът и сестрата, т.е. членовете, които съставят нуклеарното семейство.

Фокс също приема, че нуклеарното семейство е основна и универсална единица при изучаването на родствените системи, както и групата майка–дете (Fox 1979: 36). По-нататък той отбелязва и голямото терминологично разминаване при означаването на родствените групи, което започва от становището на Морган. Според него всички, заслепени от Морган[95], неправилно употребяват термините *генс*, *клан* и *фратрия* за означаването на кръвнородствени групи, чиито членове претендират да произхождат от един основател, който може да бъде реален, митичен или дори тотемен (Fox 1979: 46). Същото се отнася и за онези американски изследователи, които употребяват термина *сиб* за означаването на патрисиба и матрисиба като субразделения на една по-голяма родствена група. Неправилната употреба се базира на факта, че думите *sippe* при германците и *clan* у англосаксонците никога не се употребяват за означаването само на една кръвнородствена група, а по-скоро за серия от подобни групи, които включват всички нисходящи когнати от един общ предшественик (Fox 1979: 46–49). Прилагайки комплексния анализ, Фокс доказва как се набират членовете на отделните родствени групи и какви са взаимоотношенията между тях въз основата на персоналните им права и задължения. Според него във всяка родствена система първо трябва да се разграничават т.нар. локални и кръвнородствени групи. В културата на народите видът на локалната група зависи от общоприетата обичайноправна норма на поведение, която регламентира съжителството на брачната двойка. Например групата може да бъде матрилокална, уксоролокална, натолокална, патрилокална, виролокална, амбилокална или неолокална, като нейното наличие е съобразено и с родствената система (Fox 1979: 77–80).

Що се отнася до кръвнородствените групи, веднъж те могат да бъдат патрилинейни, матрилинейни, когнатни и с двоен произход, чиито членове са реални роднини помежду си, а втори път те могат да бъдат и част от по-големи родствени обединения, които вече включват много такива групи, потвърждаващи произхода си от една минала комуна [локална група – б.а.], но не могат да го демонстрират с точност. Защото появата на тези групи е резултат най-вече от един дълъг съвместен живот на техните членове, чийто основател вече се е превърнал дори в тотем. На практика това е отделният клан, а няколко такива клана, които са обединени в една още по-голяма група, вече съставят и фратрията (Fox 1979: 85–87).

---

[95] Както е известно, макар и без да разработи обширно своята концепция, Морган употребява термините *генс* за означаването на патриклана, а *клан* – за матриклана.

В потвърждение на своята теза Фокс разглежда и действието на екзогамията, като приема, че тя е в основата на т.нар. съпружески обмен или размяна на брачни партньори (Fox 1979: 162). На практика чрез действието на екзогамията кръвнородствените групи постигат една съвършена система на оцеляване [развитие – б.а.], която изпълнява социална, икономическа и възпроизводителна функция. В зависимост от типа брачна размяна родствените системи вече могат да се различават като *симетрични* (с директна брачна размяна на партньори между две екзогамни групи), *асиметрични* (с индиректна брачна размяна на партньори между повече групи) и *комплексни* (само с наличие на екзогамия, но без правило с коя група може да се осъществи брачната размяна) (Fox 1979: 208). По този начин екзогамията изпълнява още една положителна роля в симетричните и асиметричните родствени системи, създавайки брачните съюзи между различните кръвнородствени групи, както и друга негативна – в комплексните родствени системи, където брачният съюз между участващите в размяната кръвнородствени групи е невъзможен.

Разглеждайки различните типове брачни системи, Фокс непрекъснато дискутира и с френския етнолог Клод Леви-Строс, който също е автор на много публикации, посветени на брачните системи. Той посвещава и цяла монография на възгледите на Морган, озаглавена *Елементарни структури на родство* (Lévi-Strauss 1983)[96]. Според него елементарни са онези родствени структури, в които бракът на отделния човек е точно предписан, като всички членове са подредени в две категории: възможни и забранени съпрузи (Lévi-Strauss 1983: 11). По отношение на родството двете категории всъщност представляват две унилатерални родствени групи, всяка от които е екзогамна и поради тази причина те осъществяват помежду си реципрочна брачна размяна на партньори (Lévi-Strauss 1983: 112). Пример за елементарна родствена структура е дуалната организация, където е задължителен бракът между кроскузените. Според Леви-Строс, без да е универсална, дуалната организация се среща в почти всички части на света, а бракът между кроскузените може да се приеме за фундаментален. Той показва какъв е начинът, по който всяка родствена система може да съществува перманентно като повтаряща се и едновременно с това променяща се цялост (Lévi-Strauss 1983: 143–150; Вуков 2002а: 17). При това положение обаче брачната двойка не може да се постави в основата на родствените системи, защото, за да се оформи, първо е нужна размяната на брачни партньори от различни кръвнородствени групи. За Леви-Строс такава социална форма е групата брат–сестра, която осъществява брачната размяна на партньори, като повлича след себе си появата на нуклеарното семейство и останалите родствени групи. Като се съгласява с Леви-Строс, Фокс допълва, че при теорията за брачните съюзи наистина е по-важна връзката брат–сестра, отколкото нуклеарното семейство и връз-

[96] Монографията излиза през 1949 г. Тук се цитира нейното издание от 1983 г.

ката майка–дете (Fox 1979: 218). Разлика в неговото становище и в това на Леви-Строс се наблюдава главно в употребата на научната терминология, с чиято помощ се обозначават различните типове брачна размяна. Например, за разлика от Фокс, Леви-Строс определя директната брачна размяна на партньори като рестриктивна, а индиректната – като генерализирана (Lévi-Strauss 1983: 65–89, 149–150).

В марксистката етнология брачната размяна на партньори е подробно изследвана в монографията на Ю. Семьонов *Произход на брака и семейството* (1974). В първите глави на монографията Семьонов критикува Морган, като също стига до извода, че груповият брак следва да се разглежда като съюз между два рода, всеки от които се състои от мъже и жени (Семенов 1974: 158). В зависимост от начина, по който се определя родовият произход, новородените деца се присъединяват само към единия от двата рода – майчиния или бащиния. Според Семьонов най-ранната форма на брак, чрез която се регулират брачните отношения между двата рода, е т.нар. *групов дуално-родов брак* (Семенов 1974: 172). Той е характерен за матрилинейните общества, състоящи се от два рода, които си разменят брачни партньори, като родените от брака деца се присъединяват само към рода на майката. По този начин децата на сестрите и децата на братята винаги принадлежат към различни родове, като във всяко поколение дъщерите на сестрите се женят за синовете на братята, а дъщерите на братята – за синовете на сестрите. Поради тази причина груповият брак е известен още като *билатерален*, т.е. *двустранен, кроскузенен брак*. В родовото общество той е задължителен за всички, докато в класовото общество е желателен (Семенов 1974: 174).

Според Ю. Семьонов следващата форма на групов брак е т.нар. *дуално-фратриален брак*. При него отделният член на рода вече получава възможност да избира и встъпва в брак не само с член от един чужд род, а от няколко такива рода. По този начин на фона на брачната симетрия се появява асиметрията, при която членовете на един род встъпват в брачни връзки с членове от най-малко два рода – един за жените и един за мъжете. Например, ако са налице родовете А, Б, В, Г и Д, брачната размяна между тях може да се представи по следния начин: мъжете от род А вземат жени от род Б, а жените от род А – мъже от род В; мъжете от род Б – жени от род Г, а мъжете от род Г – жени от род Д и т.н.

Груповият брак навежда Семьонов и на друга мисъл. Според него тази форма на брак изключва промискуитета като явление, присъщо на човека. След като на индивида е забранено да има брачни взаимоотношения вътре в рода си, а по отношение на останалите той е ограничен в рамките на един род или на една фратрия, следователно промискуитет никога не е имало. Между другото Морган също се съмнява в наличието на промискуитета, базирайки се върху изследванията на Чарлз Дарвин върху висшите животни, които също не го познават. Така в марксистката етнология е отхвърлен и терминът *промискуитет*, като се приема, че той не е присъщ дори за най-ранната човешка

организация. Днес етнолози и антрополози са единодушни, че човечеството никога не е признавало безразборните полови отношения[97].

С появата на дарообмена в родовото общество възниква и нова социална организация на половите взаимоотношения, която отговаря на индивидуалния брак. В много докласови общества дарението е начин за стабилизация на брачните връзки, тъй като бракът винаги е съпроводен с размяната на материални ценности между страните, които ги задължават. С възникването на индивидуалния брак половите отношения вече започват да се делят на предбрачни и брачни.

Укрепването на икономическите връзки в семейството обаче започва да противостои на икономическите връзки в рода. Като резултат родът престава да функционира като стопански колектив, което поражда и промени в родовите взаимоотношения. Като еволюционист и марксист Семьонов е на мнение, че отначало тази борба възниква между семейството по двойки и майчиния род. Многообразието на тази борба може да се сведе до три основни варианта:

– Първият и вторият вариант са свързани с номадския начин на живот. При него в определени моменти групата на жените може да се окаже далече от групата на мъжете в рода, което пък води до временното събиране с друга група. Към този период се отнасят легендите за амазонките. Важен резултат от това състояние е временното съединение на мъжката и женската група от различни родове, закрепването на икономическите връзки между тях за сметка на връзките между братя и сестри. По този начин се формира и нова локализирана социална и стопанска единица, каквато е общината. На практика във всяка дуална организация възникват по две общини, формирани съответно от жени и мъже като брачни партньори. Например, ако родовете са А и Б, двете общини са представени от $А_ж + Б_м$ и от $Б_ж + А_м$. Те стават основните производствени обединения (Семенов 1974: 210).

Според Семьонов в тази община основен е вече *унилокалният брак*, тъй като мъжът и жената принадлежат към един производствен колектив. След появата на този брак, който заменя *дислокалния*, започва и разпадането на родовото общество (Семенов 1974: 214, 220–224).

– Третият вариант е предимно за уседналите народи. При тях чифтното семейство възниква по-късно, отколкото при номадите. Тук на преден план изпъква групата на жените и техните деца и братя. Като социална форма на организация тази група е известна като голямо майчино семейство. В тази форма на матрилокален брак мъжете работят както за сестрите си, така и за жена си, независимо че за тях бракът е дислокален.

---

[97] В етнологията е прието, че екзогамията е задължителна най-вече за членовете на семейството. В останалите случаи става въпрос за други форми на родова организация, при които екзогамията има различни измерения.

С натрупването на материални блага чифтното семейство е заменено от *моногамното семейство*, което включва само брачната двойка, представена от един мъж и една жена и техните родни деца. Утвърждаването на моногамното семейство бележи според автора и прехода към *патриархат*, при който родовото общество постепенно се превръща в ранникласово общество.

В интерес на истината посочените изследвания не решават проблемите с научната терминологична специфика при изучаването на родствените системи. Например в началото на 60-те години на XX в. в съветската етнология се утвърждава тезата на М. Косвен за патронимията, която по-късно някои изследователи отъждествяват с клановата организация и която става повод за нова бурна дискусия през 60-те и 70-те години на XX в.[98] Такива дискусии предизвикват и други социални явления като връзката между семейството и родството, родството и неговите политически импликации, между роднинство и произхода и много други, които показват, че проблемите на родството са неизчерпаеми като предмет на изследване в етнологията и антропологията (Вуков 2002а: 11–19).

В заключение може да се обобщи, че специално в рамките на родовото направление при изучаването на родовото общество **най-важни** за едно конкретно-емпирично проучване от типа на замисленото **са тезите за родовия произход и структурата на родствените системи по брак и по кръв**. В предложения историографски преглед бяха избрани за представяне само най-съществените постижения в двете основни научни школи в тази област, които могат да насочат и проучването на българския материал по тези сюжети – заради тази селективност във връзка с целите на работата горното изложение няма претенции за изчерпателност. Важно е да се подчертае, че родовото направление в етнологията и антропологията непрекъснато се развива, но това не пречи да се формулират и някои изводи за неговите несъмнено безспорни постулати дотук.

Сред тях е твърдението, че началото на социогенезиса на родовото общество започва с превръщането на първобитното човешко стадо в първобитен род и с налагането на родовата екзогамия. Спазването на родовата екзогамия е несъвместимо с наличието на промискуитет и кръвнородствено семейство дори и в най-ранния период от развитието на човешкото общество.

За класическо може да се приеме родовото общество с присъщата му дуална организация, която е широко разпространена по целия свят. В същото време спорен остава въпросът коя от двете родителски линии е първична при функционирането на дуалната организация – майчината или бащината.

В исторически аспект родовото общество преминава през различни периоди на развитие, като изследователите не са единодушни за тяхната последо-

---

[98] В настоящото изследване ще бъде посветена специална част на т.нар. *патронимия*, която има значение и при изучаването на българските родствени институции.

вателност. В марксистката историография бе широко утвърдено становището, че са налице два последователни периода, свързани с развитието на матрилинейната и патрилинейната родова организация. В западната етнология и антропология това становище се отрича, независимо че още Е. Тайлър твърди, че въз основата на събрания етнографски материал могат да се открият много факти, които потвърждават прехода от майчин към бащин род, и нито един за обратното положение. През изминалите оттогава стотина и повече години (от 1880 г.) в етноложката литература е засвидетелстван само един случай на преход от бащин към майчин род при племето *минангкабау* в Южна Суматра.

В родовото общество утвърждаването на едната от двете линии на родство – майчината или бащината, винаги поражда т.нар. еднолинейни (унилинейни) родствени системи, които допълнително се разграничават като матрилинейна и патрилинейна. В западната етнология се разграничават още три типа родствени системи – когнатна (с билатерално проследяване на произхода), с двоен еднолинеен произход (по линия на майката и по линия на бащата) и амбилинейна (по избор на бащината или на майчината линия). Тази класификация трудно може да се обвърже с обособените от Морган родствени системи, въпреки че в историографията са налице някои опити: например турано-хановенската система, за която е характерно строгото разграничение на родините по майчина и бащина линия, може да се определи и като еднолинейна родствена система.

Едно сравнително изследване показва, че днес около 44% от всички изучени родствени системи са патрилинейни, 15% – матрилинейни, 36% – когнатни, 5% – с двоен линидж или с двоен еднолинеен произход и по-малко от 1% – амбилинейни (Крейпо 2000: 141).

При проучването на родовото общество най-чести са дискусиите около формите на брака и семейството. Като първични в марксистката етнология (без уговорки) се приемат груповите форми на брак и чифтното семейство или семейството по двойки. В западната историография по-съществена е тезата за различните форми на брачната размяна на партньори, както и тази за наличието на т.нар. елементарно или нуклеарно семейство. Спорен остава въпросът за първичната форма на локализираното брачно съжителство – дислокална, матрилокална, патрилокална и пр., която зависи най-вече от типа родствена система.

В западната етнология и антропология като изворов (емпиричен) материал се приемат преди всичко етнографските сведения, събрани по време на непосредствените етнографски наблюдения сред т.нар. примитивни народи. Вероятно затова в техните изследвания по-често се употребява терминът „примитивно общество“, отколкото „родово общество“. В марксистката етнология успоредно с анализирането на етнографските факти често се прибягва и до приложението на метода на историческата реконструкция или на хипотетичната история, чрез който се постига анализ на исторически епохи, за които няма засвидетелствани реални образци в развитието на народите.

Терминологичното разнообразие, характерно за изучаването на родовото общество през XIX и в началото на XX в., постепенно отстъпва място на нова тенденция в по-късните етноложки изследвания. Тя се заключава в предварителното съдържателно уговаряне на термините, като се има предвид тяхната конкретна употреба в даденото изследване. Като пример тук може да се посочи терминът „матриархат“, който постепенно се преосмисля и както и тук по-напред се отбеляза, той се използва по-скоро за обозначаването на една матрилинейна организация в родовото общество, отколкото за господстващото властово положение на жената. Днес терминът „матриархат“ дори не се употребява в изследванията за родовото общество (Першиц 1986а: 82–83), което наложи и по-пространния предходен коментар заради историографската му връзка с изучаването на редица явления от българското родство. Сходна научна съдба претърпяват и много други термини, в частност и от еволюционната схема на Морган, които в резултат от развитието на етнологията и антропологията променят своето съдържание или просто отпадат от научна употреба (Радклиф-Браун 1997: 78).

Читателят може да отбележи, че в сравнителен аспект по-детайлно са представени становищата на изследователите от марксистката школа в етнологията. Разбира се, това не е за сметка на пренебрегване, непознаване и неотразяване, както и омаловажаване на резултатите, постигнати в западната етнология и антропология. Тя присъства в достатъчно обемно и проблемно представяне, така че постиженията в двете ‘школи’ чрез взаимно допълване и обогатяване да позволят една задоволителна картина на българската антропологична конкретика по проучвания предмет. Авторките имат предвид, че българската етнология доскоро също беше част от историко-диалектичната школа и именно в нейния контекст са добрите български постижения от годините непосредствено назад, които създават и първоначалната канава на настоящия текст, а руско-съветско-руската научна школа в изучаване на родството и неговите институции и до ден днешен е призната за водеща в изследванията[99]. Все още върху нея е построен и целият образователен цикъл във висшите училища в България, но с все по-детайлно и компетентно историографско представяне на разнообразието от подходи, което бе предприето и тук.

Общинно направление в етнологията – представители, трудове, тези. Както беше посочено в началото, това е другото направление при изучаването на родовото общество и то, макар и условно, поставя акцента върху развитието на стопанските родствени взаимоотношения. Предварително може да се отбележи, че и в тази изследователска област също са налице

[99] По тези историографски и класификационни въпроси съавторките ще изкажат и аргументират своето мнение и в съответните раздели с представен български материал.

определени дискусионни проблеми, които са резултат от липсата на общоприета типология и терминология, с чиято помощ да се означават отделните социални институции и техните икономически отношения.

В историко-диалектическата етнология се приема, че в родовото общество общината е онази социална институция или форма на организация, която представлява родовият самоуправляващ се производствен и битов колектив (Першиц, Трайде 1986: 109). За първична се приема т.нар. *първобитна*, *родова* или *кръвнородствена община*. Повечето изследователи приемат, че появата на тази община е характерна още за първите хора, които формират първобитното стадо. Според Ю. Семьонов първите праобщини трябва да се отнесат към епохата на питекантропите или към т.нар. ранен палеолит (Семенов 2001: 327). Ако за основен показател се приеме съотношението между род и община, тогава може да се твърди, че най-ранна е т.нар. *еднородова*, *монородова* или *моногенна община*. Тя функционира успоредно с груповия дислокален и дисикономически дуално-родов брак, при който всички членове на рода са в една община, а отчитането на родството се извършва само по майчина линия. С утвърждаването на унилокалния брак част от рода (брачните партньори) вече преминава в друга община. В марксистката етнология тази община също е наречена *родова община*, известна още като *еднородова*, *хомородова* или *хомогенна*, защото нейното ядро отново е представено от членовете на един род. Постепенно обаче с нарастването на рода се налага и неговото делене на отделни самостоятелни социални единици, които, от една страна, се числят към родовата община, но от друга страна, те са вече част и от друга община – *многородова или полиродова община*, която може да е изградена въз основата на майчиния или на бащиния род.

Според друга класификация, ако за основен показател се приемат социално-икономическите отношения, еволюцията на родовата община може да се представи и по следния начин: първична е т.нар. *първобитна комуна*, или *ранна първобитна община*, която включва всички членове на рода, които работят и потребяват в зависимост от своите възможности и нужди. По-късно в зависимост от развитието на производителните сили започват да се натрупват излишъци от трудовата дейност и това поражда необходимостта от нов начин при тяхното разпределение. Готовата излишна продукция започва да се дели според вложения труд в нейната изработка. Така се получават два вида собственост в родовата община: общинна и лична, т.е. отделна. Естествено, това довежда и до промяна на самата община, която може да се обозначи като *късна първобитна община*. На етнографите не е известен нито един народ – земеделски или скотовъден, за който да не е характерна тази късна първобитна община. Основна тенденция в нейното развитие е разширяването на сферата на разпределение според вложения труд и ограничаването на уравнителния начин на потребление.

Тази тенденция постепенно довежда и до появата на първите форми на имуществено и социално неравенство. В началото те се долавят в ограниче-

ването на кръга от хора, които са длъжни да делят поравно готовия продукт. Като резултат започва и формирането на малки стопански и самостоятелни единици в родовия колектив, които не представляват нищо по-различно от отделните селски дворове. Съответно и общината, която те изграждат, вече е променена, и тя може да се обозначи като *праселска община*. Нейната поява нарушава и синхрона в развитието на родовото общество, като периодът, в който тя битува, не може да се отнесе нито към родовото, нито към ранното класово общество.

В прехода към класовото общество вече се появява *селската община*, известна още като *земеделска*, *съседска*, *поземлена* или *териториална*. Независимо че селската община е генетично свързана с родовата, тя не следва да се разглежда като преживелица от първобитното общество. Погрешна е и онази характеристика на селската община, в която нейните социални и икономически отношения се отъждествяват и с родовите. Защото селската община е социален организъм, който възниква в класовото общество и може да съществува единствено в него.

В обобщение на разминаващите се мнения може да се допълни, че ако родовата община е едновременно стопанска организация и стопанска единица, то селската община е стопанска организация, състояща се от множество отделни стопански единици. В селската община общинска собственост е земята, докато производството от тази земя е собственост само на този, който я владее, т.е. на отделния селски двор. За разлика от родовата община, която представлява и самостоятелен социален организъм, селската община е само част от структурата на класовия социален организъм, т.е. на държавата.

Стопанските родови взаимоотношения са предмет на изследване и в западната етнология (антропология), където още през 20-те години на XX в. се заражда т.нар. икономическа (или стопанска) антропология. Нейната главна цел е свързана именно с проучването на социално-икономическите отношения в доиндустриалните общества. Наличните изследвания показват, че през 50-те – 70-те години на XX в. в нея вече се оформят две основни научни и теоретични направления, известни като *формализъм* и *субстантивизъм*. Първото направление включва изследователите, които са привърженици на формалната икономическа теория, която се приема за универсална и е съответно приложима към изучаването на всички общества от древността до съвременността (Goodfellow 1939: 4; Бутинов 1979: 68–101). Второто направление, създадено от К. Полани, разглежда процесите именно в т.нар. традиционни или примитивни общества. То се придържа към твърдението, че стопанството в тях следва да се приема като отделен тип, породен от различни социално-икономически условия (Polanyi 1968: 7). Създателят на това направление твърди, че формалната икономическа теория е неприложима при неговото изследване (Polanyi 1968: 7) и учените съответно разработват и прилагат различна. За съжаление в близкото минало дискусиите между икономическите школи в западната наука не се представяха и доказваха/оборваха на университетско

равнище у нас, въпреки че във всички школи дебатите са посветени на важния за историците въпрос за търсене на най-адекватния и съответстващ на емпирията и историческата фактология подход при изследване, обясняване и анализиране на системите за полагане на труд, създаване на блага и предоставяне на услуги в прединдустриалните общества.

Днес най-разпространено е разграничението на отделните първобитни общества като *егалитарни* и *стратифицирани.* Като икономическа основа първите използват взаимния или реципрочен обмен – размяна на продукти и услуги между лица или групи от хора под формата на дарове[100], като при тези отношения не се осъществяват договаряне и заплащане под каквато и да е форма. Подобен обмен е възможен само между социално равни страни, като равенството е действащо на първо място върху основата на родствени отношения или друг тип близки лични връзки. Поради тази причина подобен вид обмен е преобладаващ в егалитарните общества на ловци, събирачи на храни и градинари, при общности и племена без фигура, която да фокусира централизирана политическа власт (Sahlins 1972). Обменът съответно предполага взаимност, при която даващата страна иска също и да получи, при това реципрочно. Като социално-родствена институционалност такива са обществата, за които е характерна първобитната община, чието присвояващо стопанство допуска разпределение само между хора с еднакъв социален статус. Съответно за стратифицирани се приемат обществата с нарушен балансиран обмен между членовете им по редица възможни причини – в тях родствените връзки и комуникирания в обмена също са налице, но доминира организираната и централизирана обменна система с участието на политическата или стопанската власт като посредник (Крейпо 2000: 84). Това са съответно общества от епохата на класообразуването, за които е характерно имущественото неравенство, тъй като стопанството е произвеждащо, а разпределението на произведената продукция е вече между хора с различен социален статус.

В концептуалната линия на общинното направление се дискутират и въпросите за социалната и стопанската структура на родовото общество. Мнението е, че като самостоятелни институции могат да се обособят *племето* (което често се обозначава и като народ), *родът* с присъщите му родствени групи от по-нисш и по-висш порядък, *бракът* като институция, която регулира брачната размяна на партньори между екзогамните родове, *семейството* като основна социална единица и *родовата община* като стопански и битов колектив, в който ядрото е съставено от семействата на кръвни роднини в зависимост от избрания принцип на брачно съжителство. За всяка от посоче-

[100] Краткото изложение на икономическата характеристика на родовото общество е по лекционния курс на Дж. Маджаров върху стопанството на прединдустриалните общества и съответната монографична публикация (Маджаров 2021).

ните институции са характерни съответните обичайни права и задължения на нейните членове, които гарантират и тяхното специфично развитие.

В хронологичен аспект родовото или примитивното общество се отличава с най-дългия времеви период в развитието на народите. Споменахме, че според някои изследователи то започва да се формира преди повече от 2,5 милиона години, въпреки че други изследователи приемат за по-коректен периода 1,5–1 милион години назад. Горната му граница се колебае около 5 хиляди години назад, като тя не изключва и наличието на по-късни примитивни общества, за които времевият ход е по-друг (Алексеев, Першиц 2007: 5). Например в Азия и Африка първите класови общества възникват на границата между IV и III хилядолетие пр.Хр., в Америка – I хилядолетие пр.Хр., а в други региони по света – още по-късно.

Не по-малко въпроси повдига и вътрешната периодизация на родовото общество. В случая значение има първо археологическата периодизация, направена въз основа на различията в материала и техниката при изработването на оръдията на труда. Тя различава първо епохите на палеолита (до 12–10 хиляди пр.Хр.), мезолита (не по-рано от 8 хиляди години назад) и неолита (не по-рано от 5 хиляди години назад), като тяхната датировка е неоднозначна в различните изследвания, тъй като зависи от откритите доказателства. Следва епохата на енеолита, известна още като халколит, каменно-медна или медна епоха (4, 8–4 хиляди години пр.Хр.), последвана от бронзовата (до началото на I хилядолетие пр.Хр.) и желязната епоха (от началото на I хилядолетие пр.Хр.). Може да се допълни, че археологическата периодизация познава и други варианти, които са резултат предимно от регионалните археологически проучвания.

От етноложка гледна точка по-съществена се оказва историческата (формационната) периодизация, изготвена по археологически и етноложки данни. Според нея, като се изключи времето, в което все още водещи са палеоантропите, началото на родовото общество или на първобитнообщинния строй е белязано от появата на рода и родовата община. Това е времето, чиято долна граница е средният палеолит (с палеоантропи) или късният (горният) палеолит (с неоантропи), а горната му граница – епохата на неолита. Този период се отличава с колективизъм в производството и потреблението, с обща собственост и уравнително разпределение на изготвената продукция. След този период започва постепенното разпадане на родовото общество или на първобитнообщинния строй, резултат най-вече от увеличаването на производителните сили и на излишния продукт от трудовата дейност на хората. В социално-икономически аспект общата собственост на родовата община постепенно е изместена от собствеността на отделните домакинства, а по този начин е нарушено и уравнителното разпределение на готовите продукти. Зараждат се първите форми на частна собственост, които променят и родовите взаимоотношения. Долната граница на този период е времето на късния палеолит, а горната граница – някъде преди около 5 хиляди години.

Социални институции на древното население по българските земи (до образуването на българската държава). Преди да пристъпим към същинското изложение на българската традиционна родствена система, намираме за необходимо включването на един кратък преглед върху социалните институции, характерни за древното население по българските земи. Те обхващат времето до образуването на българската държава, но имат отношение и към формирането на българската традиционна родствена система, като се има предвид етничният състав на населението, което по-късно участва и в създаването на българската народност. От друга страна, известно е, че корените на някои по-късни родствени институции също се търсят в епохата до образуването на българската държава или се приемат за културно наследство от езическия период в границите на държавата. В определена степен сведенията за социалните институции на древното население по българските земи могат да дадат отговор и на въпроса, доколко българската традиционна родствена система е съхранила някои специфични черти от епохата на класическото родово общество и как те се трансформират под въздействието на социално-икономическите условия по време на създаването на българската народност.

В днешните български земи човешкият живот е засвидетелстван още в епохата на *късния палеолит*, въпреки че сигурни сведения за него има в следващата праисторическа епоха на *неолита* (Фол 1980: 168; Радунчева 1981: 7). Това са VII–VI хилядолетие пр.Хр., когато тогавашното индоевропейско население усвоява най-удобните и плодородни места предимно в Тракийската равнина. В България са открити доста селища от епохата на неолита, като добре проучени са селищните могили до с. Караново, Сливенско, Стара Загора, с. Кремиковци, Софийско, Деветашката пещера в Ловешко и др. Археологическите находки показват, че отделните неолитни селища са разположени на около 5–7 км едно от друго, като всяко селище е застроено по предварително обмислен план. Размерите на жилищата в тях убедително сочат, че всяко жилище се обитава от членовете на едно семейство с вероятна големина до 15 души. Обикновено по-малките селища имат средна численост от 100 до 150 души, които принадлежат към един род, докато по-големите селища наброяват и до 300 души, които представляват повече родове (Радунчева 1981: 9).

Като се има предвид наличието на семейството и на рода, някои изследователи приемат, че периодът на неолита е свързан и с разцвета на матриархалната родова община по българските земи (Данова 1984: 179). Конкретни доказателства за това становище обаче трудно се откриват и затова други изследователи твърдят, че матриархалната родова община е вече изживяна и заменена от следващата патриархална родова община. Основания за този извод се търсят в материалната и духовната култура на неолитните хора като земеделци и скотовъди. Например при археологическите разкопки на неолитния град Чаталхююк (Турция) е открита заровена в жито глинена фигурка на жена, раждаща момче, а на други места – глинени фалоси, които символизи-

рат както продължението на човешкия род, така и опложданието на земята за получаването на богата реколта (Радунчева 1981: 10, 27).

През следващата епоха на *енеолита* (V хилядолетие пр.Хр.) животът на първобитните хора по българските земи продължава с още по-динамични темпове. Археологическите проучвания показват, че е налице сравнително гъста поселищна система, в която разстоянието между отделните селища е между 6 и 8 км. Повечето селища включват средно по 18–20 жилища, но са налице и по-малки селища с 4–6 постройки (Тодорова 1986: 215).

Като социална форма на организация отделното селище е почти идентично на родовата община, тъй като обединява около 75% от членовете на един род. Останалите 25% от рода принадлежат към други общини заради действието на родовата екзогамия. Като основна социална единица в родовата община се утвърждава малкото семейство, съставено от родители и деца, а като по-голяма родствена група – обединението на 4–5 семейства, които често населяват и отделен квартал в общината. По всяка вероятност всички членове на родовата община съставят един общ производствен колектив, в който обаче получената продукция се поделя между отделните семейства (Тодорова 1986: 215–216).

В социалната структура на енеолитното родово общество спорен остава въпросът за типологията на отделния род. Както отбелязва Х. Тодорова, сигурни археологически доказателства за обществено-икономическия състав на рода липсват, но начело на родовата община винаги стои старейшина, а най-високо място в социалната йерархия заемат мъжете от 7 докъм 40-годишна възраст. Споменатото обществено положение на мъжете, както и фактът, че най-ниското социално стъпало е отредено за момчетата до 6–7 години и за момичетата до 15 години (т.е. неомъжените), убедително сочат, че родът вече е патриархален (Тодорова 1986: 215–217). Според Х. Тодорова за предполагаемата матриархална родова организация известни отживелици могат да се търсят само в съхранени културни практики от старокаменната епоха, т.е. от палеолита.

Като се имат предвид археологическите сведения, социалната структура на енеолитното общество по българските земи може да се обобщи по следния начин: през ранния и средния енеолит е налице племето, съставено от отделни екзогамни родове, разположени в родови общини или родови селища, в които основна социална единица е малкото семейство, представено от родители и деца. В късния енеолит вече се наблюдава разпадане на тази социална структура, като процесът е най-очевиден в Причерноморския район. Постепенно се оформя съсловието на богатата родовообщинна върхушка от старейшини, вождове и жреци, които притежават повече материални блага от останалите. В брачно-семейните отношения окончателно се налага патрилокалният брак с присъщата му вътрешносемейна патриархална организация. Така още в края на енеолита се очертават първите признаци, които бележат разложението на родовото общество сред населението в българските земи (Тодорова 1986: 218–220).

Достигнатите социално-икономически промени се запазват и през следващата праисторическа *бронзова епоха*. В българските земи тя обхваща времето около средата на IV хилядолетие пр.Хр. до 1200 г. пр.Хр. Според Ал. Фол новата метална сплав дава тласък както в икономиката, така и в развитието на общинната организация на местното индоевропейско население. Все още обаче водеща е общината от патриархално-родов тип (Фол 1980: 168), която обединява роднините по бащина линия на родство.

В края на бронзовата епоха се появява името *траки*, чиито носители около IX в. пр.Хр. трайно се установяват на юг от Балкана. В езиково отношение древните траки също се отнасят към индоевропейската етнолингвистична общност, която включва и тогавашните им съседи – илири и гърци. Тяхното трайно настаняване по българските земи е съпроводено още с въвеждането на желязото в стопанския живот и с приключването на т.нар. второ голямо или егейско преселение на народите (Фол 1980: 168). По този начин още преди Великата гръцка колонизация през VIII в. пр.Хр. тракийските племена вече се отличават с постоянно местоживеене по българските земи, съответно с трайно установена съседска или териториална община.

Утвърждаването на тракийската териториална община се оказва най-значимият фактор, който се отразява и върху развитието на родовата организация. На практика родът като общ производствен колектив постепенно отстъпва в областта на стопанската дейност, за да се наложи отделното семейство, представено от родители и деца. Според Ив. Венедиков с този факт може да се обясни и широко коментираната тракийска полигиния, при която един мъж едновременно има по няколко жени. Конкретни сведения за полигинията при траките дава Херодот (484–425 г. пр.Хр.), който отбелязва не само нейното наличие, но и купуването на жените. Обикновено тази особеност в брачните отношения на траките се обяснява главно със загубата на работна ръка в семейството на жената, за която то получава и съответната материална компенсация под формата на покупка. Решаващо значение има и обичайноправната норма на поведение, според която само тракиецът мъж има право на собственост (Венедиков 1981: 45–46).

Брачната картина при траките се потвърждава и от техните вътрешносемейни отношения. Например Херодот съобщава, че траките въобще не пазят девиците по отношение на мъжете, докато омъжените жени държат под най-строг контрол във вътрешносемейните отношения (по Венедиков 1981: 46–48). Аристотел (384–322 г. пр.Хр.) подчертава, че дори след смъртта на мъжа неговата жена не е свободна, тъй като се наследява както останалото му имущество.

През 46 г. тракийските племена на юг от Дунава вече са завладени от римляните и включени в пределите на обширната Римска империя. През периода на римското владичество настъпват важни демографски и културни промени по българските земи, които довеждат и до нарушаването на тракийската етническа хомогенност. Римските автори от този период – Помпоний Мела (I в.) и Гай Юлий Солин (III в.), дават сведения за друга обичайноправна норма на

поведение, според която на отделни места в Тракия племето има право да продава принадлежащите му жени вместо семействата, т.е. вместо родителите на жените (по Венедиков 1981: 47). Според Ив. Венедиков това право, познато и във Вавилон, свидетелства за две неща: всички мъже да получават жени, както и всички жени – мъже. Може да се допълни, че от етнологична гледна точка по този начин в племето явно се осъществява задължителната брачна размяна на жени, при която се следи всяко семейство да има възможност едновременно да продава своите жени и в замяна да купува чужди жени. В случая вероятно става дума за обичайна индиректна брачна размяна на жени, след като тя се контролира от племето, за да се гарантира и нейният краен реципрочен резултат за всички семейства (родове), а именно всички мъже да получават жени, както и всички жени – мъже. Мела и Солин споменават още, че първо се продават най-хубавите девойки [вероятно от един род – б.а.], а след това събраните пари от тях се дават като зестра на мъжете, които вземат останалите по-некрасиви девойки [от същия род – б.а.] (по Венедиков 1981: 47). Очевидно по този начин отделното тракийско племе успява едновременно да спазва както племенната ендогамия, така и родовата екзогамия, а чрез индиректната реципрочна брачна размяна на жени да осигурява и своето нормално възпроизводство като етническа общност. По сведенията на двамата римски автори не може да се каже със сигурност дали това е следваща форма в развитието на тракийските брачни отношения, продиктувана от имущественото разслоение на обществото, или е защитна реакция срещу завоевателите.

През III–VI в. в земите на траките започват да се заселват най-различни „варварски“ народи, които допълнително усложняват промяната в тяхното етнично и социално развитие (Ангелов 2000: 44). В края на V и началото на VI в. започват масовите нападения и на славяните, които постепенно завземат целия Балкански полуостров.

В езиково отношение древните славяни също се отнасят към индоевропейската етнолигвистична общност. Най-ранните сведения за тях са твърде неясни. Приема се, че това са историческите вести, дадени от Херодот, който в четвърта книга на своята *История* съобщава за племената неври и будини, разположени на северозапад от Черно море. Сведения за древните славяни се откриват още в съчинението на Плиний Стари (23–79 г.) *Естествена история* – кн. IV, и в очерка на римския историк Тацит (55–ок. 117–120 г.) *Германия*, където се съобщава за венедите, разположени около р. Висла. Към V–VI в. сведенията за славяните зачестяват в трудовете на византийските историци и германските хронисти, а по-късно и в тези на арабските пътешественици.

В българската история и етнология са налице доста изследвания, в които в контекстите на разселването и произхода на славянските племена се разглеждат древнославянските народни институции (Романска 1977: 172–173; Стойнев 1988: 18). Причината за големия интерес към тях е в утвърденото научно становище, че те са най-многобройният етнически компонент, участвал в образуването на българската народност, който определя и славянския харак-

тер на народните институции. Например много елементи от древнославянското родово устройство са съхранени и в традиционната българска култура, която има своите културни реликти дълго във времето напред.

По време на своето трайно настаняване на Балканите (VI–VII в.) древните славяни вече се намират в процес на разлагане на класическото родово общество. Организирани в отделни племена, тяхната вътрешна социална организация е подчинена на териториалната или селската община, в която основна социално-икономическа единица е нуклеарното семейство, което може да функционира самостоятелно или в състава на патриархалната семейна община, често отъждествявана с т.нар. *задруга* (Романска 1977: 172–173; Ангелов 2000: 42). Славянският произход на задругата е предмет на изследване в много публикации, като дискусиите около него не заглъхват и досега (Тодорова 2002: 145–156; Todorova 2022). Според някои изследователи отделната семейна община, т.е. задругата, е в основата и на създаването на славянската селска община, въпреки че този проблем също е дискусионен. Пример в това отношение са селата с патронимични названия, които се образуват в резултат от сегментацията на една първоначална семейна община. Наличието на семейната община, или задругата, свидетелства още, че родствената система на древните славяни е патрилинейна и произходът на нейните членове се отчита само по бащина (мъжка) права линия на родство. Отношенията в споменатите институции се регулират с помощта на обичайното право, за което историческите извори са твърде оскъдни.

Повече сигурни сведения за родствените отношения на древните славяни се откриват в семейните обичаи и обреди, характерни за българския народ. Например традиционната българска сватба показва голямо сходство с южнославянската и украинската (Георгиева 1971: 103–109). В традиционната сватба са съхранени древнославянските обичаи и обреди около замесването на сватбените хлябове, приготвянето на сватбените венци, на сватбеното дръвце и на сватбеното знаме, обредите около огнището, плетенето, забулването и отбулването на невестата със зелено клонче от плодно дърво и др. (Колева 1961: 278; Петров 1968а: 257–258; Георгиева 1971: 103–109). В погребалните обичаи като славянско наследство се приемат множество обредни практики, свързани с оплакването на умрелия, с вярванията във вампири и др.

Историческата реконструкция на някои от българските семейни обичаи и обреди дава основание в тях да се търсят и съхранени реликти от древнославянската епоха на това, което се обозначаваше като „матриархат“ и прехода към патриархат. Такива следи се откриват в народното кумство, в анализа на някои индоевропейски и славянски родствени термини, които също са характерни за българския народ (Исаченко 1953: 80; Генчев 1996: 323).

В образуването на българската народност активно участват и древните българи (прабългари). Те пристигат последни в днешните български земи преди образуването на държавата. Както е всеизвестно, за първи път те се споменават в един пасаж на т.нар. Анонимен хронограф от IV в. Става въпрос

за списък на племена и народи, който се отнася към 354 г. и в който българите са посочени в латинска транскрипция с наименованието Vulgares (Ziezi, exquo Vulgares). Към края на V и през VI в. български дружини все по-често започват да преминават р. Дунав и да навлизат в границите на тогавашната Византийска империя. През 681 г. заедно със славяните те основават българската държава, която от самото начало е известна с названието *България.* Така от древните българи най-напред остава тяхното име, което се превръща в етноним на утвърдената в края на IX и началото на X в. българска народност. Сведения за народните институции на древните българи се откриват в старобългарските правни паметници и най-вече в *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* от IX в. Те свидетелстват за практикуването на полигинията, която е характерна за патрилинейните общества. От древните българи са известни и роднинските названия *калина* (по-млада зълва), *каинчо* (шурей), *буля* (братовица, стринка), *пашаног* (баджанак), *еца* (снаха), както и названия, които документират техния обществен живот – *хан, кавхан, болярин* и др. (Гълъбов 1963: 305–306; Боев 1965: 7–12; Добрев 1984: 161).

В обобщение може да се подчертае, че до образуването на българската държава древното население по нашите земи се отличава с организиран обществен живот, който бележи различните исторически епохи още от времето на късния палеолит. Сведенията се откриват предимно в археологическите и историческите извори, които, макар и оскъдни, са достатъчни, за да се очертае наличието на древните народни институции. Те показват, че през целия период до образуването на българската държава преобладават институциите, които са характерни за древното родово общество и за прехода му към ранноклasовото общество. От етнологична гледна точка без съмнение се открояват различните форми на брачната и семейната институция, патрилинейният род, означаван по-често като „патриархален род“, родовата и селската община, както и племето. Тяхното развитие е в зависимост от конкретните социално-икономически условия, които бележат различните исторически епохи, както и от обичайноправните норми на поведение, регулиращи отношенията между членовете им.

3. Постижения в проучванията на българското традиционно родство, родствени отношения и институции на родство

В унисон със стандарта на подобни проучвания, но главно – за да стане ясно върху какво точно се стъпва при възстановяването и коментара на толкова отдавна отминали реалности, следващите редове предлагат обобщена картина на онези основни извори и литература, които захранват изследването на българското традиционно родство. По-нататък в текста ще се представи и конкретен подробен историографски анализ за всеки разглеждан институцио-

нален социокултурен феномен от родството, за да се очертаят постиженията, забележките и пропуските при неговото проучване.

Веднага ще отбележим, че издирването, събирането и изчерпването на емпиричния материал върху пред/доиндустриалното родство у българите не са основополагаща цел на тази работа. Обяснението за това се откроява при историографското проследяване на материалите за него през традиционния и ранния модерен период, с които днешният етнолог разполага. То убеждава, че българската съвременна етнология и фолклористика не само познават грамадния диапазон от форми и институции на родство в историческата им проекция, но разполагат и с достатъчно детайлни и обхватни техни описания и класификации. Това, което не е направено още, е поставянето на темата в рамката на световната антропологична книжнина по темата. Тя, както е известно, стъпва върху няколко класически съчинения, които имат отношение най-напред към създаване и натрупване на изворовия масив в общотеоретичен план и в регионалните култури, близки исторически, географски и идеологически до българската, а след това и по света – основните сред тях бяха посочени и представени кратко дотук. Но на тяхна основа също така може да се открие, а впоследствие да се апробира на български материал и най-подходящата теоретична рамка за интерпретиране на разглежданите институции.

Тъй като проучването е за минал исторически период, достъпът до неговите данни е възможен само ‘от втора ръка’. Знае се, че е все още масова практиката съвременни български етнолози и антрополози да събират материал в настоящия момент и когато открият някаква реминисценция от по-стар такъв, директно и убедено да конструират чрез него миналата картина. Този ‘изследователски маниер’ се вижда и осъжда и в съвременни наблюдения: „Основният метод е екстраполирането на етнографски данни върху по-ранни исторически епохи“ (Касабова 2010: 97). Това е погрешно като идеология и методика. В духа на изложеното по-горе материалът е адекватен единствено на времето, в което е регистриран като реално битуващ. Затова всички събрани теренни материали от авторките в макар и пространния обхват на техния професионален живот, както и този на съвременниците им могат коректно да бъдат използвани единствено за трасиране на развитийна проекция на разглежданите институции. Това от своя страна обременява извороведската работа по темата, защото я насочва към изчерпателно проучване на архивните, литературните и фолклорните източници, съвременни на един твърде отдалечен и дълговременен диапазон.

Избор на основния изворов масив. Изворовата основа на изложението се свежда до пълното включване на обичайния и широко известен масив от домашни извори за изследване на всяко явление от традиционната българска култура, като приоритетът, въпреки наличната днес оспорваност се пада на обичайното право, а след това – на семейната обредност (ЕБ 1980: 95–113). Поради отдалечеността на изследвания период сведенията от ранните публикации на материали в емпирични и аналитични корпуси, излезли изпод перо-

то на някои от класиците на българската народоука, имат подчертана важност като извори особено за времето на Възраждането – обособяването на данните за институциите на родство в тях се оценява като извороведски принос към темата и затова за този ранен етап основните и малко познати домашни (а и някои непознати чужди) писмени източници се представят по-пълно.

Авторките смятат, че съвместното функциониране на всички народни институции е възможно да се открои чрез методите на структурно-функционалния анализ. Той се строи върху допускането за традиционната социална структура като единно цяло, в което всяка част или елемент, т.е. всяка народна институция, изпълнява определена функция, без която е невъзможно действието на останалите институции (Радклиф-Браун 1997: 59–98; Никишенков 1983: 7). За изпълнението на тази задача следва да бъдат проследени не само наличните етнографски сведения, но и откритите археологически, исторически и юридически извори, които документират функционирането на традиционните народни институции до и веднага след образуването на българската народност. Така авторките на настоящия текст бихме разполагали с 'идеалната' изследователска ситуация, защото учените са единодушни, че преди обичайното право архаичните колективи са били регулирани от други старинни институти като табуитет, морал, етикет и пр. (цит. по Карлов 2016: 56), които са моделирали обичайното право – но тяхната реконструкция е сама по себе си гигантска научна задача. Въвличането на обичайното право е задължително, защото това би позволило да се покаже във функционирането му като система оня дял от културата, който най-плътно и аргументирано откроява действието на родствените отношения и институциите, които ги осъществяват. Съответно следващите редове се доближават по патоса си до една апология на традиционното обичайно право като най-високо, знаменито постижение на българското анонимно и масово културно творчество. Именно в него авторките съзират и основния изворов масив за проучване на доиндустриалното родство и институциите му. От друга страна, преценяван по-сдържано и без излишна патетика, обичайноправният масив получава днес и различна, 'конструктивистка' оценка от изследователите: според А. Касабова именно интересът към него в края на XIX в. „създава и продуцира самите извори [на това право – б.а.]", като се изхожда от предварителни теоретични конструкти (Касабова 2010: 97). Привеждаме това мнение не за да го опровергаваме, а за да изтъкнем, че въпреки него тълкуваме този масив като безспорен източник на знание и информация и съответно използваме неговите внушения в настоящия текст буквално и без да му вменяваме идейна предпоставеност. Ето в какви насоки може да се видят стойността и особеностите на **българското обичайно право като основен изворов корпус** по изследваната тема:

При изучаването на българските традиционни институции проблемът за съдържанието и приложението на обичайното право е от възлово значение, понеже неговите норми на поведение веднъж задават 'идеалния модел' на

социална организация и правови решения, а втори път – евентуалните санкции, които се прилагат при тяхното нарушение. По време на своето вековно развитие обичайното право е твърде зависимо най-вече от динамиката в различните сфери на социално-икономическия живот на българския народ, която бележи и непрекъснатите промени в неговото съдържание. Като дял от традиционната култура обичайното право включва онези норми на поведение, които са резултат от продължителното приложение на народния обичай в областта на уреждането на обществените отношения. Анонимно по произход, то представлява най-древната правна система, която отделните народи прилагат до появата на държавата. След този период от време обичайното право продължава да функционира, като някои от неговите правни норми на поведение са утвърдени и от държавната власт[101] в нейните официални кодификации, а други битуват във всекидневната култура на народите.

Въпросът как се създава и особено как се тълкува информацията от обичайноправни източници от XIX в. опира до философията и технологията на тяхното възприемане, затова го оставяме настрана. Търсим обаче начин да отхвърлим 'сянката' върху репутацията на изворите от този масив, появила се в резултат на идеята, че те са креатура на възрожденските описатели и учени: в литературата е споменато, че последните изграждат в мисълта си конструкт на специфичните за времето семейни отношения, включително тези в разширеното задружно домакинство, и „се опитват да го материализират чрез обществените отношения"[102]. Дали все пак не е по-вероятно изворите да показват, че в своето вековно развитие българското обичайно право е твърде зависимо от държавното и християнското православно право и затова предлага достоверна база за анализа на техните взаимовръзки? Може да се приеме, че при изучаването на народните институции значение имат следните техни по-общи взаимни влияния:

---

[101] По въпроса за това как идеи от традиционното обичайно право намират място в български официални държавни законови текстове след 1878 г. има изказани мнения, между които и чисто конструктивистки: например А. Касабова в духа на изследователските внушения от нашето съвремие преценява тези държавни закони като повлияни от процеси на инструментализиране, конструиране-реконструиране на по-стари и обичани от законотворците концепции – например идеологията на задружното домакинство (Касабова 2010: 92–110).

[102] Какво би могло да означава това, освен че данните са неверни или фалшифицирани (въпреки внимателното боравене с този термин и неговото отхвърляне от горепосочената авторка на тези твърдения)? В настоящия текст за доказване верността на текстовете в използваните обичайноправни източници, включително и за задругата, избираме да се върнем далеко назад към тяхното създаване – към официалните документи на държавната власт от времето на Средновековието: *ЗСЛ*, *Еклогата*, *Земеделския закон* и др., където залягат първоначално съответните клаузи.

1. Записите на обичайното право свидетелстват, че в зависимост от сферите, където то се прилага, неговото конкретно съдържание още при създаването му като ‘корпус’ (условно казано) допълнително се подразделя на семейно и наследствено право, вещно и договорно право, наказателно и процесуално (Андреев 1979; Дончев 2010: 200–208). Всеки от тези дялове заради структурата си включва ценни данни и сведения за родството и институциите му при следната връзка: Към *семейното и наследственото право* се отнасят всички обичайни норми на поведение, които се спазват при уреждането на семейните и наследствените отношения. *Вещното и договорното право* бележи обичайноправните норми, които уреждат въпросите, свързани с притежанието и владението на вещите, както и тези около изпълнението на договорните взаимоотношения, включително и изобилстващите такива при конституирането на ново родство. *Наказателното и процесуалното право* пък обхваща само онези обичайноправни норми на поведение, които съпровождат осъждането и наказването на провинилите се лица, включително вина, вменена в родствените отношения. В известен смисъл почти същите проблеми се третират от държавното право и в частност от православното църковно право (годеж, брак, развод), като разликите между тях и обичайното право зависят най-вече от условията в конкретната историческа епоха.

2. При сравнителния анализ на обичайното и държавното право най-съществен е въпросът за тяхното съотношение във всекидневната култура на българския народ. Според М. Андреев обичайното право се изгражда само от онези норми на поведение, които са санкционирани и от държавната власт или при нужда могат да бъдат наложени със силата на тази власт (Андреев 1979: 25). Например такива са обичайните норми, включени в средновековните правни паметници, в самоуправлението на селската община и еснафските организации по време на османското владичество или в законодателството на България след Освобождението. Между другото това становище за приложението на обичайното право се защитава и от други изследователи юристи, като се долавя и в подбора на записаните от тях обичайноправни норми до средата на XX в. Отново според А. Касабова причината за това избирателно отношение към отделни норми на обичайното право трябва да се търси не толкова в проучвателската дейност на изследователите юристи, колкото в активната им обществена и политическа дейност след Освобождението, свързана със законотворчеството в българската държава и съответните заемани от тях високи държавни позиции (Касабова-Динчева 2002: 50).

В третирането на правните клаузи като информация за родството етнолозите се различават от изследователите юристи: те се придържат към едно по-широко тълкуване на обичайното право, като приемат, че то се изгражда от онези норми на поведение, които се отличават с повсеместно и масово разпространение, с устойчивост и приемственост в бита на много поколения българи при разрешаването на техните социални, стопански и междуличностни отношения (Макавеева 1993: 10). В този случай обаче изучаването на

обичайното право се основава главно на записания теренен материал, който документира връзката с държавното право в периода от края на XIX докъм средата на XX в. Като резултат историческото съотношение през целия период между обичайното и държавното право все още подлежи на доказване въпреки наличните етноложки изследвания в тази област.

3. Друг много съществен аспект в изследването на обичайното право е съотношението му с православното църковно право и начина, по който то третира връзката на институциите, възхождаща към предхристиянско време. Прави впечатление, че като се изключат средновековните правни паметници, останалите записи на обичайното право са твърде оскъдни, тъй като дават информация главно за обредните прояви на църковното право – годеж, венчание, кръщение, осиновяване, както и за причините, свързани с развода. Изследователите юристи, работили до средата на XX в. (д-р В. Балджиев, С. Бобчев, Д. Маринов), приемат, че нашето църковно право не успява да се наложи категорично в народна среда, тъй като записаните обичайноправни норми на поведение се отличават с по-голяма правна сила в бита на българите (Балджиев 1891б: 188–195; 1892а: 152–153; Маринов 1995: 150; Бобчев 1923: 1–83). Това становище се запазва и при анализа на по-късните записи на обичайното право, направени след средата на XX в. В тях също преобладава описанието на народните обредни прояви на отделните институции, докато църковните правила, които също ги регулират, почти не се споменават. В етноложките изследвания водеща става по-скоро идеята за езическия произход на голяма част от институционализираната обредност (особено в сватбата), независимо че тя зависи и от каноните на църковното право. Както отбелязва Ив. Левин, в това отношение етнографските извори, документиращи главно народната култура през XIX в., са твърде несигурни при доказването на по-ранната църковна практика. Те могат да послужат като потвърждение само на онези обичаи, които са засвидетелствани и в средновековните църковни паметници (Левин 1991: 33–34). Затова може да се приеме, че при изучаването на обичайното право все още неразработен остава проблемът за съотношението му с православното църковно право в българската традиционна култура. Често пъти тази празнина се запълва от изследователската интуиция...

4. Изключително много въпроси повдигат и записаните обичайноправни норми на поведение, които бележат вътрешната организация на традиционните институции. В сравнителен аспект най-много са събраните теренни записи за българското семейство като домакинство. В количествено отношение преобладават селищните и регионалните описания на семейството, които се отличават с известна схематичност, тъй като подчертават едни и същи характерни черти, свързани главно със състава, собствеността и управлението на семейното домакинство предимно в края на XIX и началото на XX в. Може да се предположи, че това е една от основните причини и за периодичните дискусии по отношение на българското семейство като домакинство в кон-

текста на балканското и европейското семейство (Бобчев 1906–1907: 1–207; Казер 1996: 64–68; Тодорова 1996: 51–63; 2002; Груев 2008: 331–344). Същият извод може да се потвърди и от теренните описания на останалите традиционни родствени институции, в които за сигурни могат да се приемат предимно сведенията, които потвърждават обичайните права и задължения на принадлежащите им членове в зависимост от полово-възрастовото им разграничение.

5. Всички етнографски записи на обичайното право се отличават и с друга обща слабост. Те документират обичайноправните норми на поведение главно за времето от втората половина на XIX докъм средата на XX в., а това ограничава възможностите за едно пълно диахронно изследване на традиционните институции (Макавеева 1993: 9). Поради тази причина в етнологическите изследвания трябва да се привлекат повече извори и от други науки, особено при изучаването на по-ранните периоди в развитието на народните институции. Подобен маниер би компенсирал и ограниченията на споменатата по-горе „изследователска интуиция“.

Обичайноправният аспект на традиционните народни институции в най-голяма степен подчертава и тяхната етнична специфика, която намира израз в отношенията и дейността на членовете им.

Приключвайки тази своеобразна апология на българското обичайно право като есенция на знание, като мисъл и практика за родствените отношения и структури в българската доиндустриална традиция, авторките повторно изтъкват, че това е най-ценният познавателен масив за следващите текстове, изразител и регулатор на личния и общностния път на българите в живота. В личен план: въпреки че са професионални етнолози, които отрано и добре познават неговите стойности, съавторките на този текст бяха за пореден път дълбоко впечатлени от силния познавателен и ценностен импулс в потенциала на българското обичайно право, срещата и преценяването на който с поредна тематична насоченост е един от дълбоките смисли на представения труд и безспорно удоволствие за тях при подготовката му.

Какъв тип източници захранват проучванията на родството и институциите му. С оглед на изтъкнатото по-горе водещо място на обичайното право като същностен масив за представяне на темата зададеният въпрос се свежда до това, каква е основната документална тъкан, моделираща клаузите на българското обичайно право. Исторически то стъпва върху различни по тип източници, чиято информация, отношения, цели и логика включва в съдържанието си, съобразява ги с обществената функция и ги оформя в структурирани клаузи и подредба като документ за обществена и човешка полза. Предлаганият надолу преглед на конкретните исторически и етнографски извори (те са и несъмнени основни извори за българското доиндустриално родство вътре и вън от обичайното право) е мотивиран от прякото и дълбоко информативно тяхно отношение към общата картина и детайлите на традиционните родствени институции.

В настоящия раздел са разгледани основните исторически и етнографски източници, които, от една страна, захранват със съдържание, а от друга, включват сведения за обичайното право и приложението му при изучаването на традиционните народни институции. При тяхното изложение се спазва хронологичният принцип, като се започне от формирането на българското обичайно право и се проследи целият му исторически път на развитие докъм средата на XX в. Настоящият раздел няма претенции за изчерпателност, тъй като вниманието е главно върху домашните извори, докато чуждите извори са отбелязвани само във връзка с проучването на българските институции. Избраният подход се налага и от факта, че обичайното право обхваща и други сфери от соционормативната култура на българите, които тук не са предмет на изследване[103]. Но поради тази тяхна осмислена значимост съавторките ги издириха и проучиха скрупульозно, трасираха историята на създаване, компилациите и заемките и след обобщеното им представяне ги включват в текста като базисни извори.

Правно-исторически източници, 'подплатили' клаузите за родството и институциите му в българското обичайно право и изследванията. Като система българското обичайно право възниква през IX в. успоредно с формирането на българската народност. Повечето изследователи приемат, че в този ранен период на развитие то представлява сбор от обичайноправните норми на древните славяни и българи, въпреки че сведенията за тях са изключително оскъдни, включени главно в законите на българската държавна власт. Като своеобразен постановъчен и нормативен компендиум обичайното право вплита опита на следните регулиращи паметници, всеки от които захранва съответни части от него; а в същото време то е и отразено в посочените правни документи:

– *Крумовото законодателство* е първият правен паметник от началото на IX в., т.е. от езическия период на България (Петрова 2001: 71). В него се регламентират отношенията спрямо клеветниците, крадците и просяците. Някои изследователи тълкуват текста за просяците, на които селската община предоставя парче земя и стряха, като характерна за славяните обичайноправна практика (Петрова 2001: 75).

– Сведения за приложението на обичайното право се откриват и в историческия извор от втората половина на IX в. (866 г.), известен като *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите*. Този извор не притежава силата на държавен закон, но включените в него отговори сочат наличието на обичайноправни норми на поведение, които следва да се

---

[103] Поради тази причина изложението на юридическите извори и литература се различава от наличните образци в изследванията на юристи и историци (Андреев 1979: 33–55; Петрова 2001: 69–99; Христова 2009: 15–19, и др.), тъй като и то е насочено само към техния етноложки аспект.

променят или отменят в зависимост от налагането на християнската религия. Тук *Отговорите…* ще се цитират по превода и бележките на Д. Дечев, включени в т. II на Латинските извори за българската история (Дечев 1960: 65–125 = ЛИБИ 1960).

– Оригинален старобългарски държавен и правен паметник е *Закон за съдене на людете (ЗСЛ)*, познат в две редакции – кратка и обширна (Андреев 1979: 39). По-стара е кратката редакция, чиито най-ранни преписи датират от края на XIII в. (Андреев 1979: 40). Като се имат предвид обаче някои сведения за езика на *ЗСЛ*, повечето български изследователи приемат, че това е старобългарски правен паметник, съставен в България в края на IX в. (Андреев 1979: 40–41). Той е приет след покръстването на българите, като в основата му са разпоредби от титул XVII на *Византийската Еклога*. Поради тази причина като обичайноправни норми на поведение се разглеждат онези допълнения в *ЗСЛ*, които липсват във *Византийската Еклога*: например разпорежданията за колективната отговорност на селото, за инцеста или изнасилването. При цитирането на сведения от *ЗСЛ* ще се използва правното изследване на В. Ганев *Законъ соудный людьмъ* (Ганев 1959).

– Друг старобългарски правен паметник е *Славянската Еклога*, известна с названието *Еклога на Лъва Исаврянина и Константина Копронима*, съставена във Византия около 720 г. и преведена на старобългарски език най-вероятно по времето на Симеон (Петрова 2001: 80). От нея са запазени няколко преписа в руска редакция, като най-достъпен е този, включен в *печатната Кормчая* от 1787 г. (Андреев 1979: 42). Подобно на *ЗСЛ* и в *Славянската Еклога* се откриват някои отклонения от византийския образец, които се приемат за влияние от славянското обичайно право – например текстът за наследството в полза на жената вдовица и бедните или за наказанието на този, който затвори чужди овце и ги умори от глад. В сравнение със *ЗСЛ Славянската Еклога* е много по-слабо проучена и все още водещо в българските изследвания е мнението на С. Бобчев, изложено в труда му *Старобългарски правни паметници* (Бобчев 1903). Според него *Византийската Еклога на Лъва Исаврянина и Константина Копронима* е предпочетена като български законодателен сборник, защото изложените в нея разпореждания отговарят в най-голяма степен на обичайното славянско право, практикувано от славяните в границите на Византийската империя (Бобчев 1903: 54–55).

– Вероятно заедно със *Славянската Еклога* в България е преведен и византийският правен паметник, известен като *Земеделски закон* (Андреев 1979: 43). Той е важен преди всичко при изучаването на селската община, на посегателствата върху недвижимата и движимата собственост, тъй като също включва много обичайноправни норми на поведение от древните славяни (Петрова 2001: 82–83).

– Друг правен паметник с данни за родствените връзки от Българското средновековие е *Номоканонът* (сборник от светски и църковни правила). Византийски по произход, той е въведен след приемането на християнство-

то в България (Петрова 2001: 83–84). Първоначалният текст е заимстван от т.нар. Номоканон на Йоан III Схоластик (565–577 г.), преведен на славянски език през втората половина на IX в. вероятно от св. Методий и поради тази причина известен като Св. Методиев номоканон. По-късно при цар Симеон *Номоканонът* е преведен на старобългарски език, като неговото съдържание е по т.нар. Фотиев номоканон (редакция на по-стар византийски номоканон) и станал известен като Симеонов или Български номоканон (Христова 2009: 15–16). Вероятно двата номоканона (Св. Методиевият и Симеоновият) се използват паралелно в средновековна България най-вече за нуждите на духовенството. Другото название на българския Номоканон е *Кормчая книга*, като през XVII в. в България вече се прилага *печатната Кормчая*, която се състои от две части: първата част съдържа каноните (правилата на светите апостоли, правилата на вселенските и поместните събори и правилата на светите отци), а втората – новели на Юстиниан I, както са подредени от Йоан III Схоластик, три новели на Алексей I Комнин за църковното обручение и венчание, 13 титула от Фотиевия номоканон, Закона за съдене на людете, съкратен вариант на Еклогата и др. (Бобчев 1903: 38; Христова 2009: 17–18). *Печатната Кормчая* продължава да е в сила и днес в България за всички християнски канонически разпоредби, които не са отменени от други закони. При изучаването на традиционните институции Кормчаята е незаменим извор на сведения за брака, родствените степени, уреждането на семейните отношения и разтрогването на брака, като се има предвид, че те са в компетенциите на Българската православна църква чак до 1945 г.

– През 1335 г. византийският монах Матей Властар съставя т.нар. *Азбучна синтагма,* която също представлява свод от църковни и граждански закони (Петрова 2001: 95). Тя е преведена на старобългарски език, въпреки че нейното съдържание напомня твърде много това на *Номоканона*. На практика новото, което тя внася, са обработката и подредбата на всички познати закони, групирани в 24 раздела според буквите на гръцката азбука. Налице са многобройни нейни преписи в старобългарска и среднобългарска редакция, които показват, че тя е широко прилагана в България (Петрова 2001: 96).

– Отношение към изучаването на българското обичайно право има и т.нар. *Душанов закон*, съставен през 1349 г. в Сърбия (Андреев 1979: 45). Той е интересен с факта, че като реципира византийското право, включва и разпоредби на обичайното право, включително и на българското, за да е в съгласие с действащите тогава обичайноправни местни традиции.

– От съществено значение за изучаването на родствените институции според българското обичайно право е и една къснофеодална южнославянска компилация *Закон на Константин–Юстиниан (ЗКЮ)*. Тя е дадена в късните преписи на Душановата кодификация, направени след края на XVI в. (Андреев 1979: 43). Според М. Андреев някои от включените в нея обичайноправни концепции и обичайноправни разрешения могат да бъдат открити директно или в подобен вариант и в хърватските правни паметници

Полицки статут и Винодолски закон, както и в сборниците на В. Богишич, Д. Маринов и С. С. Бобчев, посветени на обичайното право (Андреев 1979: 44). Те показват, че обичайното право на южните славяни е твърде жизнено и в първите векове след падането под османска власт, след като негови норми присъстват в тези късни преписи на Душановата кодификация. Особено ценни са сведенията за някои обичайноправни институции, които остават почти непроменени от времето преди османското владичество до самия му край (Андреев 1979: 45).

– Към изворите за средновековното обичайно право се отнася и друг византийски паметник, съставен около 1345 г. от солунския юрист и съдия Константин Арменопуло и озаглавен *Шестокнижие* (Христова 2009: 18). Той представлява ръководство за изучаването на гражданското, наказателното и каноническото право. В България се използва през втората половина на XIV в. главно от Българската църква.

Исторически сведения за приложението на средновековното обичайно право се откриват и в много царски грамоти от XIII–XIV в., международни договори, хроники и др. Важно значение имат и българските апокрифи от този период, които свидетелстват за отношението на населението към официалното законодателство в България.

Широка реализация намира българското обичайно право по време на османското владичество и основна линия в него е регулацията на родствените и институционалните връзки. Тогава то се прилага в почти всички области на обществения живот, особено при разрешаването на семейно-брачните, наследствените, договорните и наказателните въпроси, както и в областта на общинското самоуправление и еснафските организации. Историческите извори са представени както от османските документи (фермани, берати, тапии, кадийски регистри), така и от описанията на пътешествениците, минали по българските земи, от народните песни, предания, пословици и поговорки.

След Освобождението (1878 г.) народното обичайно право неизменно присъства и в новата правова уредба на България. Например под негово влияние е изготвен *Законът за наследството* от 1896 г., който определя по-голям наследствен дял за синовете, *Законът за привилегиите и ипотеките* от 1920 г., който признава обичайната практика при сключването на договори за прехвърляне на собственост, и др. Разгледано е решаването на брачните проблеми, както и на развода, които държавата поверява на *Екзархийския устав* от 1883 г., в който освен църковните разпоредби намират място и някои утвърдени обичайноправни норми на поведение. Специален обект на внимание по-нататък са законовите актове на нововъзстановената държава, отнасящи се до политиките към децата (Екзархийский устав 1904).

В обобщение: по отношение на родствените структури и институции тези официални документи дават пряка и непряка информация за родовата солидарност и родовите конфликти, например при предаване/прехвърляне на собствеността. Съдържащите се в тях сведения, полезни за темата на изслед-

ването, са внимателно извлечени като тематика и деликатно (според възможностите) са използвани с оглед на историческия контекст на създаването и функционирането на изворите в следващото изложение.

Етнографски източници – програми, въпросници, упътвания и пр., осигурили данните за родствените институции в системата на обичайното право и изследванията. През втората половина на XIX в. паралелно със зараждането на българската народоука започва да се оформя и нейното юридическо направление, чиято главна първа цел е системното изучаване именно на обичайното право. Учените, проявили този ранен интерес, са юристи, учители, културни дейци, народоведи, книгоиздатели, а маниерът и подходът им към интересуващия ги материал издават познаването и изучаването (или просто точна интуиция) и на етнографската изследователска и аналитична методика. Затова техните програми и въпросници също са подредени в рубриката за етнографските източници, разкривайки пътя, по който се развива като методика българското захранване на темата.

Началото се поставя с дейността и публикациите на Ст. Захариев и П. Оджаков. Възрожденци по дух, техните първоначални занимания с проучването на обичайното право са продиктувани от родолюбие и желание за приобщаване към европейската славистика. Още през 1867 г. посредством Хр. Данов Ст. Захариев изпраща на В. Богишич отговор на 174 въпроса по неговото запитване за семейния живот на българите. На останалите въпроси (до 352) Захариев не отговоря, тъй като по неговото мнение те се отнасят до съдебните и търговските работи, които „се извършват по турския закон“. По това време хърватският учен-юрист В. Богишич проучва южнославянското обичайно право, като за целта съставя обширно упътване за събиране на правните обичаи сред отделните народи. През 1874 г. това упътване вече е преведено и издадено на български език под заглавието *Упътване за описване на правовите обичаи, които живеят у народа. Съставил В. В. Богишич...* Прага, 1874. 53 с. Преводът е направен от П. Оджаков, който също е с юридическо образование, получено в Одеса. Превеждайки *Упътването* на Богишич, Оджаков допълнително го разширява и съобразява с особеностите на българските юридически обичаи. В *Упътването* са включени много въпроси, които се отнасят до семейната институция на българите – състав, организация, управление, наследяване в семейството, отношения между мъж и жена, баща – синове, родители – деца и пр. Самият Оджаков сътрудничи на В. Богишич, като му изпраща етнографски сведения за неговия роден край Лясковец, които по-късно са включени в изследванията на Богишич.

През 70-те години на XIX в. започва събирателската дейност и на Д. Маринов. Той изработва „своя програма“, по която да проучва българската традиционна култура, неразривна част от която е обичайното право. От етноложка гледна точка неговите богати теренни материали са образец, който се отличава с автентичност, тъй като всичко записано е публикувано така, както

битува сред народа, без да е поставено в рамките на определена научна теория (Касабова-Динчева 1996: 49). Това определя и незаменимия принос на Д. Маринов не само като събирач, но и като пручвател на обичайното право. Като автор на етнографическото (фолклорното) списание *Жива старина* той посвещава две от книгите му на обичайното право – книга IV, озаглавена *Народното обичайно право. I. Гражданско право* (1894 г.) и книга VI *Народно карателно (углавно) обичайно право* (1907 г.). По-нататък те ще бъдат цитирани по тяхното фототипно издание от 1995 г. (Маринов 1995).

Десетина години след преведеното *Упътване* на В. Богишич нова програма за събирането на правни материали изготвя и С. Бобчев. Тя е със заглавие *За събирането и изучаването на народните юридически обичаи*, издадена в Пловдив през 1883 г., а през 1904 г. Бобчев прави и ново издание, озаглавено *Ново упътване за събиране и изучаване на народните юридически обичаи* (1904 г.). Първата програма включва 112 въпроса от областта на семейните, наследствените, имуществените и договорните отношения и може да се приеме като обновен и подобрен вариант на *Упътването* на В. Богишич и това на руския изследовател П. Матвеев (Георгиева 2017: 287). По тази програма С. Бобчев публикува два тома *Сборник на българските юридически обичаи* (1896 г., 1902 г.), които представят теренните му материали. Втората програма, съставена двадесет години по-късно, е израз на разбирането на Бобчев, че традиционните обичайни норми започват много бързо да отмират, а това налага незабавното им събиране. В тази програма са включени 130 въпроса от областта на държавното, съдебнопроцесуалното и углавното право. Събраните материали за държавното право са издадени в третия том на *Сборник на българските юридически обичаи* (1908 г.), а тези в областта на съдебното и наказателното право са публикувани по-късно като самостоятелни раздели в други два сборника на С. Бобчев – *Българско обичайно съдебно право* (1917 г.) и *Българско обичайно наказателно право* (1927 г.). Като юрист, завършил в Москва, С. Бобчев се очертава като един от най-последователните изследвачи на българското обичайно право от края на XIX до 40-те години на XX в. Неговите теренни материали въпреки някои техни недостатъци и непълноти представляват основополагащ извор за изучаването на много области от обичайното право и предимно на родствените отношения (Георгиева 2017: 294).

Десет години след първата програма на Бобчев Министерството на народното просвещение също издава един *Въпросник за издирване българските правни обичаи* (1893 г.) с цел да се активизират събирателската и проучвателската дейност по отношение на обичайното право. Този въпросник е съставен от д-р В. Балджиев, юрист, завършил в Лайпциг, който по това време изследва българското съпружествено право (Балджиев 1891а: 156–193; 1891б: 186–203; 1892а: 111–158; 1892б: 194–215). Въпросникът обхваща всички области на обичайното право, въпреки че има и някои слабости. В значителна степен творчеството на споменатите изследователи, предимно юристи, определя и

конкретните области в етнографското изучаване на българското обичайно право в отношението му към осветляване въпросите на родството и неговите институции до средата на XX в., които практически изпълват всеки текст и разбиране на този български изключителен предкодификационен масив.

Значението на събирателската дейност се запазва и след средата на XX в., като отношение към изучаването на обичайното право имат и други въпросници, които не са толкова специализирани, но по тях работят няколко поколения етнографи. Първият е на Хр. Вакарелски със заглавие *Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали*, чиято II и III част (духовна и обществена култура) са публикувани още през 1935 г. като приложение към ИНЕМ, г. XII. По-късно целият въпросник е разширен и преиздаден (1946 г.), като бързо се превръща в най-търсеното практическо ръководство при провеждането на теренни етнографски изследвания. Същото значение има и подготвеното от Ив. Георгиева *Методическо ръководство за събиране на етнографски материали*, издадено през 1982 г., както и *Теренното етнографско изследване* на Ст. Генчев от 1989 г.

Като етнографи теренисти от този период могат да се посочат Хр. Вакарелски, Р. Пешева, Т. Колева, Ив. Георгиева, Д. Москова, Ст. Генчев, Р. Дражева, Л. Макавеева и други, които през 60-те – 80-те години на XX в. се оформят и като водещи в изследователската дейност. Тяхното дело в прочитите на обичайното право като първостепенен етнографски извор за родството е продължено от Сл. Гребенарова, К. Дончев, П. Христов и др.

Днес събраните етнографски извори за изучаване на родството в обичайното право с включване и акцент върху семейно-родовите структури се съхраняват и в Народописния архив на ИЕФЕМ при БАН, където се открояват главно резултатите от теренните етнографски изследвания по научните програми на ИЕФЕМ при БАН (изброени са по-долу). От най-ново време са налице и две специализирани поредици, свързани с публикуването на етнографски извори. Те са дело на сътрудници от някогашната *Проблемна група по етнографско изворознание* към ЕИМ при БАН. Едната поредица – *Етнография на Македония* (т. I и II, 1992), представя документи и етнографски материали за българите в Македония за периода от Средновековието до 1945 г. Втората поредица *Извори за българската етнография* (т. I–V, 1992–2010) включва документи и архивни сведения за българите от цялото етнично землище за периода от 40-те години на XIX докъм средата на XX в. Въпреки че тези поредици не са строго обособени за изучаването на обичайното право, в тях също се откриват ценни сведения за неговата роля при организацията на народните институции.

Към тях успешно се добавят и ги допълват сведенията, извлечени от непубликувани теренни материали в няколко централни архивохранилища – те захранихa извороведски настоящия текст с данни, затова авторките ги изброяват в пълнота с уважение към предоставилите ги на архивите събирачи и архивисти: **Архив на Института за етнология и фолклористика с Етно-**

графски музей при БАН (АИЕФЕМ)[104]: Релевантните на настоящото изследване материали в този единствен специализиран етнографски архив могат да се групират в няколко направления[105]. Първата група са архивните единици върху **обобщената тематика за рода и родствените отношения (самостоятелно или в рамките на терени върху обществените отношения), включително материали върху родствените названия и терминология, както и родословни дървета:** Арх. №517–II от Благоевградско, Пернишко, Хасковско и Ловешко; арх. №548–II са анкети върху родствената терминология; арх. №605–II върху род и родствени отношения, семейно-задружно домакинство и родови празници от няколко района в българските земи; арх. №677 от Пирдоп. Тук спадат и обособените проучвания на отделни единични родове: Родословия от с. Ковачевец, Разградско – арх. №182–III; Хроника на Джамбазовия род от Павликени – арх. №995–II; История на Таслашкия род от Троян – арх. №999–II; Родословно дърво на Киряковия род, Старозагорско – арх. №1005–II; Отделни родове и родословия: Родовете в с. Велковци, Брезнишко – арх. №332А–III; Молловския род в Еленско (арх. №504–III) и Витановския род, Трявна (арх. №503–III); Коларовия род от Батак (арх. №960–II); Родословия от Търновско – арх. №159–III; Родът Цивневи от гр. Сухиндол – арх. №166–III. Включват се и терени върху родовия състав на цели селища, събирани в рамките на общокултурно тяхно проучване, като: от Родопите – арх. №604–II; Североизточна България и Сливенско – арх. №605–II; арх. №666–II от Русенско, Разградско, Ловешко и Плевенско. Родствените отношения влизат и в сюжета за родовата празничност: арх. №669–II от Софийско, Плевенско, Габровско, Силистренско; арх. №688–II от Габровско, Търновско, Шуменско, Старозагорско, Варненско и Ямболско; арх. №949–II от Софийско; арх. №1–III от Чирпанско; арх. №84–III и арх. №85–III от

---

[104] В текста при посочване на използван архив се дава съкращението АИЕФЕМ за спестяване на място, но коректното изписване за цитираните архивни данни от него е: ИЕФЕМ АЕИМ арх. №…

[105] От очертаните пет групи със съотносими към темата архивни извори от Народописния архив на ИЕФЕМ посочваме в детайли само първите три, които имат непосредствено и пълнокръвно участие в захранването на изследването. Те са изброени като арх. № в двата тома на представения текст, а са развити като библиографски данни (заглавие, записвач и година на събиране) на края на всеки един от томовете, в които са използвани (и само тези, които са използвани в съответния том). Въпреки че това обременява вероятно текста, ние смятаме, че подобна систематизация с изброяване на основните архивни източници ще е от полза за бъдещите изследователи и ще облекчи издирвателската им работа – затова преценяваме за целесъобразно да предоставим такава своеобразна ‘справка’ за съдържанието на АИЕФЕМ по темата за родството. Останалите материали от АИЕФЕМ, както и ползваните от други архивохранилища са обобщени, но не конкретизирани с данните им в рубриката *Използвани извори.*

Смолянско; арх. №300–III от Варненско; арх. №468–III от Годечко; арх. №867 от Силистренско. Не са много материалите върху отделни конкретни родствени институции: върху взаимопомощта в Софийско (арх. №658–II) и Смолянско (арх. №659–II), върху кумството и задругата във Видинско (арх. №15–III), както и специализирани части върху родството в комплексни теренни проучвания на отделни места и региони (Родопите – арх. №322–II, арх. №326–II, 327–II; Добруджа – арх. №917–II; Кърджалийско – арх. №929–II; Варненско, Старозагорско, Смолянско – арх. №582–II); върху разширеното семейство и родствените връзки в Северозападна България: Знеполе – арх. №801–II; арх. №450–III; Добруджа – арх. №917; Кърджалийско, Крумовградско и Момчилградско – арх. №929). Особено ценни са мащабните поселищни изследвания от близкото минало, материалите от които все още чакат своите издатели – в тях родствените връзки се открояват с динамиката и пълнокръвието на социалните контакти и отношението им към местното и регионалното развитие и структури: върху Ръжево Конаре – арх. №947; арх. №281–II; арх. №282–II; върху Дропла – арх. №283–II; Грамада – арх. №366–II; арх. №454–II; арх. №711–II; арх. №173–III от Ловешко; арх. №261–III от Тетевенско.

На второ място е групата с материали за **обичайноправните кодификации с отношение към темата:** от Видинско, Врачанско и Монтанско (арх. №2–III; арх. №3–III; арх. №17–III); Пловдивско (арх. №67–III), Хасковско (арх. №68–III), Кърджалийско (арх. №69–III), Благоевградско (арх. №70–III), Пазарджишко (арх. №71–III), Смолянско (арх. №72–III, арх. №73–III); арх. №328–II от Девинско; арх. №511–II от Благоевградски, Кюстендилски и Пернишки окръг; арх. №519–II от Габровско и Търновско, Шуменско и Търговишко; арх. №522–II от Бургаско, Варненско, Сливенско и Старозагорско; арх. №589–II от Варненски, Толбухински и Силистренски окръг; арх. №607–II от Пловдивски и Пазарджишки окръг; арх. №608–II пак от там; арх. №660–II от Смолянско; арх. №665–II; арх. №721–II до арх. №728–II от Благоевградско; арх. №835–II до арх. №844–II от Пловдивско, Родопите и Карловско; арх. №962–II от Чирпанско. Горепосочените масиви от теренни източници са събрани от етнографи и специалисти от предходното на днешното поколение, някои от тях – отишли си от живота, други още активно работещи, но всички оставили ярка диря в науката и в корпусите със захранващите я материали, ето ги: Райна Пешева, Татяна Колева, Детелина Москова, Лили Радева, Киприяна Кръстанова, Иваничка Георгиева, Стоян Генчев, Райна Дражева, Люба Макавеева, Анастас Примовски и мн.др.

На трето място се открояват специализирани теренни данни върху **конкретни страни от родствените връзки и институции, събирани по целенасочени програми вече в близки до нашите дни**: Теренни материали по темата „Осиновеното дете: между семейството и държавата“ по проект на МОН 1410/2004: арх. №611–III от г. Смолян и с. Широка лъка; арх. №612–III от Смолянския край (г. Смолян и г. Чепеларе) и г. Кърджали; арх. №615–III от г. София, Пловдив, Пазарджик, Пещера; арх. №616–III от г. Перник; арх.

№624–III; арх. №373–III върху именуването в традиционната и съвременната българска култура от множество места; арх. №468–III върху семейство и семейни отношения, облекло, род, оброци, кумство; арх. №546–III върху родствени отношения, родословия, задруги и други от Врачанско и др.

Четвърти остават многобройните (и затова непосочени тук) изследвания на **семейната обредност.** Пета група са записи **с биографичен и автобиографичен характер, както и селищни хроники и истории** – включените в текста измежду тях са изброени на края в съответния том на труда.

Използвани са и още няколко богати архивохранилища, като материалите, привлечени в текста от тези архиви, са също в списъка накрая: **Дирекция „Архиви“ към Министерския съвет; Държавен архив Велико Търново (ДА–ВТ); Окръжен държавен архив – Сливен (ОДА); Софийски градски окръжен държавния архив (СГОДА); Териториална дирекция „Държавен архив“ (ТДДА), г. Перник; Архив на научноизследователския сектор (НИС) при ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“**.

От този посочен набор лично записани и обработени от М. Иванова са около 100 страници архивиран теренен материал и 383 с. от Е. Цанева по целенасочени проектни теми, директно отнасящи се към проблематиката на настоящата работа. Архивните набори от периода след този, **застъпен в изследването, са подчинени при интерпретирането им в духа на изяснената в началото на този параграф авторова теза за синхрона между времето на битуване** на регистрираните явления и това на записването им. За една максимално уплътнена в изворово отношение картина се прибягва до включване в нейната канава и на източниците от литературен и фолклорен характер, които все пак в настоящото изследване са използвани фрагментарно.

В качеството им на изворов материал са въвлечени описателни масиви от съвременната на темата периодика, всички са първоначално подбрани по *Репертоара на българската възрожденска периодика* (Стоянов 1957–1959), а вследствие – допълнени и разширени от работата в специализираните хранилища (главно в **БИА**, **СГОДА**, **ДА**). Данни са извлечени от публикации на славянски (руски, сръбски, полски), балкански и европейски пътешественици, минали през българските земи, но те са твърде фрагментарни по темата. Прегледани и ексцерпирани са материали от докладите на ръководители и представители на чужди мисии – консули, дипломати, търговци, мисионери и пр. (в корпусите *Чужди извори за българската история*). Въвлечени са и сведения от мемоарната литература, а от по-късно време – данни от краеведски съчинения.

Устното народно творчество е подчинено на същия принцип, както теренните записи: неоспорвана е автентичността само на записите, направени по време на изследвания период, което има и този позитив, че ограничава иначе безкрайното количество на потенциалните извори. От песните са проучени анотираните от А. П. Стоилов и при тематично съответствие те са детайлизирани от съответните сбирки, публикувани до Освобождението.

Приказките и кратките форми, баладите и митовете са използвани само като неосновен източник и странично, защото тяхното преценяване с оглед на родствените отношения е отделна и вече отлично представена тема, както това бе предприето от по-млади колеги (Вуков 2008). **Интернет източници** са използвани много пестеливо по основните ключови думи на работата. Отново: оправданието за непълното изчерпване на всички изворови възможности е в идеята на труда – не да каже всичко за детайлите на картината, а да представи комплексния феномен в зададения научен контекст.

Основни теми в проучванията. При конкретното изучаване на българските традиционни институции етноложките изследвания предлагат изключително разнообразие от научни решения, които са резултат веднъж от многовековното им развитие, а втори път – от специфичната им характеристика като самостоятелни социални форми на организация. Разработени въз основата на различни и понякога противоречиви методи на изследване, те предизвикват продължителни дискусии, някои от които не заглъхват в научната литература и до днес. В следващите редове са маркирани само онези разработки – предпочетено е да са от монографично естество, от които настоящият текст се ползва непрекъснато и във всичките си части; съответните конкретни и по-детайлни приноси към отделните теми са разгледани при тяхното специално представяне в по-нататъшните части на изложението.

Изследователският интерес към проучването на традиционните институции се заражда още в зората на българската народоука. За родоначалници могат да се приемат възрожденските народоведи Г. С. Раковски, Л. Каравелов, Ст. Захариев, В. Чолаков, П. Оджаков и други, които публикуват етнографски сведения за социалния живот на българите. Още през 60-те години на XIX в. първо в трудовете на европейските слависти В. Макушев, В. Богишич, В. Майнов се утвърждава тезата, че за този южнославянски народ открай време са характерни народни институции, които проявяват много черти от древнославянското патриархално родово устройство (Макушев 1867: 19; Bogišić 1867: 33–35; Майнов 1871: 577–607). Споменатите изследователи откриват своите доказателства в бита на българите от XIX в., който по тяхно мнение почти не се е променил от времето, когато древните славяни се заселват на Балканския полуостров. Тази теза сравнително бързо се налага и в родните изследвания, като публикуваните емпирични сведения от периода и веднага след него стабилно подкрепят нейната доказателствена стойност.

В българската етнология от втората половина на XIX и началото на XX в. определен принос имат изследванията на Б. Боев, П. Оджаков, д-р В. Балджиев, Д. Маринов, Н. Начов, С. Бобчев и др. (Боев 1885; Оджаков 1885; Балджиев 1891б: 187–203; Маринов 1894, 1907; Начов 1895а: 32–72; Бобчев 1904а: 637–732; 1906–1907: 1–207; 1923: 1–83). Построени върху основата на богат етнографски материал, те повдигат много въпроси, свързани с проучването на народните институции на брака, семейството, рода, кумството и побратимството и тяхната обичайноправна и обредна страна. Прави впечатление

(а се отбелязва и от съвременни историографи), че с тази проблематика се захващат предимно изследователи юристи, чиято основна цел е по-скоро да анализират обичайното народно право с оглед да го приложат и в областта на българското държавно право след Освобождението (Касабова-Динчева 2002: 39 и сл.). Неслучайно водещи през този период са гореспоменатите изследователи, юристи по образование и по научна експертиза.

Що се отнася до изследванията на приетото да се обозначава като „некръвно“ родство, в основното градиво за информационното захранване на темата несъмнено трябва приоритетно да се споменат същите автори и съчинения: това са публикациите на В. Балджиев и особено на С. Бобчев върху семейното право на българите и на Д. Маринов върху българското гражданско право – всички писани и публикувани около раздела на XIX и XX в. Изключителен частен принос върху една институция – побратимството, е студията на Н. Начов в няколко броя на *Периодическо списание.* Позволяваме си да ги откроим тук, защото са дело на наблюдатели със знание за историко-социалната определеност на културните явления, с висока юридическа компетентност и интуиция, както и с разбиране за етнопсихологическите особености на българите и ролята на тези фактори във формиране на обичайноправните им норми и на социално-правните институции.

По отношение на родството в почти пълния обхват на институциите му, ситуирани в контекста на балканските прояви, разполагаме с тематичните монографии на двама чужденци – изтъкнати изследвачи на семейната обредност, съвременници на най-ранните дискутирани явления. Това са публикациите на немски език на Ф. Краус и Ст. Чижевски върху некръвното родство у южните славяни (Krauss 1885; Ciszewski 1897). Българите са коректно представени навсякъде там, но материалите за тях са значително по-откъслечни. Двамата чуждестранни автори и ценните им книги са обстойно представени във Втори том.

През 50-те години на XX в. започва нов период в проучването на традиционните народни институции. От предходния период се запазва традицията изследователският процес да се извършва въз основата на богат емпиричен материал, който подчертава предимно обичайнонормативния аспект на отделните институции. От друга страна, в изследванията водещи стават методите на историческия материализъм, чиято цел е изучаването на онези черти в развитието на народните институции, които потвърждават закономерностите в общочовешкия исторически ход. Като пример могат да се посочат публикациите на М. Андреев, Л. Маркова, Р. Пешева и Ст. Генчев (Андреев 1979; Маркова 1960; 6–109; 1980: 311–325; Пешева 1958: 7–51; 1961: 511–558; Генчев 1974: 89–112; 1975: 83–109).

Като следствие от приложението на новата методология могат да се разглеждат и етноложките изследвания, в които преобладава обстойното историческо изучаване на всяка институция, за да се докаже нейният произход и да се проследи ходът ѝ през целия традиционен период. Такива са например

изследванията, посветени на развитието на семейната и кръвнородствената институция от образуването на българската народност докъм 40-те години на XX в. През 60-те – 80-те години на XX в. водеща авторка в тази област е Р. Пешева (Пешева 1980б: 302–311). Според нея историческото развитие на българското семейство показва, че то представлява институционализирана форма на специфични отношения между съпрузите, между родителите и децата, която е твърде зависима от условията в отделните обществено-икономически формации (Пешева 1980а: 286–287). На тази мисъл навеждат различните традиционни форми на семейството като домакинство, които следват развитието на историческите епохи. Същият извод е валиден и за функционирането на традиционната кръвнородствена институция, която в условията на българското (класово) общество може да се разглежда като вторично възпроизведена (Пешева 1980б: 303). Нейното развитие през вековете показва, че тя е твърде сходна и с т.нар. патронимия, описана от съветския изследовател М. Косвен (Косвен 1963б; Пешева 1980б: 311). Доказателствата се търсят в средновековните патронимични групи като вторично създадени социални форми на организация, които, имитирайки колективизма, присъщ на класическата патриархално-родова организация, намират своето реално място в социалната структура на българите. Дори през вековете те успяват да се превърнат в авторитетен регулатор на обществените взаимоотношения, като по този начин съхраняват традиционната кръвнородствена институция и до най-новото време. Патронимията, описана от М. Косвен, е предмет на изучаване и в други етноложки изследвания, които предизвикват бурен дебат през 60-те – 80-те години на XX в. (Иванова 1996: 92–111).

Другата народна институция, която се изследва през този период, е селската община. Според Л. Маркова проблемът за селската община е възлов в марксистката концепция за социално-икономическите формации (Маркова 1981: 234). Приема се, че тя се формира в преходния период от родовото към класовото общество, като запазва значението си на съставен елемент в социалната структура на всички докапиталистически общества. Българската средновековна селска община се отличава с частносемейно владеене на обработваемата земя, с колективно използване на необработваемата земя и с отсъствие на уравнително преразпределение на земята, което позволява тя да се типологизира като община марка (Маркова 1981: 235). Такъв характер има селската община и по време на османското владичество, въпреки че през XVIII–XIX в. вече се утвърждава и частната собственост върху някои общински пасища. След Освобождението, в условията на капиталистическото развитие, селската община коренно се променя, като престава да бъде затворена общност по отношение на земята и останалите общински традиции, превръщайки се в административна държавна единица (Маркова 1981: 240). На селската община е посветена и монографията на К. Кръстанова *Традиции на трудова взаимопомощ в българското село* (1986 г.), в която се доказва, че споменатите традиции са част от историческото развитие на селищата, които

се отличават с редица своеобразия през времето от образуването на българската народност до средата на XX в. (Кръстанова 1986: 159).

През 70-те години на XX в. нов период бележи и историческото проучване на народната институция на кумството. Първоначално неговите проблеми са загатнати в една публикация на Ив. Георгиева, в която кумът се приема за късно появил се обществен представител в утвърдената селска община, несвързан с кръвно родство с младоженците и изземващ някои от функциите на други обредни лица в българската сватба (Георгиева 1971: 108). Малко по-късно е публикувана и обстойната студия за кумството на Ст. Генчев (Генчев 1974: 89–112; 1975: 83–109)[106]. Като изследва народното кумство в дълбочина, Ст. Генчев доказва, че неговите корени опират далеко в родовообщинния строй с присъщите му институции авункулат и обреди на посвещение (Генчев 1996: 335). С този извод той се присъединява към по-ранното мнение на М. Косвен, който приема, че някои реликтни прояви на народното кумство са от времето на родовообщинния строй и авункулата (Косвен 1963: 107). През 80-те години на XX в. Р. Иванова също пише върху ролята на кума в българската традиционна сватба (Иванова 1984: 171–179). Тя обаче я разглежда във връзка с функцията и на другото обредно лице в сватбата, известно с названията *стари сват* или *старойкьо*, *старойкя*. Съпоставяйки общото и различното между двете обредни лица, Р. Иванова достига до извода, че „източникът, който дава съдържание и на двете институции – старисватството и кумството, е първобитният идеологически синкретизъм“ (Иванова 1984: 178). Следва да се напомни, че това е времето, когато актуалност сред българските учени добива и семантичният анализ, чрез който е направен опит да се очертае и символното значение на някои обичаи и обреди, характерни за народните институции – неговите идеи са съответно начално приложени от последно цитираната авторка.

Отделни прояви на кумството се дискутират и в някои публикации от 90-те години на XX в. Внимание заслужава едно проучване на Й. Манкова върху опалването на кума във врачанската народна сватба от втората половина на XIX и началото на XX в. (Манкова 1992: 3–11). Авторката приема, че това е локална обредна практика, чието начало е свързано с далечния езически култ към прадедите покровители (Манкова 1992: 6). В по-широк обреден и митологичен план сватбеното опалване на кума е изследвано и от Сл. Гребенарова (Гребенарова 1994: 120). Според нея корените на тази практика трябва да се търсят в древната представа за сватбата като преход с обособените в него три основни етапа: отделяне, преминаване и приобщаване на младоженците. Според авторката в този смисъл опалването на кума е равнозначно на опалването на младоженеца в сватбата (Гребенарова 1994: 130).

---

[106] По-нататък ще се цитира по Генчев, Ст. Очерци по българска етнография. В. Търново, 1996, с. 309–363.

При проучването на традиционните родствени институции определен принос се полага и на изследванията, които разглеждат българската роднинска терминология. В хронологичен аспект значение имат първо публикациите на А. Исаченко и О. Трубачов (Исаченко 1953: 43–80; Трубачев 1959)[107]. Те са от 50-те години на XX в. и са посветени на езиковедското анализиране на славянската роднинска терминология в исторически и съпоставителен план. Разглеждайки роднинската терминология обаче, двамата автори поставят и много въпроси, свързани със стадиалното развитие на отделните родствени институции. Те приемат, че някои роднински названия свидетелстват за наличието на много древни родствени отношения, чиито корени отвеждат чак в епохата, която доскоро се обозначаваше като „матриархат“ с присъщата му дуално-родова организация. През 60-те години на XX в. са публикувани езиковедските изследвания на Ив. Гълъбов и Е. Боев, които поставят проблема и за предтурското тюркско влияние в областта на българските роднински названия (Гълъбов 1963: 301–310; Боев 1965: 3–17). През 70-те години на XX в. съществен принос в изучаването на роднинската терминология вече имат етнографските изследвания на Ив. Георгиева, Д. Москова и Л. Радева (Георгиева, Москова, Радева 1972: 159–173). Те показват, че в зависимост от употребата на кръвнородствените термини е възможно разграничаването на два основни типа терминологични системи, които са в зависимост от развитието на социално-икономическите отношения: симетрична и преходно-асиметрична (Георгиева, Москова, Радева 1972: 172). Симетрична е терминологичната система на населението от днешна Средна Западна и Северозападна България, за чието функциониране е характерно разграничението в обозначението на кръвните роднини по бащина и майчина странична (колатерална) линия на родство. Като преходно-асиметрична се определя терминологичната система на населението от останалата етнична територия на България, която се отличава със сливане в актуалната употреба на отделни роднински названия, с чиято помощ се обозначават бащини и майчини странични роднини (Георгиева, Москова, Радева 1972: 159–173).

Общото състояние на българските етноложки изследвания показва още, че до 70-те години на XX в. в тях преобладава богатото изложение на емпиричен изворов материал за родството. Именно този материал определя и техния приносен характер в областта на етнографското описание на народните

---

[107] Проучването на славянската роднинска терминология има по-дълга история, чието начало се свързва с изследването на П. Лавровски *Коренное значение в названиях родства у славян* от 1867 г. То обаче остава почти непознато в българската етнология до средата на XX в., въпреки че са налице отделни сведения за роднинската терминология в някои речници и статии (Дювернуа 1889; Геров 1895–1904; Балджиев 1891а: 156–193; Маринов 1892; Бобчев 1897; Керемедчиев 1931: 330–402, и др.).

институции. От друга страна, с приложението на сравнително-историческия метод на изследване е доказано изключителното разнообразие на отделните локални и регионални прояви на традиционните народни институции. С помощта на сравнително-историческия метод са очертани и някои общи и различни черти в социалната организация на българските народни институции и тези на останалите народи. Особено приносни са постигнатите резултати, потвърждаващи славянския характер на обредните прояви в областта на брака, семейството и кръвнородствените отношения (Георгиева 1971: 107–108; Христов 1992: 3 и сл.; Христов 2004; Манова 2021: 137–158). В определена степен дискусионни остават проблемите, свързани с историческото развитие на семейството и родствените институции, като се има предвид, че при тяхното изучаване често се прибягва и до приложението на ретроспективния анализ, чрез който са доказани някои архаични елементи в родствените отношения и в употребата на българската роднинска терминология (Георгиева 1971: 107–108; Генчев 1996: 328 и сл.).

Традиционните народни институции са предмет на интерес и в съвременната българска етнология от последните две-три десетилетия. При тяхното разработване вече се прилагат други методи на изследване, заети предимно от западната етнология и антропология, които позволяват те да се отнесат към последния (постсоциалистическия) етап в развитието на съвременната българска етнология (Тодорова 1996). Различно становище по проблемите на балканското семейство предлага монографията на М. Тодорова, озаглавена *Балканското семейство* (2002)[108]. Тя може да се разглежда като опит за преоценка на традиционните изследователски стереотипи, отнасящи се до мястото на Балканите в модела на европейското семейство. Преоценката е предизвикана от факта, че при съвременното демографско проучване на отделните регионални типове на европейското семейство Балканите не се включват в нито един от предложените модели[109]. Въз основата на богат изворов материал М. Тодорова стига до извода, че балканското семейство се отличава със своите изключително разнообразни форми на организация като домакинство, които по нищо не се различават от същата поредица разнообразни семейни форми, присъщи на останалите европейски народи. На традиционната семейно-родствена структура е посветена и монографията на П. Христов *Общности и празници (служби, слави, събори и курбани в южнославянското село през първата половина на XX век)* (2004 г.), в която подробно са изследвани обредните прояви на кръвното родство в годишния

[108] Първото издание на монографията от 1993 г. е на английски език.

[109] Обобщената картина на европейското семейно домакинство включва четири зони: „западна и северозападна“; „западна и централна“ (или средна); „южна и средиземноморска“ и „източна“. Балканите не са поставени изрично в нито една от очертаните зони (Тодорова 1996: 53).

календар. На широка сравнителна основа са проследени отделните семейно-родствени празници, които са характерни за южнославянските народи. Според П. Христов техните празнични регионални и локални варианти са породени от различните църковни матрици на ритуален процес (католически и православни), наложени върху езическата основа на култа към предците и агнатния произход в аграрната по тип балканска културна система (Христов 2004: 220). На родството по сватовство е посветена монографията на М. Иванова *Родството по сватовство у българите* (2003 г.), в която то се разглежда като самостоятелна родствена институция, чиято основна функция се съдържа в регулирането на брачните отношения между отделните патрилинейни родове. Кръвните и некръвните родствени отношения са предмет на изследване и в монографията на Н. Вуков *Родствени отношения в българския юнашки епос* (2008 г.), в която за първи път се проследяват техните „фолклорни модели“. Е. Цанева, А. Кирилова и В. Николова са авторки на колективната монография *Осиновяването в българската културна традиция* (2010 г.), в която се представя цялостното последователно развитие на осиновяването като традиционна и съвременна институция на родотворство. Споменатите изследвания бележат и последните научни приноси към изучаването на българските традиционни институции, като акцентът е върху най-слабо проучените сред тях – тези на некръвното (фиктивното и ритуалното) родство. В концептуално отношение по-голямата част от посочените постижения на български изследователи по темите на родството и народните институции на родство са издържани в контекста на историко-диалектичната парадигма, която допреди около около три десетилетия бе единствен, неотменен и задължителен теоретичен постулат.

През последните няколко години главно на страниците на научната периодика, по-рядко в монографичен вид, както бе посочено, се появиха цели тематични броеве или отделни приноси по теми на родството, в които настойчиво се наместват както постмодерните научни внушения, така и тематичните иновации (Лулева 1999; 2000; Беновска 2001; Кръстева 1993; Кръстева-Благоева 1999; Барова 2008; 2013; Barova 2008; 2010; Касабова 2010; 2013; Касабова-Динчева 2002; Христов 2004; 2012; Hristov 2012; 2014; 2022, и др.). През 1999 се появява първи тематичен брой (със съст. и отг. ред. А. Лулева), а през 2013 г. и още два под съставителството и редакцията на Н. Вуков (*Родство и семейство*, № 3; *Родство и институции*, № 4); в европейски проекти и публикационни формати като *The Balkan Family History Project*, *Journal of Family History*, *Genealogy 2023* и др. също участват български гост-редактори и автори). Добавени към вече споменатите от по-зрялото поколение, те оформят една новаторска перспектива на изследванията.

През последното десетилетие изследователската територия на родството и семейството бе заета пламенно, компетентно и иновативно от млади изследователи, от нови или обновени концептуални подходи и сюжети. Сред тях през последната година се откроi и един, по мнението на съавторките,

изключителен принос – монографията на Д. Василева *Предоговаряне на родството* (2023 г.). Извороведски изследването е детайлен анализ на архивното документално наследство на акад. Н. Начов и променящите се отношения между него и неговите близки и по-далечни родственици, които рефлектират върху обществената картина на живота на калоферци в десетилетията преди Освобождението. А методически работата се насочва да открои гъвкавостта, адаптивния потенциал и да подчертае онази функция на родството, която произлиза от осъзнатия интерес на фигури от родствения кръг и цели постигането от тях на обществен просперитет. Тъй като в книгата е извършен труден и дълъг ‘откривателски’ път за това как не само да декларираме, но и да прилагаме последователно новаторство в тези тематични изследвания, надеждата е, че нейният модел ще бъде последван и от други регионални проучвания в същия вече постановен и апробиран, контекст.

Както се посочи, небългарската книжнина също предлага качествено разнообразие от теми и подходи в етнологичните и антропологичните изследвания на родството от различни гледни точки и с различна степен на засегнатост и отношение към българския и балканския материал, която бе спомената (Halpern, Hammel, Campbell, Todorova; Heady). Общо взето, макар много внимателно и контекстуално, в тези изследвания се проявяват спецификите на най-новите предпочитани от западната наука траектории: 1. Чрез вида и характера на семейните структури, проследени във времето и поставени в контекста на макросравненията, да се обясняват особеностите на цялостното обществено развитие; 2. Да се даде превес на концепта за семейството (затова български етнолози активно се включиха в обсъждане на семейните формати след иницииране на дебата за техните модели). За чест на българските учени обаче следва да се каже, че през последните две десетилетия на миналия век след спада в изследванията на семейно-родствената тема, който обикновено се свързва със съмнението в научната ѝ адекватност, изказано от Д. Шнайдер, в българската наука тези проучвания бяха твърде активни, целенасочени и качествени и постиженията на традиционната историография на родството и семейството в българския ѝ контекст са стойностно инкорпорирани в съвременните изследвания и продължени и днес (затова сред тях нареждаме и текущото). В логиката на казаното е разбираемо, че обхващането на всички проблеми с отношение към досегашното изучаване на българските традиционни родствени институции в рамките на настоящия текст е трудно постижимо, почти невъзможно. Световното познание предлага такова разнообразие от теми и подходи, които са предмет на изследване в етнологичните и антропологичните изследвания, че по-съществен се оказа по-скоро техният подбор по най-новите съвременни критерии, но съобразен с националните традиции в тази област.

От друга страна, като научноизследователски проблем проучването на традиционните родствени институции като част от социалната структура на българския народ е застъпено и в изследванията на други науки, от които

първостепенно значение имат правните, езиковедските, историческите и археологическите. Техният приоритет се обуславя и от факта, че българската етнология последователно преминава през различни периоди на развитие, чиито характеристики я определят – също последователно, като филологическа, историческа или социална наука. Възникнала като възрожденско народоописание, тя първо поставя ударението върху изучаването на онези обичайноправни норми на поведение, които регулират социалните отношения в сърцевината на традиционните родствени институции – в семейството, в рода и родовата махала или в селската общност. Към тях се отнасят и описанията на родовите обичаи и обреди, които придружават празничния живот на народа – кръщението, сватбата, почитането на родовия светец и оброците. Тази изследователска традиция ревниво се следва от цяла плеяда български юристи, дълбоко убедени и в твърдението, че вековното развитие на народния обществен живот дава вярно решение и адекватна насока за оформяне на бъдещата му социална организация.

За българската изследователска традиция по темата подобно на повечето славянски науки сигурна опора са още езиковедските изследвания, които по безспорен начин доказват, че употребата на българската роднинска терминология е толкова богата и прецизна, че регистрира и откроява и най-малките оттенъци на родствените отношения. А като се има предвид, че българската етнология разполага със собствена изворова база от късен период (XIX–XX в.), историческите изследвания са тези, които спомагат най-много за проучването на разните периоди в развитието на традиционните родствени институции. Даже нещо повече, етнологичните изследвания, съобразени с историческия ход в социалното развитие на българския народ, предлагат най-много възможности и за интерпретацията на традиционните родствени институции. Липсата на етнографски извори за древността успешно се допълва от археологическите извори и изследвания, особено при изучаването на праисторическите епохи. Оттам и надеждата на авторките читателите на текста да приемат като неоспорим факта, че в настоящото изложение цитираните правни, езиковедски, исторически и археологически изследвания са внимателно селектирани главно с оглед на информативната им стойност и в зависимост от постиженията им, с които те участват, захранват и подпомагат етнологичното проучване на традиционните институции на родство.

Като цяло проблематиката, свързана с изучаването на тези институции, заема отдавнашно и сериозно място в изследванията на българските учени. Налице са проучвания, които, от една страна, утвърждават традициите в представянето и анализирането на отделните институции, а от друга страна, доразвиват и обогатяват различни проблеми, свързани с историческия ход и ролята на обществените отношения в живота на българите, като все по-активно авторовите възгледи се съобразяват със световните постижения и идеи. Все още малко на брой са обаче етноложките изследвания, чиято основна проблематика е фокусирана върху съвместното функциониране на всички ин-

ституции на родство или поне главните сред тях, които изграждат традиционната социална структура на българите и които се захранват от (и съществуват заради) отношението им към видовете родство. Очакването е, че макар да е селективно и схематично, горното изложение на релевантните към темата изследователски проблеми като раждането на социума и зараждането на социалните институции на древното население по българските земи (т. 2), както и обобщеният историографски преглед на източниците и литературата върху българските традиционни институции на родство (представителен, но и критичен – т. 3) в достатъчен обем и дълбочина подготвят читателя за следващото им същинско представяне.

ВТОРА ГЛАВА

КРЪВНОРОДСТВЕНАТА ИНСТИТУЦИЯ КАТО МЕХАНИЗЪМ ЗА СОЦИАЛНО РЕГУЛИРАНЕ В ДОИНДУСТРИАЛНОТО ОБЩЕСТВО

Като социална институция кръвното родство обхваща лицата, които се отличават с общия си генеалогичен произход. В зависимост от начина, по който възниква, то може да се приеме като специфична категория в човешките взаимоотношения, в която се преплитат биологичните и обществените му измерения. Утвърждавайки се още в дълбоката древност, кръвното родство придружава социалното и икономическото развитие на всички народи, като изгражда цяла система от родствени групи, в които правата и задълженията на хората са строго регламентирани. Като институция то продължава да функционира и днес, като неизменна остава ролята му в организацията на родствените отношения, които възникват още след раждането на човека и определят неговата родова и социална принадлежност в околния свят. В прединдустриалната обществена структура и на българите кръвното родство поддържа взаимодействието и единството на всички родствени институции, тъй като осигурява постоянното набиране и обновяване на техните членове.

1. Родството в обществените отношения

Водещи тези и изследвания. Многостранно и сложно, българското кръвно родство отдавна привлича вниманието на изследователите. Още през 60-години на XIX в. в европейската славистика се утвърждава тезата, че за българите като южнославянски народ открай време е характерно древнославянското патриархално-родово устройство. Тезата е представена и доказана (в най-убедителен вид и до днес) най-напред в изследвания на учени от тогавашното и непосредствено следващото време.

Класическите интерпретации на кръвнородствената обвързаност. Според В. Макушев това устройство може да се опише по следния начин: в основата на родството е семейството, което живее и владее имуществото неразделно; от неговото нарастване се образува родът, а от рода – племето. По този начин родствените отношения обхващат целия народ, като доказателствата могат да се открият в народния език, в който съществуват думи за означаването и на най-отдалечените оттенъци на родството (Макушев 1867: 25). Обикновено възпоминанието за общия родоначалник се съхранява в названията на южнославянските села, които са образувани по личното име на

родоначалника и с окончание *-ичи* или *-овичи*. Те са характерни за хървати, черногорци и сърби (Шпилевский 1866: 16–17; Макушев 1867: 17–18). В. Богишич дава сведения и за българските старопланински колиби, чиито имена също са образувани по личното име на основателя на колибите и с окончание *-овци* или *-евци* (Bogišić 1867: 23).

По същото време по-конкретни сведения за българите се откриват в публикациите на Ст. Веркович. През 1868 г. в *Описание быта болгар, населяющих Македонию* той отбелязва, че по цяла Македония в естествените им предели се срещат т.нар. *колена* или *родове*, които имат особени названия, обичаи и свойства на говора, които ги различават помежду им. Такива са коленатa на *мияците*, *поленците*, *копановците*, *пиянците*, *бандовците* и др. Някои от тях имат и местни подразделения, по-малки по численост родове, които съхраняват твърде интересни предания за своя произход (Веркович 1868: 5–7).

В българската етнография първото описание на кръвното родство е направено от Д. Маринов. Същественият принос е направен в публикуваната през 1892 г. книга II на *Жива старина*, озаглавена *Племената*, *влаките*, *задругите*, *семействата*, *имената и коровете в Западна България (Видинско*, *Кулско*, *Белоградчишко*, *Ломско*, *Берковско*, *Оряховско и Врачанско)*. Самото дълго заглавие на книгата е съобразено тъкмо с родовото устройство на Северозападна България, което все още е живо в края на XIX в. Семействата, както и задругите са описани като обитаващи отделни пространства, наречени *дворища* или *селища*. От тяхното нарастване се формира *влаката*, която може да населява и няколко села. Такава е например влаката Алеманкинци в Ломско, която включва отделни задруги, разположени в селата Мокреш, Прогорелец, Ковачица, Котеновци и Комощица. Родовото единство между тях се поддържа от един стар ръкопис на евангелие, останал от техния прародител свещеник, който се държи в къщата на най-стария по мъжка кръв във влаката. А всяка задруга или семейство има право да държи ръкописа по една неделя в къщата си, както сочат теренните сбирки на автора (Маринов 1984: 279).

В народния говор родството във влаката (рода) най-често се обяснява с изразите *„ние сме от една влака“*, *„от една кръв“*, *„от една лоза“*, *„от един корен“*, *от „един сой“*. Отделно понятието *влака* има още няколко значения, с които се бележат много прътове, свързани в едно. Например *„една влака пръкье“*, *„две влаки папур“* и т.н. Според Д. Маринов в същия смисъл думата влака се използва и за онези семейства, които са свързани в една влака или в един род (Маринов 1984: 278). Роднините са *„от една кръв“*, *„от един корен“*, *„от една лоза“* или *„от един сой“*, понеже всички са от една *„мъжка кръв“* или от една *„мъжка страна“*, тъй като *„женската кръв“* или *„женската страна“* няма родà и бързо се губи (Маринов 1984: 278–280).

Д. Маринов отбелязва и други характерни черти на кръвното родство, между които забраната за брак между кръвните роднини и до 15 *повоя*, родовата солидарност и съзнанието за общо единство, поддържането и използването на общи водоизточници, водиници, пасища, селища и балталъци. Специ-

ално внимание той отделя и на роднинската терминология, с чиято помощ се обозначават родствените отношения.

В Северозападна България всички семейства, задруги и влаки се групират и под формата на отделни племена, които най-лесно се различават по носията и говора. Според Д. Маринов те вероятно са наследници на някогашните племена, които ги е свързвало някакво родство и единство било в кръвта, в името или в общото им имущество и отбрана (Маринов 1984: 175–176). В края на XIX в. тези племена не помнят нищо, но са останали носията, говорът и някои тънки отлики в техните обичаи и обреди. Между тях обаче все още с пълна сила се спазва едно обичайно правило, което гласи, че мома от едно племе не може да се омъжи за момък от друго племе. Изключенията в това отношение са толкова редки, даже нищожни и всякога предизвикани само от голяма нужда. В Северозападна България – от р. Тимок до р. Искър и от р. Дунав до Балкана, се различават осем такива племена, които са разположени в границите на отделни съседни села (Маринов 1984: 278–279)[110].

Етнографското описание на Д. Маринов може да се приеме като най-сполучливия образец за системно изложение на традиционното родово устройство от края на XIX в. Към този период се отнасят и публикациите на П. Оджаков, Ив. Гешов, Д. Мирчев, Ст. Шишков, С. Бобчев, които разглеждат обичайнонормативната страна на кръвното родство и в други региони от българската

---

[110] Последните десетилетия на XIX в. предлагат няколко прецизни теренни описания на задружното живеене в този считан за класически, но и оспорван район на комплексното семейство в българските земи: тук посочваме едно от най-ярките – на П. Оджаков от 1894–1895 г. в публикация в сп. *Юридически преглед*: *„Семейната община или братщини (заеднони) има още да живеят по няколко братя; един брат управлява общината семейна, заедно работят и заедно из едно се хранят и облачят* [с. Главица]… *Братщини има йоще, семейна община с по няколко братя, управлявани от едного члена – братът* [с. Лют Брод, с. Дерманци]… *Има да живеят по 2–3 братя неразделени, задружно. Такива са: дядови Лалови, Цанюви, Иванови, главатарите на които са доживяли 90–100 г. Най-старият син управлява семейната община на тези старци. Привотника-зет носи прякора на бабалъка си и той, зетят, управлява хазайството, а не старият йоще тъст, който няма синове* [с. Типченица]... *Тримата братя Цоло, Иван и Мито Симеонови съставляват семейната си община; те са вече стари с женени синове на по 25–30 г., живеят заедно и неразделно в една къща и двор под управлението на стария брат Цоло, бездетник* [с. Горна Кремена]“. Представена е и динамиката*:* „*Рядко се срещат сега братя да живеят изедно; напред са живели по 20–30 души в една къща, а сега са по двоица-троица* [с. Пещера]“; „*Има до 15 семейни общини с неразделени братя по 3–4 със семействата си* [с. Попина]“. Същата фактология се съдържа и за останалите селища в региона: селата Влашка, Долня Бешовица, Вранякр Бракочево, Струпец, Ставерци, Крушовени, Бързина, Алтимир, Борован, Джурналово, Галиче, Бреница, Кнежа (Извори 1999: 323–339).

етнична територия (Оджаков 1885; Гешов 1887: 426–450; Бобчев 1906–1907: 1–207; Мирчев 1906–1907: 1–43; Шишков 1965). Известни са още обществената и политическата дейност на П. Оджаков, Ив. Гешов, С. Бобчев, Д. Маринов след Освобождението, свързани с усилията им за узаконяването на някои обичайноправни норми на наследяване в държавното право (Касабова 2002: 39–55; Папучиев 2007: 183). Възрожденската и следосвобожденската периодика от това време съдържат множество подробни или фрагментарни данни за състоянието на домакинствата в отделни части на българските земи, някои от които са ярки апологии на задружното живеене и неговите ценности, други са пестеливи откъм емоции описания на сложните моменти в този процес или на тенденциите към неговото бавно отмиране (Извори 1999: 224–358).

От края на XIX в. започва и началото на един дълъг изследователски процес, насочен главно към изучаване на балканското и съответно на **българското семейство като домакинство**. В историографски аспект този процес многократно е разглеждан в отделните публикации, като преобладават главно дискусиите около т.нар. *задруга*, на която в ранното време на нейните проучвания се придава определена балканска специфика. Като се започне с изследванията от края на XIX в. до наши дни е натрупана огромна литература по този проблем, която даже е невъзможно да се обобщи, тъй като изложените научни становища са твърде противоположни както по отношение на произхода на задругата, така и за териториалното ѝ разпространение на Балканите, историческото време на битуване, числеността, наследяването и пр. Затова тук ще цитираме само най-съществените български изследвания, които приемаме за показателни при изследването на традиционното семейство, включително и задругата, заедно с направените изчерпателни анализи на историографското им проучване до наши дни (Бобчев 1906–1907: 1–207; Пешева 1958: 7–51; 1980б: 302–311; 1993: 268–280; Андреев 1979; Тодорова 2002; Христов 2004; Hristov 2014: 218–234; Груев 2008: 331–334; Касабова 2013: 20–22). За настоящото изследване е важно да се подчертае, че трайният научен интерес към изучаването на т.нар. задруга на практика ‘изтласква’ за дълъг период от време изучаването на останалите социални форми на организация, присъщи на кръвнородствената институция, за които са налице само отделни публикации, разглеждащи главно обичайноправната страна на родствените отношения.

Съвременният прочит. Известно ‘съживяване’ на изследванията, посветени на традиционното родово устройство, се наблюдава след средата на XX в., когато изучаването на кръвнородствената институция е поставено в рамките на историческия материализъм. В българската етнология изследването на кръвното родство от тези позиции е разработено най-пълно в изследванията на Р. Пешева от 50-те до 80-те години на XX в. (Пешева 1958: 7–51; 1965: 107–112; 1980б: 302–311). Според нея историческото развитие на традиционната родствена система у българите е твърде сходно с развитието на патронимията, описана от М. Косвен. В концепцията на М. Косвен се приема,

че патронимията представлява „историческа обществена форма на организация, свойствена на патриархално-родовия строй“ (Косвен 1963б: 97). От това следва, че в условията на доиндустриалната социална структура патронимията може да се разглежда само като съхранена отживелица от епохата преди образуването на българската народност. Все пак в някои свои изследвания от 80-те години на XX в. Р. Пешева е склонна да приеме, че още през Средновековието патронимичните родови групи са по-скоро вторично създадени социални форми на организация, които, като имитират колективизма, присъщ на класическата патриархалнородова организация, намират своето реално място в традиционната обществена структура на българите (Пешева 1980б: 311). Дори през вековете те успяват да се превърнат в авторитетен регулатор на социалните взаимоотношения, като по този начин съхраняват родовото устройство и до най-новото време. Сред целите на настоящото изследване е отговорът на въпроса дали понятието *патронимия* наистина е достатъчно коректно като термин, с чиято помощ се типологизира българската традиционна родствена система, или то трябва да се използва само в буквалното му значение като наименование по баща. Поставеният въпрос е спорен и в етнологичната литература, като на неговото теоретично решение е посветена обширна дискусия още в съветската етнография.

Подобно е историографското състояние и на опитите за класификация на отделните родствени групи в традиционната кръвнородствена система на българите. Както беше отбелязано, в изследванията от втората половина на XIX в. се приема, че родовото устройство се изгражда от семействата, задругите, рода (влаката, коленото) и племето. След средата на XX в. в българската етнология вече е разработена нова класификация на родствените групи, според която семейството и неговите разширени форми на домакинство не са включени в нея. Под влияние на постулатите в теорията на историческия материализъм семейството се приема като институционализирана социално-икономическа форма на организация, която изпълнява различни функции в сравнение с тези на останалите родствени групи. Като специфични родствени групи се приемат само т.нар. *фамилия*, *родът и родовата махала*. Като социална форма на организация фамилията включва семействата на най-близките 3–4 поколения родственици мъже, които произхождат от един общ прародител и са разположени в няколко съседни домакинства (Пешева 1981: 228). За разлика от фамилията, родът или влаката вече обединява и семействата на останалите по-далечни родственици мъже до VI–VII степен на родство, а когато той е разположен и под формата на малка селищна единица, тогава възниква и родовата махала или братството (Пешева 1981: 226–227). В тази класификация обаче с понятието *род* се обозначава само бащиният род, който винаги е локализиран и обединява само семействата на родните мъже. А в народния говор употребата на понятието сочи, че с негова помощ се обозначава още една родствена група, която обединява не само родните от бащина, но и от майчина страна. Според Р. Пешева тази родствена група

не е включена в споменатата класификация, понеже нейният състав също е съобразен с патрилинейния характер на кръвното родство, който обуславя и нейното функциониране като фамилия, род или отделна родова махала (Пешева 1981: 226). В този вид родът, съставен от кръвните роднини от бащина и майчина страна, се отличава само със самосъзнанието за родово единство и солидарност.

Към изследванията от този период се отнасят и публикациите за употребата на роднинската терминология, с чиято помощ също се обозначават родствените отношения. През 70-те години на XX в. те бележат първото системно изложение на регионалното разпространение на т.нар. актуална роднинска терминология (в случая ни интересува тази с отношение към кръвното родство), характерна за българите през втората половина на XIX и началото на XX в. (Георгиева, Москова, Радева 1972: 159–174; Георгиева, Москова 1976: 79–113).

При изучаването на кръвното родство определено значение имат и някои юридически и исторически изследвания, които са посветени предимно на отделни правни паметници и на отразените в тях сведения за организацията на родините, за имуществените отношения и наследяването в семейството, за обичаите, свързани с общото родово владение и ползване на имоти (Андреев, Ангелов 1972; Андреев 1979; Венедиков 1981: 45–51; Петрова 1992; Симеонова 2009: 117–126; Христова 2009; Георгиева 2010: 3–22). Към тях се отнасят и публикациите за българската селска община до Възраждането, в които също се откриват конкретни данни за селищното родово устройство и неговите традиции (Маркова 1960: 6–109; Москова 1980: 47–63; Грозданова 1979).

През 90-те години на XX в. класификациите на Ст. Веркович, Д. Маринов, Р. Пешева вече са атакувани в съвременните изследвания, като се приема, че основният принцип, който определя групирането на родините, е патрилинейният характер на кръвното родство. По традиция българите еднакво зачитат кръвното родство от бащина и майчина страна, но при социалното организиране на родините значение има само бащината (мъжката) права линия на родство. Тя определя веднъж еднолинейния (патрилинейния) характер на кръвното родство, а втори път – групирането на всички кръвни роднини, независимо от родството им по останалите кръвни линии. Към този период се отнасят публикациите на П. Христов, Сл. Гребенарова, А. Лулева, К. Казер, които разглеждат традиционни прояви на кръвнородствената институция и тяхното значение при изграждането на родствената мрежа във всекидневния и празничния живот на родините (Гребенарова 1999: 321–348; Казер 1999: 7–26; Лулева 1999: 85–101; Христов 2000: 265–271; 2004: 117–129). Според К. Казер българската патрилинейна родствена система се различава от т.нар. първоначално западноевропейска, а в още по-изразен вид и средиземноморска родствена система, която е билинейна, понеже организирането, наследяването или именуването на родините се извършват еднакво по двете линии на родство – бащина и майчина, които предполагат и равенство на

половете в родствените отношения (Казер 1999: 9). От друга страна, исторически засвидетелстваната патрилинейна родствена система на българите показва изключителна устойчивост за времето до модернизацията на Балканите, след която вече се наблюдава едно изместване на редица родствени елементи в посока на Западна и Средиземноморска Европа, въпреки че те не отпадат напълно. В сравнение с билинейната, патрилинейната родствена система е предразположена и към редица 'дефекти', защото решаващи са връзката с прадедите и осигуряването на наследници от мъжки пол, които да продължат родството (Казер 1999: 9–10).

Изследванията от последните двадесет години, насочени главно към изучаване на съвременната родствена мрежа, също показват, че някои елементи от традиционната патрилинейна система вече са променени (Барова 2008: 5–21; Брунбауер 2001: 40–65; Лулева 2001: 26–39). На фона на останалите проучвания на съвременността обаче те продължават да бъдат сравнително малко въпреки призива на някои изследователи за „възраждане" на интереса към изучаването на родството в духа на социалната и културната антропология (Хеди 2013а: 298–299). Не е без значение и фактът, че все още се наблюдава и едно наследено от близкото минало отсъствие на научен диалог между различните национални школи, като причината е не толкова в различните съвременни подходи към изучаването на родството, колкото в практически трудната задача да се обхванат всички изследвания и да се открият онези аспекти на родството, които спомагат за изграждането на една обща теория по този проблем (вж. поредицата Алгебра родства 1995; 1998; Подоба 2008: 97). Този факт има решаващо значение и за развитието на българските изследователски традиции по отношение на родството. Причината е тяхното историографско наследство предимно в духа на европейската славистика от втората половина на XIX и началото на XX в. и (когато по думите на К. Вердери цялата източноевропейска етнология е под влияние и следва внушенията не на западноевропейската, а на немската и после на руската наука – Вердери 2006: 61–66), както и по-късното влияние на съветската етнология през втората половина на XX в.

Макар и с риск за обвинения от субективен характер, може да се допълни, че съвременната българска етнология все още 'се колебае' за изследователския път, по който трябва да продължи изучаването на кръвнородствената институция. Засега интересът е насочен по-скоро към дискутирането и усвояването на модерни подходи при проучването на родството (Касабова 2013: 505–511), докато примерите за тяхното апробиране върху българския материал продължават да са свързани главно с преоценката върху развитието на отделни родствени институции, най-вече на семейството и неговите разширени форми като домакинство (Тодорова 2002; Христов 2004; Груев 2008: 331–334; Касабова 2013: 20–22).

Определен напредък бележат съвременните етнолингвистични изследвания на роднинската терминология, които разглеждат тяхната езикова форма и

културна семантика при организацията на кръвните роднини (Китанова 2009: 279–302; 2010; 2013; Обрешкова 2016). Специално внимание заслужава и великолепният енциклопедичен речник, озаглавен *Българска семейно-родова лексика*, съставен от Хр. Холиолчев, М. Младенов и Л. Радева (2012 г.). Научният интерес към роднинската терминология се обуславя от факта, че тя може да бъде достоверен източник на информация за историческото развитие на една родствена система, тъй като отразява специфичните ѝ родствени отношения (Вуков 2002а: 5–22; 2002б: 11–27). Такъв контекст имат и публикациите, в които се поставя въпросът за връзката между изследването на роднинската терминология и практическото родствено поведение. Според П. Хеди такава „междинна перспектива“ предлага схващането за идентичността, отразено и в употребата на родствените термини между Его и останалите лица (Хеди 2013б: 512–517).

В настоящата глава е проследена традиционната кръвнородствена система на българите, характерна за доиндустриалния период в селската култура. За целта се прилагат генеалогичният подход и интегрирането му в обществените измерения на родството, съчетани с историческото и хронологическото изложение на социалните форми на родствена организация, доколкото е възможно. Приемаме, че на този етап за българските изследвания все още е необходимо поставянето на по-скромни научни задачи при изучаването на кръвното родство: те са резултат от досегашното проучване на доиндустриалната кръвнородствена система, което се отличава с ограничена изворова база (главно от втората половина на XIX и началото на XX в.), с нестихващи дискусии, които се отнасят до изграждащите я елементи (видове родствени групи, типология на роднинската терминология, съотношение между обичайно, държавно и църковно право, наследяване и пр.) и с научната невъзможност в едно изследване да бъдат обхванати всички проблеми, които повдига кръвното родство като биологично и социално явление. Затова се представят предимно проблеми, чието анализиране има амбицията по-скоро да очертае общата характеристика на пред/доиндустриалната кръвнородствена система без претенции за изчерпателност на нейната необятна проблематика.

Родственият принцип в земевладеенето, земеползването и обработката на земята. Започваме изследването на традиционната кръвнородствена система с онези нейни компоненти, които я представят като утвърдена обществена форма на организация на живота в прединдустриалната селска култура на българите. Към тях се отнасят въпросите, свързани с развитието на семейството и неговите разширени форми на домакинство, с наличието на онези семейно-родови традиции в социално-икономическия живот на роднините, които определят и териториалното им единство. Приемаме, че тяхното предварително изясняване с акцент върху корените на поставените въпроси още в средновековните условия (когато е възможно) е необходимо, тъй като те бележат възловото място на кръвното родство в организацията на обществените и икономическите отношения на българите.

Като земеделски народ за българите през това време най-важни са семейно-родствените отношения, които се съотнасят (и взаимоотнасят) към особености в земевладеенето, земеползването и обработката на земята. Средновековните исторически извори убедително сочат, че по това време селското земеделско стопанство се отличава с крайно малоземие, особено след нахлуването на славяните на Балканския полуостров, които го превръщат в сравнително гъсто заселен регион (Каждан 1952: 58; Мутафов 1986: 43). За Първото българско царство не се откриват преки сведения за размера на отделното земеделско стопанство, но в същото време има достатъчно косвени сведения, които показват, че селяните са бедни и техните лични стопанства не могат да произведат достатъчно количество продукция, необходима за изхранването им (Кондов 1961: 7). За XI–XII в. Теофилакт Охридски съобщава, че събирачите на данъци са принудени да отвеждат децата на селяните и да ги продават в робство, за да успеят със събирането на данъците. От този период (по време на византийското владичество) е известният договор на българката Добрина (вероятно вдовица и глава на самостоятелно семейно домакинство), която продала детето си на свещеник срещу една нива, 7 лакътя памучно платно, 5 лакътя ленено платно и 3 крини пшеница, за да изхрани останалите си деца (Андреев 1979: 94–95; Георгиева 2010: 15). От XIII–XIV в. описите на византийските села (някои от тях бивши български или на границата с българските) показват, че най-заможните селяни владеят не повече от 100–150 модия, т.е. около 10–12 хектара земя, които потвърждават именно малоземието, характерно за цялото Българско средновековие (Кондов 1961: 8). Прилаганите системи за използване и обработка на земята сочат още, че се отглеждат сравнително ограничен брой култури (предимно житни), като грижата за тях е свързана и с развитието на животновъдството (Мутафов 1986: 47).

Положението на българските селяни се индикира и от някои разпоредби в *ЗСЛ* и *Славянската Еклога* – например, ако господарите в едно село са езичници, техните имоти следва да се продадат, а цената им да се даде на сиромасите, както и бедните да наследят част от имуществото на онзи наследодател, който няма живи роднини (гл. I от *ЗСЛ*, зач. VII, ст. 2 от СЕ; Бобчев 1903: 130, 171). А в *Земеделския закон* е включена цяла поредица от постановления срещу посегателствата на недвижимата и движимата собственост в селското стопанство – преораване и незаконно използване на чужда земя, кражби и увреждания на добитък и различни вещи от селскостопанския инвентар, палежи и други (ГИБИ, т. III, 1960: 208–220). В него се отбелязва още наличието на обеднели или безимотни селяни земеделци, на изполичари и мортити (ГИБИ, т. III, 1960: 211–212).

Макар и оскъдни, подобни описания на състоянието на българското селячество поставят въпроса дали е възможно функционирането на едно по-голямо семейно домакинство, обединяващо близки родствени семейства, независимо от държавното право, което утвърждава наличието на индивидуалното семейно домакинство. Историческите извори по този проблем са крайно редки,

съобразени главно с прилагането на законовите разпоредби, а сведения за наследени обичайноправни норми на поведение почти не се откриват. Все пак Н. Кондов изказва предположението още за X в., че евентуалното наличие на такива големи семейни домакинства, визирайки задругата, трябва да се разглежда само като оптимална форма на семейна организация в селското стопанство, която е твърде зависима и от конкретната трудова дейност; а това навежда на мисълта, че тя е по-характерна за скотовъдците, докато при земеделците преобладава индивидуалното семейно домакинство (Кондов 1965: 80–83). 'Преливането' на двата формàта един в друг обаче, което би могло да се регистрира още в това ранно време (въпреки че изпълва смисъла на един значително по-късен период), е непостоянно и колебливо; този „непрекъснат процес на структурен преход между големите неразделени и малките индивидуални семейства в селото" (Макавеева 1991: 138–139) предизвиква движения и в организацията на собствеността върху земята и имотите, особено отчетливи именно за по-късното време[111].

В средновековна България семейното владеене и използване на земята зависи в голяма степен и от утвърдената селска община като самоуправляваща се институция, която го урежда между принадлежащите ѝ членове. През този период тя е документирана и като юридическо лице в *Земеделския закон*. Например, ако две села спорят за межда или нива, правото да бъде на страната на селото, което по-дълго ги е владяло, или ако има стара межда, старото владение да бъде неотменимо (ГИБИ, т. III, 1960: 210). Селската община запазва и правото си по отношение на общото ползване на неразделената общинска собственост върху земята, на водоизточници, мелници, както и обработката на онези участъци земя, чиито стопани са избягали.

Развитието на българската селска община през XI–XII в. поставя и въпроса за нейната типология като своеобразна териториално обособена и самоуправляваща се народна институция. Изследователите са единодушни, че тогавашната българска и византийска селска община може да се определи като почти еднотипна със западноевропейската средновековна съседна община марка (Литаврин 1960: 63; Маркова 1981: 235). Общото между тях се съдържа в правата на свободния селянин да продава, дарява или завещава своя участък земя, както и във върховната собственост на селската община по отношение на общите неподелени владения на земя, гори, вода, мелници и пр.

---

[111] Съдържанието на посочения „структурен преход" би могло да се абстрахира от конкретното време и да се сведе до следната картина: „Първоначално малкото семейство се състои от двама души, но постепенно нараства на три-, четири- или петчленно, а понякога численият му състав стига дори до седем-осем члена, тъй като в него се включва и семейството на единия от синовете. Т.е. малкото индивидуално семейство закономерно се превръща в голямо, трипоколенно семейство и тогава отново възниква необходимост от имуществено му разделяне…" (Макавеева 1991: 138).

От друга страна, българската средновековна селска община се отличава и с някои самобитни черти, които я различават от византийската и западноевропейската селска община. Те се съдържат в ярко изразените семейно-родови традиции, които се откриват в съхраненото стопанско и териториално единство на отделния род в общината, независимо че за принадлежащите му семейни домакинства е характерна и частната собственост. Например това са семейно-родовите традиции, свързани с обработката на всички имоти, с общото прибиране на реколтата от тях и със заплащането на всички данъчни задължения на общината.

Отличителното семейно-родово единство на българите често се приема от изследователите като основен показател, който може да очертае и пътя, свързан с възникването на селската община. През XI–XIII в. такава форма на родово и стопанско единство представляват т.нар. *селски стаси*, които продължават да обединяват наедно онези малки семейства, обособени след делението на общото им първоначално голямо семейно домакинство. Дори през този късен период връзките между семействата, принадлежащи към една стас, се оказват много по-плътни, отколкото тези с останалите членове на селската община, които също показват, че значение имат както родствените отношения между тях, така и специфичните форми, свързани с владението и ползването на общите им родови имоти. Г. Литаврин приема, че наличието на селските стаси дава основание и за предположението, че те са генетически свързани с голямото семейство, живото свидетелство за прерастването на голямата семейна община в селска съседска община (Литаврин 1960: 68). Като доказателство той посочва и примери от средновековните извори, които свидетелстват, че по традиция в данъчните кадастри селската стас, съставена от принадлежащите ѝ малки семейства, продължава да се приема като обединена данъчна единица, сочеща връзката ѝ с някогашната единна стас на голямото семейство. През XI–XII в. с термина *стас* се обозначава и селското индивидуално домакинство, но често то се определя и с по-точния термин *ипостас*, който се отнася именно за домакинството на селянин, отделил се от голямото семейство (Литаврин 1960: 68). Според Г. Литаврин наличието на такива големи семейства все пак е значително по-малко в сравнение с индивидуалните семейни домакинства, като се има предвид, че през XII в. те са разрешени с особена привилегия (Литаврин 1960: 65). Например в *хрисовула* на Мануил I Комнин от 1156 г., отнасящ се за манастира „Св. Богородица Милостива“ (с. Велюса до гр. Струмица), е разрешено правото да се владеят семейства, в които възрастните синове живеят заедно с родителите си. В преписа на париците от този манастир са посочени четири семейства, в които синовете или зетьовете живеят заедно с родителите в едно общо домакинство. Неотделените синове в хрисовула са обозначени като лица, нямащи собствени ипостаси. Димитър Хоматиан, охридски архиепископ, също споменава за получени по завещание ипостаси (Литаврин 1960: 68). Известно е по-ранното сведение на Теофилакт Охридски, че българският народ има обичай да приготвя такъв

голям хляб, с който могат да се нахранят 10 възрастни мъже, че и повече, което също се приема за сведение, свързано с наличието на голямото семейно домакинство (ГИБИ, т. IX, ч. II, 1994: 78; Златарски 1922: 12). Интересно е да се отбележи, че повечето от средновековните исторически извори **бележат наличието на голямото семейно домакинство в югозападните български земи**, където то е съхранено и в по-късните векове (Мирчев 1906–1907: 1–43).

А. Каждан, който изучава аграрните отношения във Византия през XIII–XIV в., също приема, че по това време в състава на селската община марка все още се срещат и големите семейни домакинства (Каждан 1960: 74–76). Д. Ангелов, изследвайки структурата на манастирското земевладение в Северна и Средна Македония през XIV в., също отбелязва, че в грамотите собствеността на отделните селски семейства продължава да се обозначава и като стас, а понякога по този начин се обозначава и общото имущество на цялото село или община (Ангелов 1956: 144). Според М. Андреев по време на Втората българска държава са наложени и някои ограничения в наследяването за зависимото селячество. Например, ако зависимият селянин умре и не остави синове, тогава неговата земя преминава у феодала. От наследяване е изключена даже живата му жена (Андреев, Ангелов 1972: 226).

Към историческите извори за наличието на голямото семейство през Средновековието могат да се отнесат и сведенията за патронимичните названия на селата. Те са славянски по произход и буквално означават „*хората, родът на...*“ (Заимов 1967: 7). През XIV–XV в. някои от тях (с по-старинна форма на образуване – например от типа Добринища, Душанци) изчезват, но са налице и такива, които се запазват през следващите векове (Заимов 1967: 77–79, 95).

За времето на XIV в. (1346 г.) и по-късно вече е налице *Душановата кодификация на Закона на Константин–Юстиниан (ЗКЮ*), в която се откриват немалко разпоредби от обичайноправен характер. Те се приемат като доказателство, че през цялото Средновековие обичайното право все пак се запазва, след като е включено и в държавното законодателство. Някои от разпоредбите в *ЗКЮ* са много близки до решения, съдържащи се в сборниците на В. Богишич, С. Бобчев и Д. Маринов, в които е събрано обичайното право на южните славяни от средата и втората половина на XIX в.

Стъпвайки върху тези откъслечни, но преценени като достатъчно представителни данни, може да се тръгне и към очертаване на традиционната организация на кръвните роднини в териториалното пространство на българските селища и семейни домакинства през следващия период.

Родственият принцип в организацията на селищното, семейното и домашното пространство. Специалното внимание към този въпрос се обуславя от факта, че в етнологията той е показател, защото бележи веднъж развитието на традиционната патрилинейна организация, а втори път аргументира или отхвърля основанията за нейното обозначение като „*патронимия*“ (Пешева 1980б: 311). Още през първата половина на XIX в. Фр. Палацки,

изследвайки развитието на древното чешко семейство, отбелязва, че наименованията на селата, които завършват на *-ичи* или *-овичи*, са патронимични, тъй като са образувани по личното име на прародителя – основател на селото (по Косвен 1963: 91–92). Те подсказват и родовия произход на отделното село, което обединява потомците на своя прародител основател. От Фр. Палацки в славистичните изследвания тръгва идеята, че общоселските патронимични названия са характерни и за древното родово устройство на останалите славянски народи. Например в Черна гора всяко село се отличава с патронимично название, образувано по личното име на неговия основател. В Далмация отначало цялото село произхожда от един род, за който също е характерно общото патронимично название. В Древна Русия за родови и селски общини едновременно се приемат селата, чиито названия също са образувани по личните имена на техните основатели и с окончания *-ичи* или *-овичи.*

Патронимията и организацията на патриархалния род. Изследователите слависти от XIX в. са единодушни, че древните славянски села се отличават с патронимичните си названия, тъй като обединяват само семействата на онези кръвни родственици мъже, чийто родов произход по бащина (мъжка) права линия тръгва от техния основател. В книгата си *Сказания на чужденците за бита и нравите на славяните* В. Макушев описва задълженията в резултат на родовото устройство на славяните по следния начин: бащата е длъжен да отгледа родния син до женитбената му възраст. След това юношата си избира жена и става глава на ново семейство. Отначало младото семейство живее определено време в бащиния дом на мъжа, след което го напуска и се заселва на определен участък от земя. Така постепенно всички семейства на отделните синове вече съставят един род, който се отличава не само с териториалната си организация под формата на отделно село, но и с единното си управление (Макушев 1861: 143–144).

Когато описват древнославянското родово устройство, славистите изрично подчертават, че неговият модел на развитие все още може да се проследи в обществената култура на южните славяни през XIX в. Както отбелязват В. Макушев и С. Шпилевски, по това време те са съхранили древното териториално-родово единство, чийто външен израз се долавя именно в патронимичните названия на отделните села (Макушев 1861: 17–18; Шпилевский 1866: 17).

През 30-те години на XX в. съветският изследовател М. Косвен по време на експедиция сред удмуртите обръща внимание и на съхранената сред тях обществена форма на организация в селата, която представлява група родствени семейства, отличаващи се в културата си с елементи на стопанска, обществена и идеологическа общност. Външен белег на родствената група е общото ѝ патронимично название, образувано от личното име на нейния прародител и с окончание *-ли* или в мн.ч. *ли-ӧс* (nu – „деца“, „потомство“ и ӧс – суфикс за мн.ч.). По-късно, изследвайки културата и на кавказките народи, Косвен стига до идеята да обособи „патронимията“ като самостоятелна

обществено-историческа форма на традиционна родова организация. Своята теза той излага подробно в монографията *Семейна община и патронимия* (1963 г.).

Според Косвен патронимията е определена „историческа обществена форма на организация, свойствена на патриархално-родовия строй. Тя представлява група семейства, големи или малки, образувани в резултат от разрастването и сегментацията на една патриархална семейна община, съхраняващи в една или друга степен стопанското, общественото и идеологическото единство и носещи общо патронимично название, образувано от собственото име на главата на разделилото се семейство“ (Косвен 1963: 97). За Косвен патронимията е универсално явление, дотолкова доколкото патриархално-родовият строй е известен на почти всички народи. В нейното историческо развитие се набелязват три фази, през които тя последователно преминава. Първата фаза е началната форма на патронимията, която се отнася към патриархално-родовия строй, в етапа, когато той все още съхранява основните си първобитни черти. Първоначалното развитие на патронимията е хипотетично, тъй като за този период не съществуват конкретни исторически и етнографски данни. Втората фаза на патронимията може да се приеме като период, през който тя започва да се разпада, а третата фаза, т.е. тази, за която съществуват записани сведения, вече съхранява само отделни отживелици от нейната родова организация (Косвен 1963: 98).

Ако се приемат споменатите фази в развитието на патронимията, то в началото всяка патронимия се състои от известно число семейни общини, през втората – от няколко големи и малки семейства, а накрая, в третата фаза, тя може да обединява само отделни малки семейства. В зависимост от естественото нарастване и разделение всяко голямо семейство също може да образува нова патронимия, като по този начин възниква сложна родова организация, състояща се от няколко йерархично подредени родствени патронимии. Условно Косвен предлага този сложен модел на родова организация да бъде означен като „патронимия от първи и втори порядък“ (Косвен 1963:104).

Като обществена форма на родова организация патронимията се отличава и с териториалната си локализация, която също поддържа стопанското и идеологическото единство на нейния родов колектив. В резултат на по-нататъшното разширяване и разклоняване на патронимията е възможно и образуването на още по-голяма териториална общност, която вече е разположена под формата на няколко села. Обикновено те се познават по общото си патронимично название, което с времето придобива топонимичен характер.

Що се отнася до стопанското единство на патронимията, Косвен приема, че то се отличава с колективно владеене и ползване на земята. Например в началната фаза обработката на орната земя, сенокосът и пр. се извършват колективно, а получената продукция се разпределя по семейства. Основен принцип при разпределението е числото на родствениците в семейството, заменен по-късно с делене по числото на работещите от семейството. Като

белег за началната стопанска общност на патронимията могат да се разглеждат запазените до късни времена общи родови имоти, които трудно се делят – гори, пасища, риболовни места, както и съхранените силни традиции на родова взаимопомощ (Косвен 1963: 112–114).

Наличните сведения показват, че в периода, когато патронимията започва да се разлага, всяко семейство владее своя участък обработваема земя. Той подлежи на периодично преразпределение в зависимост от измененията в размера на семейството (като най-архаична практика) или е за вечно ползване в качеството му на семейна собственост. Така постепенно отделните семейства в патронимията строго охраняват своята частна собственост, като в същото време продължават да използват колективно и все още неразпределената обща земя. Идеологическото единство на патронимията се изразява преди всичко в съзнанието за общ произход, следователно и за родство. Негов външен израз е патронимичното название, образувано по личното име на реалния прародител основател. Понякога една такава патронимия поддържа родословието си до двадесет и повече поколения. За родовия колектив е характерна още екзогамията, въпреки че при някои народи се наблюдава спазването на обратното брачно правило, което превръща патронимията в ендогамна родова организация (Косвен 1963: 115–116).

Концепцията на М. Косвен предизвиква бурна дискусия главно сред изследователите, които изучават родовите отношения. Например още преди издаването на монографията *Семейна община и патронимия* С. Абрамзон въз основата на по-ранните публикации на Косвен се обявява срещу въвеждането на понятието „патронимия“. Според него то се отличава с неопределените си граници, които не позволяват конкретно да се очертае кръгът от родственици, обединен в една патронимия. Основание за своето научно решение Абрамзон търси и в историческите данни, които не са категорични относно възникването на по-късните родствени обединения от сегментацията на една първоначална семейна община. Записаните етнографски сведения показват, че късните семейно-родствени групи възникват от разделението на голямото патриархално семейство, последна „жива“ форма на патриархално-родовото общество. Те се състоят от известен брой семейства, намиращи се в една или друга степен на родство, свързани със съзнанието за общ произход от един, по правило не толкова далечен прародител. Например родствениците в една такава група наричат себе си „*деца на един баща*“ в смисъл на дядо, прадядо или прапрадядо. Много е важно още, че главите на отделните семейства в родствената група се явяват потомци по права линия на определеното лице, считащо се за техен общ прародител (Абрамзон 1951: 152–153).

Към мнението на С. Абрамзон се придържа и Н. Кисляков. Според него това, което се обозначава като „*патронимия от първи порядък*“, е съхранена отживелица от класическата родова организация, за която няма нужда от нов термин. Освен това понятието „патронимия“ се отличава с многозначната си употреба в отделните научни изследвания, която не помага, а по-скоро пречи

при правилната класификация на късните етапи в първобитнообщиния строй (Кисляков 1976: 280).

Естествено, тази критика не остава без последствия сред изследователите, които признават съществуването на патронимията като обществена форма на родова организация. Например М. Крюков в статията си за съотношението между родовата и патронимичната (клановата) организация предлага известна модификация в употребата на понятието „патронимия“, която да изясни неговото съдържание: терминът патронимия да се употребява само в буквалното му значение като наследствено име за членовете на родствената група, а за означаването на тази родствена група да се използва производният термин „патронимична организация“ (Крюков 1967: 87). Всъщност с тази своя идея Крюков се доближава до научното становище на онези изследователи, за които терминът „патронимия“ дословно означава наименование по баща (Lowie 1947: 63–64).

Когато изследва патронимичната организация, М. Крюков разглежда и другите аналогични родствени обединения, описани в световната етнография. По-специално той сравнява патронимията на М. Косвен с клана, описан от Дж. Мърдок, като приема, че това са две идентични форми на социална и родствена организация (Крюков 1967: 86). Те се отличават със следните характерни черти: еднолинейност при отчитането на родството; териториално единство за техните членове; социална интеграция между принадлежащите им семейства, която се изразява и в тяхната вътрешна съподчиненост (Крюков 1967: 86). Изброените черти в развитието на патронимичната (клановата) организация обаче не позволяват нейното отъждествяване с патриархалния род. Например, докато за патронимичната организация е типична териториалната (стопанската) локализация, която обединява семействата на патрилинейните родственици мъже, то патриархалният род е винаги делокализиран заради действието на екзогамията, а в социалния му състав винаги се включват само кръвните родственици, но не и техните брачни партньори (Крюков 1967: 92–93).

Срещу мнението на М. Крюков се обявява В. Семьонов. Той доказва, че патронимията като родова организация „не е само съвкупност от семейства, между които съществува стопанско, обществено и идеологическо единство“. Внимателният анализ показва, че една част от нейния колектив принадлежи към т.нар. патрилинейна генеалогична група. Тя обединява всички мъже и техните сестри и дъщери като кръвни родственици, чийто родов произход по мъжка линия тръгва от един общ прародител. Така определен, социалният състав на патрилинейната генеалогична група наистина не съвпада с функционирането на патронимията като стопански колектив, в който са включени и жените – брачни партньорки на мъжете. Постоянно място и в двата родствени колектива обаче заемат мъжете от патрилинейната генеалогична група, които се превръщат и в ядро на патронимичната родова и стопанска организация. Именно за тях се отнася и общото патронимично название, независимо

че с негова помощ се означават още патрилинейните родственици жени и брачните партньорки на патрилинейните родственици мъже. Така че, когато М. О. Косвен определя патронимията като група от семейства, той я разбира като локална стопанска група, а когато подчертава съхраненото от всички членове съзнание за общ родов произход, той има предвид патрилинейната генеалогична група (Семенов 1968: 80–81). С оглед на принадлежността на индивида към първата може да се анализира и личният подоходно-разходен баланс на мъжа – член на тази група (Тодорова, Цанев 1984: 99–110).

Приемайки патронимията като подразделение на патриархалния род, Ю. Семьонов не е съгласен и с нейното отъждествяване с клана. Според него патронимията на М. Косвен е винаги патрилинейна, докато кланът на Дж. Мърдок може да бъде и матрилинеен. Освен това кланът, описан от Мърдок, е локална група, която съществува под формата на цяла община (clan–community) или като част от община (clan–barrio), но и в двата случая локалната група не познава допълнителната йерархия на отделните кланове, които изграждат нейната структура. А отделните патронимии на М. Косвен могат да образуват цяла йерархична стълбица, подредена като патронимии от първи, втори, трети порядък и т.н. Естествено, патронимиите от по-висшите порядъци не представляват само една локална група или едно селище, така че тяхното отъждествяване с клана на Дж. Мърдок е невъзможно (Семенов 1968: 78–79). Накрая Ю. Семьонов изрично подчертава, че развитието на патронимията зависи преди всичко от нейното функциониране като стопански колектив. Основание за този извод му дава фактът, че биологичното родство е винаги едно и също, докато разнообразието в организацията на отделните родови обединения се определя именно от специфичните социално-икономически условия (Семенов 1968: 84).

Изследвайки конкретно стопанската организация на патронимията, ново решение за нейното развитие предлага А. Робакидзе. Той приема, че за патронимичния стопански колектив общата собственост е валидна само при функционирането на второстепенните средства за производство. Например тя съществува в колективната обработка на неразделените участъци земя, в ползването на общи пасища, в трудовата взаимопомощ – все дейности, които по правило не притежават еквивалентния характер на кооперирания труд в онези родови организации, които са основани на паритетното начало (Робакидзе 1968: 94). Това ограничение на патронимичната обща собственост в изпълнението само на второстепенни трудови дейности превръща патронимията в особена форма на родова организация, различна от класическия род и голямото семейство, където основните средства за производство са тяхна обща собственост. Робакидзе е съгласен с Крюков, че при това положение е невъзможно патронимията да се разглежда като подразделение на рода или като негов вариант в по-малки размери (Робакидзе 1968: 103).

Продължение на разсъжденията на А. Робакидзе се съдържа в книгата на А. Давидов *Селската община и патронимията в страните на Близкия*

и Средния изток (1979 г.). В нея той поставя за изследване два основни проблема: дали социално-икономическите условия в развитието на патронимията са маргинален елемент в структурата на класовото общество, т.е. патриархалнородови остатъци, или в действителност тяхната вътрешна организация напълно отговаря на развитието в класовото общество като органична и съставна част от неговата структура. Въз основата на конкретни етнографски сведения за обществената култура на народите от Близкия и Средния изток А. Давидов стига до следното заключение: патронимията е определена степен в развитието на традиционните социални институти, характерна за феодалното и капиталистическото общество. Тя представлява съвкупност от самостоятелни в стопанско отношение семейства, които осигуряват нейното продължително съществуване в условията на частна собственост. Затова патронимията е качествено нов семейно-родствен институт, исторически по-късен от класическия род, от който генетично произхожда. От друга страна, тъй като патронимията се състои от отделни родствени семейства, нормално е тяхното естествено нарастване да поражда и образуването на сложна система от стари и млади патронимии, които помнят взаимното си родство. За техните членове е характерна и предпочитаната ендогамия, която също е съобразена с развитието на класовото общество (Давидов 1979: 120–127).

Така в края на 60-те и главно през 70-те години на XX в. се оформя ‘нова концепция’ за развитието на патронимията. Нейните привърженици стигат до заключението, че в условията на класовото общество е извършена своеобразна „трансформация“ на класическата патриархално-родова организация, чийто резултат е появата на патронимията. По-късно, през 80-те години на XX в., А. Коротаев и А. Оболонков предлагат още едно научно становище, което също е свързано с развитието на патронимията в условията на класовото общество. То е формулирано в тяхната колективна статия *Родовата организация в социално-икономическата структура на класовите общества* (Коротаев, Оболонков 1989: 36–45). Като сравняват установените специфични различия между класическия патриархален род и патронимията, двамата изследователи доказват, че в класовото общество е налице достатъчно приспособена към новите условия социално-родова институция (Коротаев, Оболонков 1989: 36).

Няма съмнение, че в цитираните изследвания понятието „патронимия“ действително се откроява с изключително многозначната си употреба, която затруднява и определянето на неговото конкретно съдържание. При тези обстоятелства наистина е наложително първо да се уточни неговото специфично значение, тъй като то е необходимо и при типологизирането на териториалните родствени групи у българите, които са неделима част от традиционното родово устройство. Приемаме, че водещо трябва бъде анализирането на термина патронимия (от лат. pater „баща“ и nomen „име“), тъй като в останалите случаи неговото тълкуване като понятие, с чиято помощ се обозначава

определена историческа и обществена форма на родствена организация, е твърде проблематично при изучаването на специфичните черти в развитието на една конкретна родствена структура. Затова ние ще проследим употребата на термина „патронимия“ **само в българската родствена система, като се има предвид патрилинейният характер на кръвното родство**.

Изхождайки от буквалното значение на термина „патронимия“ като наименование по баща, той първо се употребява за обозначаването на семейните членове. В проследената дискусия този въпрос не се поставя, понеже се приема, че като родова организация патронимията възниква едва след разделението на една първоначална семейна община или на едно голямо семейство. Етнографските сведения показват обаче, че като наименование, образувано по името по бащата, патронимията първо се употребява за обозначението на семейните членове. По този начин тя явно бележи основните функции на бащата в нуклеарното семейство, където той е родоначалник и стопанин. В народния говор на българите патронимията се употребява не само за обозначението на родните деца, но и за тяхната майка в семейството, тъй като нейният маритоним също е образуван по личното име на бащата. Например, ако бащата е Петър, майката е Петровица, а техните деца – Петровци. С други думи казано, в традиционната патрилинейна родствена система патронимията е задължителна като наименование за семейния колектив, тъй като бележи родовия произход на децата по бащина права линия на родство. В случая тя се отнася и за майката, понеже децата в семейството винаги се раждат от брачната връзка на родителите, за които е характерна и патрилокалната форма на съвместно брачно съжителство.

При организацията на семейните родствени отношения социалното значение на бащата като родоначалник намира отражение и в етимологията на думата „pater“, която е основната съставна част и на термина „патронимия“. В латинския език тя не се употребява за означението на буквалното физическо бащинство, за което съществува думата „genitor“, а само при неговото осмисляне като социално явление (Radcliffe-Brawn 1970: 4). Известно е, че в зависимост от начина, по който се предава патрилинейното кръвно родство, най-важна е именно социалната роля на бащата, понеже той е свързващото звено и при формирането и поддържането на организиращата бащина (мъжка) права линия на родство.

Типове родствени групи. В българската традиционна родствена система буквалното значение на патронимията като име по баща се потвърждава и от задължителния обичаен начин, по който се образуват останалите по-големи родствени групи. В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство на практика е възможно образуването на три основни типа родствени групи, които са съобразени с тяхната териториална локализация и функциите, които изпълняват. Подробно те са разгледани в следващия параграф, а тук са представени обзорно за пълнота на темата на настоящия, свързана с патронимията:

Към първия тип могат да се отнесат т.нар. *резидентни патрилокални групи*, които включват нуклеарното семейство и неговите разширени форми като домакинство. Външен израз на семейно-родовото единство е патронимията, образувана по личното име на родоначалника и основателя на групата. Изследователите са единодушни, че една такава група винаги обединява семейството на своя основател и нуклеарните семейства на неговите низходящи патрилинейни родственици мъже. В случая нейната численост няма значение, понеже всички кръвни роднини са обединени по бащина (мъжка) права линия на родство. По-важно е, че в така определения общ родствен състав гръбнакът на групата е съставен само от патрилинейните роднини мъже, които могат да предават родовия произход и на децата си в общото домакинство.

Буквалното значение на патронимията като име по баща може да се долови, ако внимателно се проследят обичайното нарастване и разделение на отделната резидентна патрилокална група независимо от нейния състав. Например според обичайното право имуществото в едно семейно домакинство винаги се дели само между децата на неговия основател, т.е. между синовете му, като по този начин патронимията фактически гарантира и техните наследствени права независимо от другото ѝ значение като наименование за целия патрилокален колектив.

Още по-ясно е конкретното значение на патронимията при образуването на т.нар. *патрилинейни родствени групи*, които обединяват само кръвните роднини, чийто родов произход по бащина (мъжка) права линия тръгва от един общ прародител родоначалник, без да е решаващо тяхното съвместно или териториално единство. В традиционната родствена система на българите тяхната основна функция се съдържа в обозначението само на задължителния еднолинеен родов произход. При формирането на отделните патрилинейни групи патронимията като име по баща отново е налице, понеже от родния баща зависи както произходът на всеки отделен роднина, така и неговото присъединяване към останалите по-големи патрилинейни групи. В случая тя се отнася не само за синовете, но и за дъщерите на един баща, които отново съставят единственото низходящо поколение, което се отличава с еднаквия си произход по бащина права линия. В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство родните деца (синове и дъщери) завинаги съхраняват своя родов произход по рождение, но да го предават и на следващото низходящо поколение право имат само синовете. Това тяхно право е резултат от действието на унисексуалното патрилинейно родство, чиято цел в генеалогичен аспект са образуването и поддържането на непрекъсната бащина (мъжка) права линия на родство. За разлика от тях родните дъщери завинаги съхраняват своя родов произход по рождение, но не могат да го предават и на родните си деца. По традиция те преминават в резидентните патрилокални групи на своите съпрузи, към които принадлежат и родните им деца.

При формирането на патрилинейните групи обаче патронимията, образувана по личното име на бащата, отново е характерна само за родните му деца,

понеже той е родоначалник единствено за тях, докато в останалите случаи той е свързващото звено, чрез което се формират и по-големите патрилинейни групи, към които се присъединяват и родните му деца, но вече като носители и на друго общо патронимично название. На практика така е възможно дори образуването на цяла серия от подобни патрилинейни родови групи (линиджи), които обаче се различават помежду си именно като носители на различни патронимични названия, понеже родовият произход винаги тръгва от родния баща. При тяхната йерархична съподчиненост отново е най-значима патронимията като име по баща, понеже тя определя и наличието на останалите патронимични названия, които следват бащината (мъжката) възходяща права линия на родство. Затова може да се приеме, че при формирането на патрилинейните групи социалното значение на патронимията отново се изявява като буквално име по баща, понеже то бележи и начина, по който се образуват останалите патронимични названия като следствие от естественото нарастване на една първоначална семейна патрилинейна група. Така всяка патрилинейна група може да обедини n-поколения кръвни роднини, подредени и в цяла поредица от по-малки патрилинейни групи, за които свидетелства и поредицата от патронимични названия, с чиято помощ те се обозначават. Както отбелязват А. Коротаев и А. Оболонков, с времето първоначалният общ родоначалник на патрилинейната група, както и патронимичното название, образувано по неговото лично име, може да се сдобие дори с легендарен произход, който веднага се отразява и в преданията на живите патрилинейни поколения (Коротаев, Оболонков 1989: 37). В действителността обаче тези патрилинейни поколения отдавна не се възприемат помежду си като кръвни роднини, въпреки че помнят преданието за техния общ далечен произход по бащина (мъжка) права линия на родство. Тази специфична черта на патрилинейното родство при образуването на патрилинейните групи от различен порядък още веднъж потвърждава и употребата на термина *патронимия* само в буквалното му значение като име по баща, тъй като в противния случай неговото съдържание не може да отразява реалните родствени отношения между кръвните роднини.

Като самостоятелен трети тип се обособяват и *териториалните патрилокални групи,* които се изграждат от самостоятелните съседни домакинства на онези родственици мъже, които също се отличават с общия си произход по бащина (мъжка) права линия и с наличието на общо патронимично название. В славистичните изследвания именно тези родови групи понякога са идентични с първоначалната селска община, чието патронимично название е образувано по личното име на нейния основател. Според М. Косвен тази форма на териториално-родова организация се обозначава с понятието „патронимия“ в неговия общинен аспект (Косвен 1963б: 97).

Ако се приеме обаче, че формирането на посочените родови групи започва от първоначалното разделение на едно общо домакинство, което обединява нуклеарното семейство на своя основател и семействата на неговите

низходящи патрилинейни родственици мъже, то първоначалното значение на общото патронимично название отново се отнася само за членовете на нуклеарното семейство на основателя на домакинството, а едва след разделението му то придобива и второ значение, като се превръща в общо патронимично название, което бележи териториалната локализация на възникналите родствени домакинства. Този обичаен модел се потвърждава и от новите патронимични названия на тези домакинства, които също са образувани по личните имена на техните основатели, докато общото патронимично название продължава да маркира само тяхното родово единство, като с времето то може да придобие и топонимичен характер. Защото в една патрилинейна система териториалните патрилокални групи също притежават свойството непрекъснато да нарастват и допълнително да се разделят. По този начин те могат да образуват и сложна териториална организация, която да населява множество села, за чиито жители също ще бъдат характерни и по няколко патронимични названия от различен порядък. В зависимост от конкретните социално-икономически условия не е изключено тези групи да притежават и обща неразделена собственост, която да продължава да се използва колективно от всички домакинства. Както отбелязват повечето изследователи, това са предимно гори, мелници, пасища и пр., чието колективно използване е второстепенно в тяхната стопанска дейност, а вероятно и по-ефективно за всички родствени домакинства. Тяхното наличие обаче също доказва **значението на патронимията като буквално наименование по баща**, понеже то определя и правата на неговите носители при колективното използване на общите родови имоти.

Затова съавторките на настоящия текст приемаме, **че научната употреба на понятието „патронимия“, използвана за типологизирането на българската традиционна родствена система, е несполучлива**. Както беше проследено, патронимията в буквалното ѝ значение като наименование по баща може да се приеме само като показател, който бележи патрилинейния произход на децата в нуклеарното семейство. В останалите случаи неговата употреба е излишна, въпреки че производните му форми могат да се използват като определения (патронимично название, патронимична семейна група), които придружават обозначението на родствените групи, характерни за българската патрилинейна родствена система. Надяваме се, че с горепосочените разсъждения българският етнографски материал е успешно въвлечен в решаването на един от общите проблеми на теорията на родството.

Българското семейно домакинство. Домашните извори, които документират организацията на българското семейство през езическия период в България, са твърде оскъдни. Сигурно е само твърдението, че до покръстването общественият живот на обикновеното население се регулира главно с помощта на обичайноправните норми на поведение, характерни за древните славяни и (пра)българи. Въпреки че са близки помежду си, те все пак не са еднакви, като се има предвид, че за славяните е характерно предимно моно-

гамното семейство, докато за (пра)българите – полигинията най-често под формата на двуженството. Общото между тях обаче се съдържа в обичайноправната норма на поведение, която гласи, че родените от брака деца се присъединяват единствено към бащината патрилинейна група, понеже майчиното родство, въпреки че се знае, не се зачита при организирането на кръвните роднини. То е узаконено след покръстването на българите, тъй като според християнския канон мъжът и жената вече се възприемат за една плът в две лица (ЗСЛ, гл. XXXI-а; Бобчев 1903: 175). Налагането на християнството е причина и за забраната на двуженството, като в ЗСЛ, в гл. XIII на кратката му редакция, буквално е записано, че който има две жени, трябва да изгони втората с децата (Ганев 1959: 387). В *Славянската Еклога* тази разпоредба повтаря Византийската Еклога, която също показва, че на прогонване подлежи втората (чуждата) съпруга, чийто брак се приема за нищожен (Бобчев 1903: 139). За съжаление липсват по-конкретни сведения за този преломен момент в организацията на семейно-родствените отношения, за неговата продължителност и житейска драма (Симеонова 2009: 123–124).

В средновековните юридически паметници – *ЗСЛ*, *Славянската Еклога и Номоканона*, са включени и основните разпоредби на византийското екложно право, които очертават правата и задълженията на членовете в моногамното семейство. Те показват, че законодателят се е погрижил да гарантира тяхната персонална родствена позиция като съпрузи (мъж и жена), родители (баща и майка) и деца (син и дъщеря, брат и сестра) по отношение на съвместното им патрилокално съжителство, имуществените и наследствените им права, отчитайки евентуалните промени, които могат да настъпят в техния живот. Например съпрузите да се разведат (въпреки че причините за развод са крайно ограничени), единият родител да овдовее или децата да останат пълни сираци, да се стигне до втори брак на разведения или овдовелия родител, с когото продължават да живеят децата, синът или дъщерята да се задомят и т.н. За децата са отредени равни наследствени права, без да има значение техният пол, а при повторен брак на овдовелия родител те имат право да поискат съответния наследствен дял от имуществото на този, който е починал (Симеонова 2009: 121). При смърт на бащата майката продължава да се грижи за семейното домакинство и за децата, докато пораснат, а при втори брак на бащата той няма право да подари на жена си дял, по-голям от наследствения дял, който се полага на едно от децата му (Симеонова 2009: 121–122). Според екложното право дори при завещание от страна на родителите за децата винаги се запазва една част от наследството (Слав. Еклога, зач. V, ст. 6; Бобчев 1903: 127–128). От законова гледна точка подробно са уредени и имуществените отношения между бездетните съпрузи, които също гарантират наследствените им права след смъртта на единия от тях или при евентуален развод.

Общият извод, който се налага от прегледа на старобългарските закони, е, че съдейки по въведеното византийско екложно право след покръстването,

за българите през цялото Средновековие е характерно нуклеарното семейство като основна социално-икономическа единица, равнозначна на бащиното домакинство, в което мъжът или бащата е глава на семейството и собственик на имотите си, жената или майката – собственик на зестрата и брачния си дар, а двамата съпрузи или родители – ползватели на общото имущество и пространство в домакинството с уговорката, че мъжът няма да накърни целостта на женската собственост, гарантирана от закона и след неговата смърт. А за децата са отредени равни наследствени права (Бобчев 1903: 121; Георгиева 2010: 13).

Изучавайки средновековното семейно и наследствено право, всички изследователи задължително отбелязват и неоспоримия факт, че по това време писаното (държавното и църковното) право все пак има сравнително ограничено приложение сред обикновения народ, а наличните семейни примери от тази епоха, което е разбираемо, често се отнасят за лица, принадлежащи към аристокрацията или владетелското семейство в България (Георгиева 2010: 7–8).

От етнологична гледна точка този факт е най-съществения проблем и при изследването на т.нар. традиционно селско семейство, като се има предвид, че като резидентна патрилокална група то може да функционира както самостоятелно, така и под формата на по-големи родствени обединения, които включват в едно домакинство нуклеарното семейство на своя основател и тези на низходящите му патрилинейни роднини мъже. В етнологичните изследвания тази теза за средновековното разширено или голямо семейство обикновено се защитава въз основата на събраните етнографски сведения от XIX в., а това я превръща и в ‘разковничето’ на дискусията за функционирането именно на по-ранните му специфични форми като домакинство. Един възможен подход за разрешаването на този проблем предлага изучаването на семейното домакинство в контекста на родствените отношения и в зависимост от обществено-икономическото развитие през целия османски период.

Тук е излишно да се прави подробен историографски преглед на проучванията за българското традиционно семейно домакинство през османския период и непосредствено след Освобождението, тъй като тази научноизследователска задача периодично присъства в публикациите от втората половина на XIX в. до наши дни. Достатъчно е да се споменат историографските прегледи на В. Балджиев и С. Бобчев, които се отнасят за времето до 40-те години на XX в., по-късните изследвания на М. Андреев, Р. Пешева, Л. Макавеева, М. Тодорова, П. Христов, които уплътняват съвременната научна представа за развитието на българското семейство като домакинство (Балджиев 1894: 236–267; Бобчев 1906–1907: 1–207; Андреев 1979; Пешева 1981: 218–225; Макавеева 1991; Тодорова 2002; Христов 2004). Значим принос представляват и публикуваните емпирични сведения на Д. Маринов, С. Бобчев, Хр. Вакарелски, Р. Пешева, които разкриват характерните черти на вътрешносемей-

ната организация и родствените отношения (Маринов 1984: 293–323; Бобчев 1906–1907: 1–207; Вакарелски 1977: 445–450; Пешева 1980а: 286–302). Към тях могат да се отнесат и многобройните студии и статии, които заедно със споменатите по-горе публикации допълнително очертават локалните и регионалните особености на традиционното семейство като домакинство.

Може да се допълни само, че още през XV в. данъчното облагане е в зависимост от количеството, качеството и съответно производствения капацитет на земята, обработвана от данъкоплатците немюсюлмани (Първева 2011; 2018: 404). В данъчните регистрации от XVII в. при заплащането на някои данъци властта вече държи сметка за имуществените възможности не на отделното домакинство, а на цялото село. Общите данъчни дялове са определяни и налагани от фискалната власт, а приходите са събирани от цялото село, без да се правят разграничения по отношение на отделните домакинства (Първева 2011: 407). А за да се намалят загубите и да се изплатят данъците, селяните продължават да са обвързани с взаимно поръчителство в рамките на системата за колективната отговорност (Грозданова 1979: 89–125). Интересно е, че към края на XVII в. се появяват и селата, чието патронимично название завършва с ново окончание *-овци*. Те са разпространени предимно в планинските региони на българските земи – Средна Стара планина, по-рядко в Западна Мизия, Софийско, Горна и Средна Струма, пръснати в Северна и Средна Македония и много малко в Южна Македония (Заимов 1967: 95–96). Най-често възникването на тези селища се свързва и със задругата, сведенията за която зачестяват през следващите векове.

Задругата – емблематичен и оспорван формат на комплексното българско семейно домакинство. Етнологичните изследвания показват, че известни възражения предизвиква именно употребата на научните термини, с чиято помощ се обозначават различните социално-икономически форми на разширеното българско семейно домакинство през този период. Пример в това отношение е терминът *задруга*, чието съдържание и до днес не се възприема еднозначно, въпреки че са налице конкретни изследвания, посветени на неговото изясняване. Понятието е въведено в научно обращение от сръбския народовед Вук Караджич и буквално означава „*множество семейства, които живеят в един дом*“. Като домакинство задругата всъщност обединява нуклеарното семейство на своя основател и тези на низходящите му патрилинейни родственици мъже, т.е. на синовете му, на техните мъжки деца, които са кръвни роднини по бащина (мъжка) права линия на родство. Обичайният брой на членове, за който се съобщава, е „*...от 15 до 20 души, някъде по-малък – до 10–12 души, а някъде надхвърлял и 20 души в зависимост от това, колко можела да събере къщата*“ (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 17). Външен израз на родовото единство между тях е общото патронимично название на задругата, образувано по личното име на нейния основател. Обединеният родствен колектив се отличава още със специфична вътрешносемейна организация, която включва общо и неделимо владение

на недвижимия и движимия имот на задругата, колективно производство и колективно потребление[112].

В края на XIX в. сведения за териториалното разпространение и вътрешнонормативната уредба на българската задруга дават Ив. Евстр. Гешов и Д. Маринов (Гешов 1887: 426–449; Маринов 1892: 232–377). По това време задругата все още се среща главно в западните български земи, като доказателствата се търсят веднъж в съхранените патронимични названия на отделните села, възникнали евентуално от разрастването на една първоначална задруга, а втори път – в сравнително големия числен състав на отделните семейни домакинства (Гешов 1887: 437–438). Според Ив. Гешов названието „*задруга*“ не се среща в народния говор на тамошното население, но често се употребяват такива изрази като „*задружна челяд*“ и „*купщина*“, които разрешават неговата научна употреба (Гешов 1887: 437–439).

Етнографско описание на задругата в Северозападна България прави Д. Маринов, който твърди, че през първата половина на XIX в. една такава задруга все още брои по няколко десетки къщи в едно гумно, с по 50–100–150–250 живи души, от които 30–50–80 са работни лъжици[113] (Маринов 1984: 293). В края на XIX в. такива задруги вече няма, като най-голямата по това време не брои повече от 60 души, от които най-много 20 са работни лъжици (Маринов 1984: 293). Обикновено тези задруги могат да просъществуват, докато е жив техният основател, а след смъртта му те веднага се разделят на по-малки задруги, които включват около 10–12 членове (Маринов 1984: 293). Начело на задругата винаги стои нейният основател, ако е между живите, или най-възрастният мъж в общия родствен колектив. Понякога домовладика на задругата се избира и от по-младите мъже, ако това е изгодно за нейната икономика. По нормите на обичайното право домовладиката ръководи предимно мъжката работа, приходите и разходите на цялата задруга, като едновременно

---

[112] За илюстрация привеждаме данни, записани през 80-те години на XX в. в Смолянско, където и тогава споменът за неразделното живеене е много ярък: „*В миналото тук е преобладавало голямото неразделено семейство. След брака младото семейство отивало да живее в дома на момчето, където живеели и останалите негови братя и сестри. Задомените синове със снахите и децата си живеели в отделни стаи... Когато в една къща се събирали много братя със семействата си, най-големите били принудени да си направят къща и да излезат. От този момент имотът се разделял и те представлявали отделно самостоятелно домакинство. Обикновено в отделни къщи се отделяли само по-заможните. Малкото индивидуално семейство тук се появява след 50-те години, когато започнали масово да се строят нови къщи. И до днес обаче предпочитана е формата на по-голямото домакинство, което включва по 3 поколения, а понякога и 4...*“ (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 16).

[113] Това са лъжици, с които се хранят само работниците в задругата (Маринов 1984: 293).

с това представлява и нейния колектив пред външния свят. Начело на женската работа е неговата съпруга, ако е жива, или друга жена, принадлежаща към най-старото живо поколение, която управлява женската челяд в задругата. Тя разполага и с управлението на домашното стопанство, като има право да продава яйца, кокошки, лук, боб и всичко останало, за което се грижат жените в задругата. Всички останали членове на задругата се включват в трудовия процес в зависимост от пола и възрастта си.

В началото на XX в. и С. Бобчев публикува обзорна студия, озаглавена *Българската челядна задруга в сегашно и минало време*, в която също отбелязва, че думата *задруга* не се среща в народния говор на българите (Бобчев 1906–1907: 34). Налице са обаче такива описателни изрази като „*ние живеем задружно*“, „*те са задружни*“, „*домата им е задружна*“, „*всичко им е задружно*“, които оправдават научната ѝ употреба. От друга страна, Бобчев предлага вместо думата *задруга* да се използва по-точният научен термин *челядна задруга*, който директно указва, че става дума за родствен съюз на пълнолетни лица, които имат общи, неделени имоти, които работят и печелят за общото, живеят наедно, управляват се и се представляват от един домакин (Бобчев 1906–1907:42). Той приема още, че сред българите битуват два типа задружни челяди: 1) проста, съставена само от бащата и неговите низходящи, и 2) съставна или пълна, истинска задруга, в която влизат няколко челяди (Бобчев 1906–1907: 49). В края на XIX в. първият тип задружна челяд е разпространен в цяла България, докато вторият тип се среща предимно в Западна България. Тезата на С. Бобчев става водеща в българската етнология докъм 40-те години на XX в.

След средата на XX в. последователен изследовател на задругата е и М. Андреев. Той също я изучава от правна гледна точка, но не приема становището на Бобчев, че задругата може да се разглежда и като юридическа личност, т.е. като субект, който има узаконена държавна регламентация, която е съобразена с правата и задълженията на влизащите задругари. Напротив, вътрешносемейната организация на задругата показва, че тя се формира по естествен път, т.е. без намесата на държавата, като причините за нейното наличие трябва да се търсят по-скоро в специфичните икономически условия, при които тя битува (Андреев, Ангелов 1972: 353–355). От друга страна, М. Андреев не поставя под съмнение научната употреба на термина „*задруга*“, като се придържа към определението, дадено от Вук Караджич (Андреев, Ангелов 1972: 355).

През 60-те – 80-те години на XX в. като етнограф – изследовател на задругата, се утвърждава Р. Пешева. Тя приема, че описаната от Д. Маринов късна задруга битува у българите почти до началото на Първата световна война. В нейното развитие обаче могат да се набележат различни форми на организация, които са резултат от последователното обществено-икономическо и историческо развитие на българския народ (Пешева 1958: 21; 1980а: 287–302; 1981: 221). В тази еволюционна класификация Р. Пешева приема,

че първична е т.нар. класическа задруга, известна и с названието *семейна община*, която е характерна за славяните при заселването им на Балканския полуостров. Тя обединява в едно голямо домакинство семействата на няколко поколения роднини мъже, чийто произход по бащина (мъжка) права линия на родство тръгва от основателя на задругата. Нейната вътрешносемейна организация се отличава с обща собственост върху имота, колективен труд и колективно потребление. Може да се предполага, че по това време класическата задруга битува и сред българите (прабългарите), като запазва своето значение и в първите векове от създаването на българската държава (Пешева 1980а: 287). Историческите сведения от този период са твърде оскъдни, но от *Отговорите на папа Николай I по запитванията на българите* вече се създава впечатлението, че към IX в. тази класическа задруга е изживяла своето развитие.

Според Р. Пешева средновековните извори до падането на България под османска власт съдържат твърде оскъдни сведения за традиционната семейна институция. Те показват обаче наличието на онзи дуализъм в организацията на семейното домакинство, който се изразява в борбата между обичайните колективистични традиции и частнособственическите тенденции във вътрешносемейната организация (Пешева 1980а: 290).

Повече исторически и етнографски сведения за българското семейно домакинство са налице от епохата на османското владичество. Според Р. Пешева чуждото владичество и най-вече неразвитите икономически отношения в селата довеждат и до някои вторично възпроизведени семейни форми на домакинство, към които се отнася и задругата (Пешева 1980а: 290). Тази задруга обаче (за нея се отнася и процесът на създаване, посочен за едно по-ранно време в бел. 109) се отличава от своя класически вид, тъй като основен показател в нейната вътрешна организация е вече собствеността на семейството на основателя на задругата. С други думи казано, тази задруга може да наподобява външно класическия си вид като домакинство, което обединява много семейства, които продължават да работят и да потребяват наедно, но право върху нейната собственост вече имат само членовете на нуклеарното семейство на основателя ѝ. Ако тази задруга продължи да съществува и след смъртта на нейния основател, тогава тя се трансформира в т.нар. *братска демократична задруга*, известна и с названието братска семейна община. Животът в братската демократична задруга се отличава с колективна собственост върху имота, колективен труд и колективно потребление на нейния колектив. Начело на общото домакинство обикновено застава най-възрастният син на основателя на задругата или друг роднина мъж, който принадлежи към най-старото поколение в общия колектив. В народния говор той се обозначава като *домакин* на задругата, а това означава, че неговите права са ограничени. Той няма право нито да купува, нито да продава имот, докато не се посъветва и с останалите мъже, които имат право на собственост в задругата. Такива късни братски задруги са регистрирани даже преди началото на Първата

световна война (Пешева 1981: 221), а според някои данни в Народописния архив на ИЕФЕМ – и допреди Втората; като битовите, психологическите и икономическите основания за разделянето вървели ръка за ръка: в русенското село Пиргово например „*основната причина за делбата е била теснотията. След като се оженили и внуците на Велико* [глава на домакинството, р. 1850 г. – б.а.], *станало почти невъзможно да се живее в двете къщи. Някои от младите започнали да спят в стопанските постройки, появили се и дразки, несъгласия между снахите в семейството. Още приживе, през 1932 г., Велико отделил втория си син, като преди това му построил къща от общите средства* [като му отделил и от общия домитък – б.а.]. *Около 1934/5 старият Велико починал, но останалите продължили да живеят заедно… докъм 1940/1. Преди да се разделят, и те направили къщи… Делбата станала по взаимно съгласие – без съд поравно получили и братята, и племенниците. След първата делба докупили имот, за да се осъществи това равно разделяне*“ (АИЕФЕМ, арх. №605–II: 27–28).

Друга форма в историческото развитие на задругата е т.нар. *бащина задруга* или бащина семейна община, която за разлика от предходната вече обединява в едно домакинство само нуклеарното семейство на бащата основател и тези на неговите синове. Първоначално тя е основана върху колективната собственост на основните средства за производство, а след това върху частната собственост на нейния основател (Пешева 1981: 221). Тази задруга е описана от Д. Маринов в неговите изследвания за Западна България от края на XIX в. (Маринов 1894; Пешева 1981: 221). Допускането ни е, че този тип задруга именно се визира и в материалите, събрани за среднородопските християнски и мюсюлмански селища, където кръвнородствениците по бащина права линия живеели заедно в началото на XX в.: „*Според най-възрастните жители от селото* [с. Петково – б.а.], *в началото на века тук била преобладаваща формата на голямото и неразделено семейство, което обединявало три или четири поколения… Къщата била обща, ама те си имали всички своя стая. Аз не помня да е имало къща, дето всички да спят в една стая. Така беше само при помаците – те спеха всите в една стая… От 1920 г. насам започва да се увеличава броят на малките, едносемейни домакинства…*“ (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 61). Причината за този процес сред християнското население било създаването на „*една немалобройна прослойка от по-заможни занаятчии и търговци, които имали материалната възможност да строят къщи на всичките си синове и да ги отделят в самостоятелни домакинства*“. Но у мюсюлманите в района „*до късен период – 50-те г. на XX в., се запазила формата на голямото, неразделено семейство, което обединявало по няколко поколения, винаги по права бащина линия… Само когато къщата вече не можела да побере семействата на най-малките синове, тогава с общи усилия семейството построявало къща на най-големия син и го отделяло*“. Даденото обяснение е лошото материално състояние и липсата на средства за строеж на отделен дом.

Според Р. Пешева последната форма в развитието на българската задруга е т.нар. *семейно-задружно домакинство*, основано изключително върху частната собственост на бащата и с елементи на лична собственост на отделните нуклеарни семейства, включени в него (Пешева 1981: 221). То е масово разпространено в България в края на XIX и началото на XX в.[114] Именно за да се

---

[114] За да не се остава с впечатление за наличието на гореописаните отношения единствено в Северозападна България, прилагаме част от теренен материал за структурата на общото родово живеене, събран от едната от съавторките в ловешките села: „*По бащина линия* [инф. 1 – б.а.] *произхожда от Поповия род. Нейният прадядо някога дошъл от Тетевен. По занаят бил терзия от голям шивашки род, който и до днес има представители в града рода на Терзиевци. След като се устроил в селото, той повикал и брат си от Тетевен и те сложили началото на рода на Поповци – сред техните синове имало свещеници…* (А инф. 2 описва следната структура на рода на Иванджиковци – б.а.): *Прадядо му, от който идва прякорът на рода – дядо Иван Иванджика, имал четирима сина и една дъщеря. Единият от синовете му се оженил за единствена дъщеря на семейство и се привел; сестрата след омъжването си отишла в дома на мъжа си, извън селото. Останалите трима братя със семействата им, и старите родители, инф. 2 си спомня като членове на голямото семейство от 22 члена, в което той е отраснал. От тримата братя единият имал 4 деца – три дъщери и един син. Едната от дъщерите носела родовото женско собствено име Цана. След омъжване всичките дъщери напуснали бащиния дом… Вторият брат – Христо, имал също три дъщери (които излезли от къщата) и син Цоньо (родовото мъжко собствено име). Цоньо и жена му имали 5 деца. Третият брат – Дойчо, имал 2 дъщери и 2 сина (единият Цоньо). Синовете му имали съответно по три и две деца. Всички изброени членове на рода инф. 2 помни по времето, когато са живеели на голямо неделено семейство. Братята се разделили през 1935 г., когато мястото започнало съвсем да не достига…*“ (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 88).

По темата „семейно-задружни домакинства“ данни събира и Ст. Генчев от селата в Разградско: например за това на Димитър Цонев Топалцонев от Турската махала в с. Костанденец: „*Семейството докъм 1924/25 г. е имало само една къща с 4 стаи и сундурма. Всички стаи се използвали за спане… Женените спели по две семейства в стая, заедно с малките си деца… под една завивка. Готвенето ставало общо в стаята с огнище, която била на старите. Там през нощта се месел и хлябът от жената, на която е ред… На нито една мома не е давана зестра-имот. Около 1924 г. направили общо още една къща, точно копие на старата, и семейството се разширило, но пак за отделното индивидуално семейство на всеки от братята и женените внуци не е имало отделно стая. Домакинството се разделя през 1934/5 г. Причините за делбата са теснотията и неразбирателството между новосъздадените семейства. Домакинството имало 14 дка двор и преди да се разделят, построили общо още 3 къщи. Имота разделили на дялове, 7 на брой, които всички признали за равностойни и ги разпределили по жребий. Добитъка също. Покъщнина всяко семейство си купило отделно. Наличната останала в старите къщи*“ (АИЕФЕМ, арх. № 605–II: 14–15).

надскочи моделът на ‘класическото’ съществуване на тези отношения, според описанията на Маринов, Бобчев, Гешов и др., освен за Българския северозапад, под линия в този раздел са дадени и примери от архивни материали за тяхното присъствие в няколко други точки на българските земи: североизточната част на България, Средна Стара планина, Родопския район, Софийско. Навсякъде към второто десетилетие на XX в. се констатира, че „*имотите на малките родствени групи носят следи от родово владение, намират се в основната си част в близост…*“. По това време вече „*гробищата на селото са парцелирани на семеен принцип и трудно могат да се забележат следи от по-големи родови участъци. Но в старите гробища преди 1935 г. родовите парцели са се очертавали ясно*“ (АИЕФЕМ, арх. № 605–II: 19–20).

Родовите хроники и истории, разказите за родови и семейни срещи, които влязоха в изобилни публикации през втората половина на миналия век, допълват доказателствено и колоритно тази картина. Някои от тях включват и непосредствени податки за връзката между родствените структури и митологичното и обредното мислене на членовете и те в бъдеще следва да се проучат в дълбочина заради информативната им стойност[115].

Темата за задругата е актуална и в по-новите изследвания, посветени на традиционното българско домакинство. Тук няма да ги разглеждаме, тъй като те са подробно обобщени в споменатата монография на М. Тодорова *Балканското семейство* (2002), както и в по-късни публикационни формати на авторката (напр. Todorova 2022: 1–9). Тя също приема, че терминът *задруга* е

---

[115] В някои от тези хроники, например посочените от Ст. Шишков за Родопите, се разказва за метафоричното оприличаване на рода с реално овощно дърво/дървета с дълбоки корени от землището на родовата собственост. Следното описание, приложено дословно, ‘вплита в корена на дървото’ общия произход на християнското и помашкото население в редица описани села на Смолянско: „*Родствените връзки се запазвали в старинния народен правов обичай плодовете на всяко овощно дърво да се берат от този, който го е посадил, докато е жив, а след смъртта му – от всички негови потомци, като се делят поравно. Това се спазвало дори и тогава, когато нивата се продавала на човек от друг род. В такъв случай на купувача се отделяла една част от плодовете по споразумение, като обезщетение, задето дървото му засенчвало мястото и не можело да се използва за посев. Останалите плодове пак се делели поравно между всички наследници, независимо каква вяра изповядват. По силата на това обичайно право избягалите българи от приполията във вътрешността на Родопите, където нямало овощни дървета, както и техните наследници, отивали дълги години в селото, откъдето бил коренът им, и получавали дела си от плодовете…*“ Според съдбата на реколтата от тези овошки авторите на цитираната родова хроника проследяват етапите при разделянето на големите родове след помохамеданчването на някои техни членове и образуването на нови селища по верски принцип (например християнското Славеино и близкородственото му съседно Виево, Смолянско) и етапите на родопското семейство (Манолова, Манолов 1977: 9).

неологизъм, който не успява да се наложи във всекидневния разговорен език на българския народ (Тодорова 2002: 122). Изглежда, това е една от причините с неговата научна помощ да започнат да се обозначават всички разширени форми на семейното домакинство, които не всякога са еднозначни като числен състав, разпределение и потребление на имуществото, на наследяването и пр. Често ретроспективната му употреба води и до неисторически подход и номинализъм в отделните изследвания, които придават на задругата структурна 'извечност' и балкански 'привкус' (Тодорова 2002: 145–150). Според М. Тодорова повечето от описанията на задругата показват, че тя може би битува от края на XVIII до първите десетилетия на XX в., като нейната поява и развитие по това време може да се обяснят със специфичните условия, характерни предимно за западните български земи (Тодорова 2002: 138). Те произтичат от кризата в Османската империя през втората половина на XVIII в., съчетана с демографския скок на балканското население след XVI в., със засиленото търсене на земя и със смесения тип земеделско-скотовъдно стопанство, характерен предимно за планинските райони. От това следва, че задругата не трябва да се разглежда като архаична преживелица, още по-малко като древнославянска и нединамична, а по-скоро като флексибилна и циклично проявяваща се семейна форма на домакинство, която зависи от конкретните икономически и демографски условия. В България тя битува до 20-те години на XX в., а в някои места се среща и до по-късно.

По този последен въпрос друго алтернативно решение за съдбата на задругата предлага М. Груев. Той самият подчертава, че работи със същите изворови материали, използвани от Р. Пешева и М. Тодорова, и на същата основа предлага ревизия на някои от техните твърдения. Такова е например твърдението на М. Тодорова, че разпространението на задругата следва кривата на планинските райони, докато повечето сведения, между които и таблиците на Д. Маринов, сочат, че тя е разпространена предимно сред полските села в Северозападна България (Груев 2008: 334). А етнографските извори на Р. Пешева, събирани през 50-те и 60-те години на XX в. в този регион, показват, че финалът на процеса, свързан с разпадането на задругата, трябва да се отнесе не към 20-те, а към 50-те години на XX в. (Груев 2008: 334). Основната причина се корени в насилствената колективизация на земята, която протича твърде драматично именно в Северозападна България, където е най-разпространена задругата (Груев 2008: 334–341). С други думи, тя се разпада, когато губи икономическата си основа, свързана с колективното обработване на земята. Това всъщност е логичният извод, който всеки изследовател би направил, въпреки че в архивните свидетелства преобладават личните обяснения на хората, чиито прадеди са преживели този процес, че става дума за причини от финансово и демографско естество, пречупени през нравствеността и психологията на родствените отношения.

Този кратък историографски преглед всъщност показва, че научната употреба както на термина *задруга*, така и схващанията за същността ѝ не се

отхвърлят напълно, а само се прецизира тяхното съдържание, като се имат предвид всички основни показатели, характерни за едно семейно домакинство – състав, численост, големина и собственост на имота, управление и наследяване. Факт е обаче, че в съвременните етнологични изследвания научната употреба на термина *задруга* става по-предпазлива или предварително уговорена, а понякога тя се замества и от нови научни термини, характерни за други класификации на семейното домакинство (Макавеева 1981: 3–17; Иванова 1991: 15–23; Тодорова 2002: 101; Христов 2004: 80; Hristov 2022).

Класификации на семейното домакинство. Такава е например класификацията на П. Ласлет, при която значение има числеността състав на домакинството, който е определящ и за неговите социално-икономически форми на семейна организация (Ласлетт 1979: 132–157). Според тази класификация традиционните форми на българското семейно домакинство могат да се подредят по следния начин: 1) просто семейно домакинство, представено от: а) нуклеарното или биологичното семейство, съставено от родителите и техните неженени деца; б) бездетните съпрузи; в) вдовец с неженени деца; г) вдовица с неженени деца; д) баща и мащеха със заварени, доведени и природени неженени деца; е) майка и пастрок с доведени, заварени и природени неженени деца; 2) разширено семейно домакинство, което включва нуклеарното семейство и други роднини, но само по права линия на родство: а) възрастни родители или само единия от тях и семейството на един техен син; б) възрастни родители или само единия от тях и семейството на една тяхна дъщеря; в) възрастни родители или само единия от тях, семейството на един син и това на един внук; г) възрастни родители или само единия от тях, семейството на една дъщеря и това на нейния син, т.е. на внука; 3) сложно семейно домакинство, което включва няколко семейства, обединени по кръвен или съюзен път (Ласлетт 1979: 136–140). Към сложното семейно домакинство се отнасят и всички варианти на т.нар. българска задруга като родствено обединение.

Накрая може да се допълни, че споменатата употреба и на тези научни термини също не е еднозначна, тъй като тя зависи не само от числеността на семейния колектив, но и от правата и задълженията на всички членове, свързани с управлението, собствеността и делбата на имуществото. Затова може да се приеме, че **за традиционното семейно домакинство на българите е характерна цяла поредица от различни форми на социално-икономическа организация, които са резултат от един непрекъснат процес, свързан с неговото постоянно нарастване и разделение**. А постоянна величина в неговата вътрешносемейна организация остават родствените връзки по бащина (мъжка) права линия и полово-възрастовото разграничение на членовете му, които определят и техните права и задължения. В това поле е срещата на типа семейно домакинство с неговите характеристики и спецификите на българското прединдустриално родосвързване в неговите рамки.

Както бе посочено във въвеждащата глава, има още един проблем, който заслужава внимание при изучаването на традиционната семейна институция.

Той също се отнася до наличието на изключително разнообразните по състав и съдържание семейни форми на домакинство, които поставят и въпроса за тяхното съотношение в балкански и европейски контекст. Според М. Тодорова изследванията на европейското семейство като домакинство сочат, че в неговото развитие и териториално разпространение могат да се очертаят четири основни зони, характерни за традиционна Европа: западна-северозападна; западно-централна или средна; южна или средиземноморска и източна (Тодорова 2002: 10–11). В географско отношение споменатите зони не могат да се определят с голяма точност, но иначе те са обособени въз основа на времето и начина на формиране на домашната група, раждаемостта, родствения състав и организацията на трудовата дейност и бита. Според М. Тодорова аргументацията за този модел е логична и издържана, но от друга страна, той предизвиква и някои проблеми, които се съдържат в използваните извори и научни изследвания. Такъв е проблемът за Балканите, които не са поставени поименно в нито една от споменатите зони заради сравнително ограничените статистически проучвания (Тодорова 2002: 11).

Като проучва структурата, големината и наследяването в балканското семейство, М. Тодорова приема, че то наистина се отличава с изключително разнообразни форми на организация като домакинство, които обаче по нищо не се различават от същата поредица разнообразни семейни форми, присъщи на останалите европейски народи. Изглежда, най-сериозната разлика между идеалния модел на западноевропейското и източноевропейското (или балканското) семейство не е толкова в техните количествени различия, колкото във факта, че на Балканите разширените и сложните домакинства имат по-дълъг период на битуване в жизнения цикъл на отделното нуклеарно семейство (Тодорова 2002: 154). От друга страна, структурата на традиционното домакинство в България показва според авторката, че то се доближава най-много до това, което се обозначава като средиземноморски тип (Тодорова 2002: 155).

Във връзка с дебата за характеристиките на този идеален модел на европейското семейство въвлечени се оказват и важни белези на българския брачен модел. Неговото обсъждане потегля от класифицирането му (поне за времето от XVII в. до 40-те години на XX в.) като източноевропейски, характерен за народите на изток от мислената линия Триест–Петербург, според изследването на Дж. Хаджнал[116] (Хаджнал 1979: 14–18). Той е постулиран за времето от XVII в. до 40-те години на XX в. на базата на изведени от автора отличителни черти. По отношение на демографските показатели Дж. Хадж-

[116] Ползвано е руското издание на текста, съответно и руската транскрипция на името на автора. Оригиналното съчинение е: Hajnal, J. (1965). European Marriage Patterns in Perspective. – In: (Eds.). D. V. Glass and D. E. C. Eversley. *Population in History. Essays in Historical Demography.* Vol. I: General and Great Britain (pp. 101-143). New Brunswick (U.S.A.): Aldine Transaction.

нал посочва две отличителни черти, по които определя наличието на двата брачни модела в Европа: брачна възраст и безбрачие. За европейския брачен модел са характерни късното встъпване в брак и значителното число на лицата, които никога не се женят (Хаджнал 1979: 14). На тази основа той отграничава и т.нар. *източноевропейски брачен модел*, който се отличава с ранна брачна възраст и почти нищожен процент на лицата, които никога не се женят. За целта са включени и статистическите данни за двата модела от 1900 г., като са сравнени Белгия и България (Хаджнал 1979: 15–17). Между другото Дж. Хаджнал също твърди, че в Европа през разглеждания от него период между двата основни брачни модела се очертават и два междинни варианта, като единият се отнася за Централна Европа (Унгария), а другият – за Южна Европа (Гърция, Испания, Италия) (Хаджнал 1979: 18). Причините се търсят в неоднородното население на държавите и в колебанията на демографските показатели, характерни за покрайнините на европейския тип брачност.

Дж. Хаджнал отбелязва и факта, че значение за параметрите на брачната възраст има и обичайната форма на семейството като по-голяма социално-икономическа единица, давайки пример с т.нар. голямо семейство (joint family), което на практика насърчава ранните бракове, тъй като увеличаването на работната ръка се приема за преимущество в брака (Хаджнал 1979: 63).

В демографските изследвания е формулирано и друго становище, което се отнася за българския брачен модел само през XIX в. (до 1878 г.). То е разработено от Д. Ангелова в монографията ѝ *Бракът по българските земи през XIX в. (до 1878 г.*) (2020). Според нея по това време в Европа се обособяват три брачни модела в зависимост от първия брак, които са подчинени на съответните религиозни (канонични) норми, социално-икономическите промени в обществото и стремежа към съхраняването на брака, осъществяващ възпроизводството на населението (Ангелова 2020: 155). Първи е западноевропейският модел, разпространен в Северна и Западна Европа, който бележи ниски стойности на брутния коефициент на брачност, висока брачна възраст и за двата пола (с лек спад, но високи нива) и с минимална, почти липсваща възрастова разлика между брачните партньори. Втори е източноевропейският брачен модел, разпространен главно в границите на Руската империя. Той се характеризира с високи нива на брутния коефициент на брачност, ниска брачна възраст за двата пола, като разликата във възрастта на брачните партньори е в полза на мъжа, но е налице и значителен процент на бракове с по-възрастни жени. Третият брачен модел е средиземноморският, който обхваща южните части на Европа – определени райони на Иберийския, Апенинския и Балканския полуостров. Отличава се с относително ниски стойности на брутния коефициент на брачност, като средната възраст за мъжете е висока и ниска на жените. Предпочитаната разлика в годините на брачните партньори е около 5 години в полза на мъжа (Ангелова 2020: 156–157).

При трите брачни модела повторните бракове са често срещани, въпреки че техният брой намалява заради социално-икономическите промени и

спадането на смъртността. Сред мъжете е по-голяма вероятността за втори брак, докато при жените тя намалява с възрастта (Ангелова 2020: 157). Що се отнася до нивата на безбрачие, техните стойности намаляват в посока запад–изток, като нисък относителен дял е характерен и за Средиземноморието. А на територията на Централна Европа се наблюдава съжителство на западния и източния брачен модел.

Според Д. Ангелова анализът на българския изворов материал от XIX в. дава основание да се приеме, че за брачния модел по българските земи е отчетен висок брутен коефициент на брачност, който го доближава до този в Централна Европа (Ангелова 2020: 156–157). В неговата динамика се наблюдава и лека, но отчетлива низходяща тенденция, резултат от социално-икономическите условия. Разликата във възрастта на брачните партньори се движи между 10 и 5 години в полза на мъжа (Ангелова 2020: 158). Средно делът на повторните бракове е нисък, като мъжете предпочитат последващ брак в работоспособна възраст, а жените – във фертилна. Предпочитаната разлика във възрастта при тях се движи между 20 и 10 години в полза на мъжа. По отношение на безбрачието сред мъжкото население се наблюдават по-бавни темпове на развитие, докато при жените те са по-изявени, но процентът на окончателно безбрачие е много нисък (Ангелова 2020: 158–159). Налице е и относително висок дял на вдовиците, който е следствие от възрастовата разлика в брака, по-ниската брачна възраст на жените и по-високата смъртност сред мъжете.

Затова като общи черти в двата брачни модела за българите (източноевропейски и средиземноморски) могат да се посочат следните особености: 1) висок брутен коефициент на брачност, който се доближава до този на Централна Европа; 2) ниска брачна възраст за жените, т.е. ранно встъпване в брак; 3) нисък относителен дял на безбрачие, като при жените той почти липсва. В резултат може да се приеме, че за българите през XIX в. (до 1878 г.) е характерен средиземноморският брачен модел, въпреки че са налице и някои специфични черти, като: общ коефициент на брачност, типичен за Централна и Източна Европа с тенденция към намаляване; висока медианна брачна възраст за мъжете (28–27 години) и ниска за жените (18–20 години); значителна възрастова разлика между брачните партньори; нисък относителен дял на повторните бракове и такъв на безбрачие; висок дял на вдовиците (Ангелова 2020: 159).

Според нас трудно могат да се съпоставят двата очертани брачни модела за българите (източноевропейски и средиземноморски), понеже те се различават в хронологическия си обхват и в демографските показатели, приети за тяхната класификация. Брачният модел на Дж. Хаджнал обхваща времето от XVII в. до 40-те години на XX в., докато този, предложен от Д. Ангелова, се отнася само за времето на XIX в. (до 1878 г.), като разглежда демографското развитие на цялото население, т.е. християнския и мюсюлманския брачен модел, в границите на днешна България. Както отбелязват повечето учени, същността на брачния модел по българските села е тясно обвързана и с вида на стопанството (Ангелова 2020: 69; Карамихова 1991). Основната цел на брач-

ния съюз са привличането на допълнителна работна ръка и отмяна на майката. От този мотив потегля осъществяването на важната стопанско-икономическа функция и на българското семейство, ориентирана към утвърждаване и възпроизвеждане на неговите материални основания и състояща се според Л. Макавеева от производствена и потребителско-организационна част (Макавеева 1991: 25)[117]. Преди да рефлектират върху типологията на българското семейство, промените в нея се отразяват върху числения и поколенческия състав на селското семейство; тази рефлексия е регистрирана в ранните преброявания на населението (Преброяване 1940: кн. 4; Домакинства 1978: т. 4, 10)[118].

Едва ли може да има съмнение, че на българите е присъща цяла поредица от различни разширени социални форми на семейното домакинство, характерни за периода докъм 40-те години на XX в. Като се добавят и различните наследствени права на синове и дъщери както по държавното, така и по обичайното право, бракът за жените наистина е необходим и той се потвърждава от ниската им брачна възраст и почти пълното отсъствие на безбрачие. Освен това традиционната българска култура по това време битува главно по селата и се отличава с подчертан аграрен характер, който също влияе върху брачната възраст и високия коефициент на брачност, като наклонява везните по-скоро в полза на източноевропейския брачен модел. Записаните етнографски сведения от втората половина на XIX и началото на XX в. също потвърждават неговото наличие в народната (селската) култура. В зависимост от социално-икономическите промени отделни черти на средиземноморския брачен модел през XIX в. и особено след Освобождението (висок брутен коефициент на брачност, но с отчетлива низходяща тенденция, висока медианна брачна възраст за мъжете 28–27 години и значителна възрастова разлика между брачните партньори в полза на мъжа) са присъщи предимно за развитието на българската градска култура, която се отличава с други социални и културни измерения в сравнение със селската, които неминуемо оказват влияние и на брачния модел. А ще припомним, че в настоящото изследване предмет на изучаване са родствените институции в традиционната (селската и православната) култура, която докъм 40-те години на XX в. все още запазва своя системен характер, присъщ за по-голямата част от българския народ, въпреки динамичните промени в целия обществен и икономически живот особено след Освобождението.

---

[117] Потребителската подфункция все по-активно се разглежда като същностен елемент в семейната организация, който се проявява в спецификите на семейните доходи и разходи и управлението на семейния бюджет.

[118] В посочените преброявания се включват статистически данни за броя на членовете в едно селско домакинство, средния брой членове в него (за периода 1900–1946 г.) и стойностите на обща раждаемост (за времето 1880–1910 г.). Те са посочени в цит. труд на Л. Макавеева (1991: 140–141) и тук се използват само аналитично.

Независимо от дискусиите за типа брачност и класификацията на голямото домакинство от цитираните автори и особено около тезата на М. Тодорова най-новите балканистични изследвания също сочат, че традиционното балканско домакинство предимно от XIX в. не се различава съществено от развитието на семейното домакинство в останалата част на Европа (Вулетић 2002: 153). Изследователите са единодушни, че разширените и сложни като състав балкански домакинства следва да се разглеждат само в процес, т.е. **като циклично проявяващи се семейни форми на домакинство**, които са твърде зависими от социално-икономическите условия. Гледната точка не е нова – тя съществува вече повече от половин век (инициирана от Hammel), но е преоткрита в наше време от новата генерация антрополози и убедително последвана (напр. Бончева 2000: 156–160).

Наследяване и делба според родството в традиционното семейно домакинство. Друг съществен проблем при изучаването на традиционната семейна институция са наследяването и делбата на нейното имущество. В народната култура наследяването на семейното имущество зависи както от спазването на съответния държавен закон, така и от нормите на обичайното право. Обикновено в разговорния български език то се преплита с делбата, която се прави между семейните членове.

Исторически сведения за наследяването в България през VII–IX в. не съществуват, но по наличните данни за други славянски народи се допуска, че семейното имущество на бащата се наследява от неговите синове. В домашните извори от IX в. се откриват само косвени сведения, които обаче навеждат на мисълта, че това наследяване е било характерно и за целия езически период в България. Такива са сведенията в *Отговорите на папа Николай I по запитванията на българите* (ЛИБИ 1960: 90), които документират функционирането на езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени – сестри и дъщери[119]. Тя се отличава с реципрочен (взаимен) характер и за двете семейни патрилинейни групи, които разменят помежду си жени, което прави недопустимо (или по-скоро излишно) именно наследяването на бащиното имущество от сестри или дъщери. Ще повторим, че до покръстването майчиното родство не се зачита, то не се приема и като пречка за брак между отделните патрилинейни групи, тъй като значение има само кръвното родство по бащина (мъжка) права линия. Майчиното родство се знае и се признава само в семейните родствени отношения, т.е. в отношенията между съпрузите, които бележат присъединяването на жената майка към бащиния род и между майката и родните ѝ деца. В останалите случаи то няма значение, освен в рамките на реципрочната директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени – сестри и дъщери. Може да се

[119] Виж главата за брачното родство, където директната брачна размяна на патрилинейните роднини жени – сестри и дъщери, е подробно разгледана.

допусне, че това е основателна обичайна причина и след въвеждането на ЗСЛ да продължава разграничението на бащиния имот в семейното домакинство и на женската лична собственост на майката под формата на зестра и брачен дар, която е защитена от закона. Тази традиция се запазва и през XIX в., когато при делбата в голямото семейство предварително се вади от общия куп именно личната собственост на жената, получена най-често по време на сватбата.

След приемането на християнството и въвеждането на византийското наследствено право в ЗСЛ (обширната му редакция) вече е документирано откритото наследяване от баща на деца, като изрично се отбелязва, че дори бащата не може да обезнаследи децата или да им даде различен дял, а всичко трябва да се раздели поравно между тях (Андреев, Ангелов 1972: 224). В *Славянската Еклога* като законни наследници са изброени няколко групи от роднини, които наследяват подред семейното имущество, при положение че липсват наследници от предходната група. Отделните групи от наследници са подредени по следния начин: 1) синове и дъщери, както и внуци на наследодателя, деца на умрели преди него синове и дъщери; 2) родителите на наследодателя; 3) пълнокръвните братя и сестри (от една майка и един баща) на наследодателя, както и други негови възходящи роднини; 4) еднокръвни и едноутробни братя и сестри, които имат общ баща с наследодателя, но различни майки или обща майка, но различни бащи; 5) останалите сребрени роднини, като по-близкият изключва по-далечния. Например чичото изключва първия братовчед, а той – втория братовчед и т.н. (Андреев, Ангелов 1972: 220–221). Според *Славянската Еклога*, ако наследодателят няма наследници след смъртта си, но има съпруга, тогава половината от неговото имущество остава за съпругата, а другата половина се дава на църквата и на бедните. Ако липсва и съпруга, тогава цялото имущество се предава на църквата или на царското съкровище (Андреев, Ангелов 1972: 221).

Вторият начин на наследяване е по направено предварително (устно или писмено) завещание на наследодателя, извършено и в присъствието на седем или петима свидетели, а по време на война и пред двама свидетели (Андреев, Ангелов 1972: 223–224). За да е валидно завещанието, *Славянската Еклога* поставя и някои допълнителни изисквания към наследодателя, които да гарантират, че той не е луд, малолетен (под 15 години за момче и 13 години за момиче), в плен, глухоням по рождение или подвластен, който има право да завещава само личните си вещи. Изрично е отбелязано още, че когато има завещание, една част от наследството задължително се запазва за низходящите на наследодателя. Големината на тази част варира в зависимост от броя на децата, като до 4 деца тя е 1/3 от наследството, а при 5 и повече деца – 1/2 от цялото наследство. Законът е безсилен само ако низходящите са проявили изключителна неблагодарност към баща си – отказ да го гледат, тежка обида и пр. (Андреев, Ангелов 1972: 224). Според старобългарското право наследяването по завещание е приоритетно, както е в римското право.

Смъртта на наследодателя обаче не погасява неговите дългове. Те се поемат от наследниците му.

По време на Втората българска държава официалното наследствено право търпи развитие, като значение има споменатата вече правна норма, която гласи, че ако зависимият селянин няма синове, тогава неговата земя става собственост на феодала (Андреев, Ангелов 1972: 226). Правата на феодала са дотолкова големи, че те изключват от наследяване дори живата съпруга на зависимия селянин. Може да се подчертае, че в историческото развитие на България явно това е периодът, в който е налице определено съответствие между държавния закон и наследената езическа обичайноправната норма на поведение, които повеляват, че земя се наследява само от синовете на бащата. Тя е свързана с обществено-икономическото развитие на България през този период и с характерното натрупване на феодалната собственост върху земята, но по-важно е, че тя явно се запазва до края на Българското средновековие.

За наследяването по време на османското владичество може да се съди най-вече по обичайното право, действащо и през XIX в. (до Освобождението). Известно е, че по това време семейният или бащиният имот продължава да се наследява поравно само от синовете или по колена (Андреев, Ангелов 1972: 220). В народния говор на българите понятието *коляно*[120] има няколко значения, но едно от тях безусловно бележи само родните деца в семейството. Те са от едно *коляно* или от един *повой*, понеже се отличават с еднаквия си произход по бащина права линия на родство. Патрилинейният характер на кръвното родство определя и техните наследствени права, като недвижимото и движимото имущество на бащата винаги се делят поравно само между неговите синове. Обикновено най-малкият син наследява и бащината къща, като поема задължението да доизгледа родителите, ако са живи при делбата[121]. За останалите синове обаче предварително се построяват с общи усилия отделни жилища, така че, като настъпи делбата, всеки да има свое жилище.

---

[120] В народния говор на българите понятието *коляно* има различни значения. При всички случаи обаче с негова помощ се обозначават само онези кръвни роднини, които се отличават с еднаквия си произход по права линия (родни братя и сестри, първи, втори и трети братовчеди). Специално при наследяването в семейното домакинство от едно коляно първо са родните братя – синове на основателя на домакинството, които се отличават с еднаквия си произход по бащина права линия на родство. Затова в отделните семейни домакинства, независимо от тяхната големина, наследяването става както в нуклеарното семейство.

[121] В някои старопланински села, „*ако някой от по-големите братя сам си бил построил къща, без помощта на бащата, той имал право да иска дял от бащината си къща след смъртта на родителите… Наместо част от къщата, по-големите братя можели да получат компенсация за строежа на своите домове във вид на нива, ливада или друга част от имота по техен избор*“ (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 9).

Ако живият баща остави малко имот (лозе или няколко овце) и за себе си, след смъртта му той се наследява от този, който го е догледал[122]. По традиция неравностойно се делят само наличните храни в бащиното домакинство, тъй като отделният дял зависи от броя на работниците в семействата, между които е делбата. По този начин е възможно едното отделено семейство да получи 4 или 5 дяла, а другото – само 2 или 3 дяла. Отказът от наследство е възможен, когато пасивът е по-голям от актива, както и когато някой позабогатял брат се откаже от наследство в полза на братята си (Милкова 1984: 17).

По нормите на обичайното право наследяването по колена се спазва и в случаите, когато общото семейно домакинство включва повече семейства от различни поколения, но обединени също по бащина права линия на родство. Тогава общото семейно недвижимо и движимо имущество отново се разпределя поравно само между синовете на основателя на домакинството (дори ако те не са вече между живите), а след това всяка част допълнително се дели, като отново се следва бащината права линия на родство. Този обичаен начин на делба е подробно описан от Д. Маринов, който отбелязва, че така се делят нивите – добри и лоши, ливадите, лозята, добитъкът, земеделският инвентар и дори домакинските съдове (Маринов 1984: 306–311). Ако е жив основателят на домакинството, той извършва делбата, ако начело има поставен домакин, тогава той решава кога да е делбата. Ако делбата е след смъртта на основателя на домакинството, тогава тя се извършва и в присъствието на роднини и съседи. Обикновено при делбата общи остават някои неделими имоти като воденица, дюкян и пр. – това е част от контингента, наричан малко по-късно „социален оазис“; същият е налице и в общинската собственост, но постепенно става обект на разграбване[123]. При делбата между роднините тези имоти или се продават и парите се поделят поравно, или се използват

---

[122] Правилото за оставане на най-малкия син в бащиния дом има и някои изключения: бащата имал право на избор и имало даже случаи, когато той предпочитал да остави при себе си някоя от дъщерите си с нейното семейство. При такъв случай момичето се включвало в деленето на къщата: за с. Старо Стефаново например събеседница сочи, че нейните братя взели жени миразчийки и майка им дошла да живее в дома на зет си и дъщеря си. Затова след смъртта ѝ братята се погодили и я включили в разделянето на дома – дали ѝ пари, 1 медник и 1 синийка (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 33).

[123] В статия във в. „Народен поминък“ от 1905 г. се съдържа романтизирано описание на ролята на общинските мери в живота и общуването на селяните и тяхното разграбване: „*...всеки, без разлика на състояние и съсловност, като стъпи [на общото пасбище – б.а.], може да си отдъхне след взаимните ежби за една педя дворно място, за една бразда синур на нивата, на лозето, при ливадата… [В общото пасбище – б.а.] се срещат добитъците и на попа, и на чорбаджия, и на сиромаха, и на говедаря… а днес най-добрите гори обсебени от деребеевци; най-плодородните поляни разграбени*“ (Извори 2002: 143).

подред от наследниците за определено време – месец, сезон или година[124]. С напредването на времето съдебната делба става задължителна: „*Разделянето на имота и имуществото на голямото семейство през 1935 г. станало със закон, чрез съда. Разделили се мирно, но трябвало да се мине през съда, за да не се повръща*“ – за ловешките села (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 88–91).

Но в края на века в периодичния печат се публикуват и материали, които описват друг начин на приватизиране на общата семейно-родова собственост, наподобяващ кражба и злоупотреба с интересите на по-бедните.

По традиция дъщерите в семейството са лишени от наследствени права върху бащиното имущество. По нормите на обичайно право те получават само прикя (чеиз) и някое животно като дар при женитбата им. Те се приемат за тяхна лична собственост (гарантирана още от ЗСЛ) и когато стане делба в патрилокалното домакинство на съпрузите им, те предварително се вадят от общия куп на наследството. Дори подареното животно да не е вече сред живите, то се вади в същия вид от общия куп и се брои за собственост на жената. Логиката на подобна клауза, ако се съди по сведения от терена през XIX в., е, „*че жената употребява всичкото си залегане и труд, упражнява всичките си природни способности за упазване и уголемяване съпръжеский си имот;… Ето защо, въз основане народните обичаи, жената трябва да има право за наследство от имота на мъжа си, а не от всякой друг имот… И още едно доказателство: старите баща и майка са гледат всекога от синовете си, а гледанието им от дъщерите при съществуването на синове е нещо непонятно за народа*“ (Извори 1999: 300–301). Обобщавайки материалите по наследствено, семейно и брачно право към края на века, и П. Оджаков пише: „женский пол не наследява и жената си взема при оженването само онова, което е могла сама да си изработи в моминството или във вдовството“ (Извори 1999: 323). Но според някои сведения към третото десетилетие на XX в. дъщерите също започнали да получават дял, равен на 1/4 от този на братята им – но това не било масова практика, а и те често се отказвали от дяловете си в полза на своите братя. Според Ф. Милкова практиката дъщерите да наследяват наравно с братята си била характерна повече за някои от балканските села (за разлика от полските), както и за градовете (Милкова 1984: 17). И според

---

[124] За илюстрация привеждаме отново личен теренен материал от Поповия род от с. Деветаки: „*Първоначално голямото семейство имало много малък имот – около 30 дка ниви, ливади и гори. Но гледали много добитък и в течение на годините закупили богат имот: когато го разделяли между братята, на всеки брат се паднали по 100 дка имот… Имотът, покъщнината и добитъкът разделили на три равни части; така разделили и двора и всеки брат си направил къща в бащиния двор, където останал и старият дом. В него продължил да живее бащата със семейството си… При делитбата всеки от братята получил по 2 коня, 2 вола, 2 крави, 1 магаре и по 20 овце*“ (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 88–90).

архивни данни, ако в семейството няма синове, тогава на места (Карловско) имотът се наследява от дъщерите в семейството или от приведения зет (Русенско, Старозагорско). Макар и оскъдни, етнографските сведения показват, че по обичайното право приведеният зет може да бъде евентуален наследник и на целия бащин имот на жена си, дори ако бащата има и други дъщери. В Русенско такъв зет губи правото на бащин наследник, но за сметка на това при всички случаи е наследник на тъста си[125].

Обикновено след смъртта на двамата родители в семейството специално се избира настойник (*васия, опекун*) на децата и имота, който практически разполага с него, докато го наследят децата. В Славянската Еклога, ако родителите не са посочили настойник в завещанието, тогава такива стават благочестивите домове – сиропиталища, манастири, църкви и пр. А по нормите на обичайното право настойник става близък кръвен роднина на бащата – неговият баща или брат (Бобчев 1896: 296–298). На отделни места настойник се избира и в случаите, когато вдовицата повторно се омъжи и децата вече имат *пастрок* или *отчув*. Когато се изженят синовете и дъщерите, вдовицата остава да живее при най-малкия син или при този, който наследява бащината къща.

В обичайната практика са налице, макар твърде несигурни, и някои наследствени права за бездетните съпрузи. В Старозагорско при смърт бездетните съпрузи се наследяват взаимно (Андреев 1979: 231). В Северозападна България след Освобождението бездетната съпруга в повечето случаи наследява умрелия си съпруг наравно с братята му (Дончев 1996: 68). В Казанлъшко тя наследява само 1/8 от имота на мъжа, в Лясковец – 1/4, а в Плевенско и Смолянско тя е лишена от наследствени права. От наследство е лишена и

---

[125] А ето какви нюанси по тази тема бяха записани в края на XX в. в помашките среднородопски села: „*Голямото неразделно домакинство се наричало дом. Начело на това домакинство стоял старият баща и свекър. Той бил собственик на целото недвижимо и движимо имущество и бил глава на домакинството. Преди смъртта на дедото имотът не можел да се дели, освен ако единият от синовете не се е отделил в самостоятелно домакинство… Дедото, га остарее, та падне болен, чак тогава ще го препише на синовете. Иначе негова воля, ако иска, ще даде нещо на синовете, ако не иска – нищо нема да даде. Каквото той реши – това ще е. Може да го даде само на единия, а може да го подели между всички. В случай, че имотът не е разделен приживе, след смъртта на бащата той се разделял между синовете и дъщерите поравно. Ако сестрите не искали да вземат имот, то братята им го изкупували и им давали пари. Много често сестрите взимали само по някоя ливада или градина (ако живеят в същото село), а ако се задомят на друго място, им дават повече руба, а от имота не получават нищо. В случай, че един от задомените синове почине, жена му остава да живее в бащината му къща, особено ако има деца. Наследници са децата, а тя не получава нищо*“ (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 18).

онази бездетна жена, чийто мъж е умрял твърде скоро след брака. В обратния случай, ако жената е бездетна и умре, тогава нейната лична собственост се наследява най-често от роднините ѝ, а само на отделни места – от преживелия съпруг (Западна България, Старозагорско) (Бобчев 1896: 235–237; Дончев 1996: 68).

В традиционното семейно домакинство с определени наследствени права се отличават и т.нар. *доведеници* и *завареници*. По нормите на обичайното право те наследяват имуществото само на кръвните си родители, независимо от това колко дълго са живели и работили наедно. От друга страна, това наследяване не се различава от общоприетото обичайно наследяване, което е характерно за синовете и дъщерите в семейството. По традиция пастрокът отговаря само за разходите около сватбите на доведениците, без да има значение дали те са от мъжки или от женски пол. След това доведениците трябва да напуснат дома на пастрока си, понеже в него имат право да останат само заварениците и природените деца. Делбата между тях става по обичайния начин. Когато доведените и заварените деца се задомят, те продължават да се зачитат като братя и сестри, ако са живели добре. В обратния случай контактите между тях почти замират.

По традиция осиновените (*храниците*) наследяват на общо основание, т.е. както е в нуклеарното семейство. В случаите на раздор между наследниците те се обръщат към шериатския съд. Но и в съдебните дела, и в родословията, както и във всички релевантни на темата документи статутът на храненик се отбелязва по типа: „*Кина, дъщеря храница…*“, както е записано в родови хроники за с. Ковечевец, Търговищко (АИЕФЕМ, арх. №159–III. I папка: 173).

След Освобождението обичайното наследствено право започва бързо да се променя. Причините са предимно икономически, като значение има и утвърденото държавно право в България. В *Закона за наследството* от 1889 г., обнародван през 1890 г., е включен специален отдел V, който разглежда наследството на съпрузите (ДВ, бр. 20 от 25.01.1890: 3). В чл. 38 е отбелязано, че когато след умрял съпруг са останали законни или незаконни деца, то частта на преживелия съпруг е два пъти по-малка от частта на всяко дете. Чл. 39 гласи, че ако няма законни деца, но са останали възходящи роднини, незаконни деца, братя и сестри или низходящи от тях, то преживелият съпруг получава една трета част от цялото наследство. Ако пък преживелият съпруг дири наследство заедно със законни възходящи роднини и с незаконни деца, тогава той получава една четвърт от наследството. Ако след умрелия съпруг обаче са останали други роднини, които имат право на наследство, тогава преживелият съпруг получава две трети от цялото наследство. Той получава цялото наследство само при условие, че не са останали никакви живи роднини от изброените по-горе до шестата степен на родство включително (чл. 40). Чл. 41 постановява, че в наследствената част на съпруга, който участва с други наследници, се прихваща всичко, което той е получил на основание на

съпружески договор или зестра. Естествено, всички наследствени права на преживелия съпруг отпадат, ако има законно решение за развод (чл. 42).

Според М. Андреев посоченият *Закон за наследството* е реципиран от италианския граждански закон (Андреев 1993: 127). Приспособен към българските условия, той се отличава със следната характерна черта: от една страна, признава свободата на наследодателя да разполага с имуществото си, но от друга, задължително запазва една част от това имущество за семейните членове на наследодателя. В случая това е т.нар. законна част от наследството, която е включена в отбелязаните членове на закона. По този начин българското законодателство намира едно успешно компромисно решение, което защитава брачната и семейната институция.

В *Закона за наследството*, обнародван през 1890 г., се разглеждат и наследствените права на децата в семейството. Чл. 21 и 22 гласят, че законните деца (родни, узаконени, осиновени) или техните низходящи, без разлика на пол, наследяват по равни части и на глава (ДВ, бр. 20 от 25.01.1890 г., с. 2). Според чл. 257 при делбата от наследствения дял трябва да се приспаднат всички средства, които са дадени за чеиз и зестра на дъщерята. В същото време разноските за образование, занаят, сватба или подаръци не трябва да се приспадат (чл. 259).

Като се има предвид обаче, че семействата на синовете дълги години живеят и работят в бащиния дом, а дъщерите го напускат веднага след женитбата, очевидно става, че приетият закон е несправедлив към синовете. Затова той предизвиква истинска вълна от недоволство сред народа, която в крайна сметка принуждава законодателя да го промени (Андреев 1993: 129).

Първата поправка е от 1896 г. Тя е включена към чл. 240, 241 и 246 (ДВ, бр. 29 от 06.02.1896 г., с. 1). В чл. 240 притурката гласи, че при делба на непокрити недвижими имоти, ако те не надминават всичките петнадесет хектара, наследниците от мъжки пол имат право да задържат дяловете на наследниците от женски пол, като им заплатят стойността по оценка. В чл. 241 е добавена втора алинея, според която всеки от наследниците може да участва в търга, при който се продават неудобните за делба имоти. В чл. 246 новата втора алинея гласи, че при съставянето на дяловете не се допуска нивите да се делят на по-малко от три декара, ливадите – на части, по-малки от два декара, а гюловете и лозята – на части, по-малки от един декар.

Втората поправка на Закона за наследството е от 1906 г. Тя е по-голяма и засяга чл. 21, 38, 39, 90, 97, 104, 240, 242 и 257 (ДВ, бр. 29 от 07.02.1906 г., с. 2–3). В случая значение има изменението на чл. 21, което гласи, че законните деца наследяват покритите недвижими имоти и движимите, които не принадлежат към земеделското стопанство, без разлика на пол и по равни части на глава. Те наследяват непокритите недвижими имоти и движимите, принадлежащи към земеделското стопанство, по същия ред, когато всички са от мъжки или от женски пол. Когато обаче децата са от различен пол, тогава частта на тези от мъжки пол е два пъти по-голяма от тази на децата от женски

пол. Според чл. 242 децата (обикновено мъжките), които са работили дълги години заедно с наследодателя, но вече са отделени от него, имат право при делбата да поискат и допълнително възнаграждение. Вероятно като компенсация за децата от женски пол в чл. 257 е записано, че в селата на наследниците от женски пол вече не се приспада това, което те са получили като чеиз. Двете поправки в Закона за наследството недвусмислено показват, че след Освобождението държавната власт е принудена да се съобразява и с нормите на обичайното право. Още повече че те битуват предимно сред селското население, което съставлява по-голямата част от българския народ.

Късните етнографски сведения показват, че след Освобождението (според различни сведения – в началото на XX в.) дъщерите започват да търсят своя законен дял от бащиното си наследство. Обикновено те го искат от братята си, въпреки че народът продължава да гледа с лошо око на онази сестра, която търси мираз от тях. Явно проблемът става голям и още в края на XIX в. започва да се променя и обичайното право. В началото това се долавя в традиционния сватбен дар на жената от страна на нейния баща (Христов 2001: 152). Предимно в икономически по-развитите райони жената вече получава пари и известен недвижим имот, които постепенно заменят нейния обичаен чеиз. През 20-те и 30-те години на XX в. дъщерите вече редовно вземат своя мираз след смъртта на баща си, като на места (Софийско, Пиринско) все още е съхранена и практиката те да получават пари и земя по време на сватбата, за да не търсят после нищо от братята си (Христов 2001: 152–153).

След Освобождението обичайното право продължава да признава и наследяването по завещание. То може да бъде писмено или устно, като в повечето случаи има характер по-скоро на наставление към наследниците. Поради тази причина в Смолянско то е известно и като „*насъдване*“. Рядкост е обаче завещанието да лиши от наследство законните наследници, освен ако не става дума за някой „непрокопсан син“ (Андреев, Ангелов 1972: 366).

Направеният анализ на традиционната семейна институция не изчерпва всички въпроси, които поставя нейното етнологично изучаване. На практика бяха проследени само онези аспекти, които очертават нейното значение като домакинство, чиято основна дейност е насочена към материалното обезпечение на съпрузите и отглеждането на децата. Като следствие от тези специфични функции на семейството могат да се разглеждат и онези негови характерни черти, които на практика винаги придружават традиционната му вътрешносемейна организация. Това са обичайната патрилокална форма на съвместно брачно съжителство, функционирането му като домакинство и регулирането на вътрешните му взаимоотношения с помощта на обичайноправните норми на поведение, подчинени на полово-възрастовото разграничение на членовете му.

Независимо от разширените и сложни форми на традиционното семейно домакинство, като основна социално-икономическа единица в неговия състав винаги се очертава нуклеарното семейство на основателя му. Затова

може да се приеме, че всички останали разширени форми на семейното домакинство се отличават преди всичко с колективен труд и потребление, докато собствеността им е винаги на техния основател. Доказателствата се откриват в обичайното наследствено право, което показва, че цялото имущество в семейното домакинство винаги се разпределя само между децата на неговия основател. По традиция в бащиното домакинство остават синовете с техните нуклеарни семейства, докато дъщерите го напускат след женитбата си. Поради тази причина обичайните наследствени права на децата са различни, като социално и икономическо предимство имат синовете. В системата на семейно-родствените отношения предимството на синовете се обуславя веднъж от обичайната патрилокална форма на съвместно брачно съжителство, а втори път – от патрилинейния характер на кръвното родство, който задължително се предава само по бащина (мъжка) права линия на родство. Патрилинейният характер на кръвното родство гарантира и обичайното право на всеки мъж да бъде потенциален основател както на свое семейство, така и на домакинство, понеже родовият произход винаги тръгва от него.

2. Традиционната кръвнородствена система на българите

През целия традиционен период за българския народ е характерна патрилинейната кръвнородствена система. Тя се класифицира още като еднолинейна родствена система, понеже независимо от двустранното предаване на кръвното родство (по баща и по майка) постоянното набиране и социалното организиране на кръвните роднини се извършват само по една линия на родство. По нормите на обичайното право това е бащината (мъжката) права линия на родство, която се формира само от онези кръвни роднини мъже, които директно произхождат един от друг. Всички кръвни роднини (от мъжки и женски пол) завинаги съхраняват своя родов произход по бащина (мъжка) права линия на родство, но да го предават и на следващите низходящи поколения право имат само патрилинейните кръвни роднини мъже.

Патрилинейният характер на кръвното родство определя и подредбата на всички родствени групи, като техният състав също зависи от бащината (мъжката) права линия на родство. По нормите на обичайното право така се подреждат кръвните роднини не само от бащината, но и от майчината страна, при които водещ е отново произходът по бащина (мъжка) права линия на родство. В народния говор тази структурна особеност на патрилинейното родство се долавя в употребата на понятието *род*, когато с негова помощ се обозначават всички родствени групи, без значение дали те обединяват роднини от бащина или от майчина страна (Пешева 1980б: 304).

Исторически сведения за традиционната организация на българската кръвнородствена система се откриват още в старобългарските правни па-

метници, които документират предимно нейната големина в зависимост от държавното и църковното право. Например още в Симеоновия *номоканон* са включени подробни разяснения кои са възможните кръвни линии на възходящите, низходящите преки и съребрени роднини и как се изчисляват степените на родство между тях (Христова 2009: 91). Възходящите и низходящите прави линии винаги се формират само от кръвни роднини, които произхождат един от друг, докато съребрените линии се образуват от кръвни роднини, които не произхождат един от друг, но се отличават с общия си произход по права линия. Според византийското (римското) право степените на родство между две лица се измерват с броя на ражданията между тях, като бащата и майката се броят за едно раждане или за една степен (Бобчев 1927б: 328). В *Славянската Еклога* (зач. II, гл. 2) забраната за брак между преки роднини е категорична, докато при съребрените роднини тя е до VI степен на родство, т.е. до вторите братовчеди включително (Бобчев 1903: 121). По този начин още след приемането на християнството в България, освен че са забранени браковете между кръвни роднини по права линия от всички степени (както е и по езическото обичайно право), при съребрените кръвни роднини е наложена и забраната за брак до VI степен, но вече не само от бащина, но и от майчина страна. На практика с църковното узаконяване и на майчиното кръвно родство започва и формирането на българската кръвнородствена система, която включва еднакъв брой кръвни роднини както от бащина, така и от майчина страна.

В системата на обичайното право обаче все пак се съхраняват и някои обичайноправни норми на поведение, които напомнят, че по старото (езическото) право женската страна не се приема за рода, защото родството съставлява линия само от мъжка страна или от мъжка кръв. Както отбелязва Д. Маринов, в Северозападна България дори и през втората половина на XIX в. женската страна не се счита за „*голяма рода*“, а женската кръв се губи още до третия повой (Маринов 1984: 280). В Ловешко дори употребяват израза „*Жената няма жинс*“, тъй като след брака тя вече принадлежи към рода на мъжа си (Гребенарова 1999: 334). В други краища (Софийско) майчиният род има значение дотолкова, доколкото определя нравствената и моралната сила на майката, която ражда децата, принадлежащи само на бащиния род (Пешева 1993: 278).

През втората половина на XII в. църковните забрани за брак са твърдо узаконени до VII съребрена степен на кръвно родство от бащина и от майчина страна (Георгиева 2002: 215), като те се запазват непроменени чак до края на традиционния период, т.е. докъм 40-те години на XX в. В същото време записаните етнографски сведения показват, че през този период обичайното право сякаш е по-строго от църковното по отношение на съребреното кръвно родство. Например дори през втората половина XIX в. кръвното родство все още се пази до деветото родово коляно или до деветия пояс. В границите на този обширен екзогамно-родствен кръг фактически се включват всички възможни кръвни роднини от бащина и майчина страна, които в поколението на говорещото лице (Его) се простират до третите му братовчеди включително,

или до VIII степен на родство. А в Северозападна България кръвното родство се пази и до 15 повоя [по бащина (мъжка) линия – б.а.], въпреки че православната църква продължава да разрешава брака след седмия повой, или след седмата степен на родство (Маринов 1984: 278).

Едва в началото на XX в. обичайните граници на сребреното родство започват по-често да се нарушават, като забраната за брак вече се отнася до вторите братовчеди включително, т.е. както е по църковното право. На отделни места (Ловешко, Родопите, Източна България) и вторите братовчеди започват да се женят помежду си, въпреки че народът продължава да гледа с лошо око на такива женитби. Широко разпространена е народната вяра, че ако двама млади се вземат род, децата им ще се родят недъгави, дълго няма да траят и родът ще се затрие.

Традиционните кръвнородствени групи на българите. В зависимост от структурното действие на патрилинейното родство в традиционната кръвнородствена система могат да се разграничат посочените по-горе типове родствени групи: 1) резидентни патрилокални групи, към които се отнасят нуклеарното семейство и неговите разширени форми като семейно домакинство; 2) патрилинейни групи, които обединяват кръвните роднини, които се отличават с общия си произход по бащина (мъжка) права линия на родство, и 3) териториални патрилокални групи, които включват съседни и родствени помежду си резидентни патрилокални групи, чиито стопани също се отличават с общия си произход по бащина (мъжка) права линия на родство. Всички типове родствени групи функционират пълноценно по селата докъм 40-те години на XX в., а това показва, че традиционната кръвнородствена система е изключително устойчива социална институция, което поставя под съмнение тезата за нейното вторично изграждане в условията на българската държава (Пешева 1980б: 304). В случая като вторични могат да се разглеждат по-скоро някои промени в състава и големината на отделните типове родствени групи, които са резултат от въведените църковни правила още през втората половина на IX в. и от специфичното социално-икономическо развитие на българския народ през следващите векове.

Резидентни патрилокални родствени групи. В традиционната родствена система резидентните патрилокални родствени групи винаги са представени от бащиния дом, който обединява в едно домакинство нуклеарното семейство на своя основател и евентуално семействата на низходящите му патрилинейни роднини мъже (синове, внуци). В зависимост от специфичния начин, по който се формира отделната група, нейната основна функция се съдържа във всекидневното изпълнение на онази производствена и потребителска дейност, която е необходима за материалното обезпечаване на най-близките кръвни роднини.

В българските изследвания от 50-те докъм 90-те години на XX в. този тип родствени групи не се включва в традиционната кръвнородствена система заради специфичните социално-икономически функции, които са при-

същи на нуклеарното семейство като узаконена институция, свързана с брака и раждането (отглеждането) на децата. Както е известно, социалният състав на нуклеарното семейство задължително включва брачната двойка и родените от брака деца, а като домакинство то се приема за основна социално-икономическа единица, чиято дейност е съобразена и с натрупването и разпределението на материалните блага, т.е. с притежанието и наследяването на частната собственост. Като основателна причина за разграничението на нуклеарното семейство се приемат и разликите, които са характерни за останалите типове родствени групи по отношение на техния конкретен състав, териториална локализация или второстепенни икономически функции, които могат да изпълняват. Факт е обаче, че без нуклеарното семейство традиционната кръвнородствена система не може да функционира, тъй като от неговите родствени отношения зависи предаването на родовия произход и обичайната подредба на останалите типове родствени групи. А решаващата му възпроизводителна функция осигурява перманентното набиране на кръвните роднини, както и развитието на цялата традиционна кръвнородствена система. Дори с уговорката, че в сравнение с останалите типове родствени групи то е единствената институционализирана социално-икономическа форма на организация, не може да се отрече възловото му значение при организирането на най-близките кръвни роднини – родители и деца, чиито родствени отношения определят и тяхното присъединяване към цялата родствена система. Затова, без да се отричат специфичните функции, присъщи на нуклеарното семейство, ние приемаме, че то е неделима част от функционирането на традиционната кръвнородствена система. Като социално-икономическа форма на организация то е в основата и на останалите резидентни патрилокални родствени групи, които могат да обединяват в едно бащино домакинство нуклеарното семейство на своя основател и семействата на неговите низходящи патрилинейни кръвни роднини мъже.

Като социална форма на организация резидентната патрилокална група първо се отличава със специфичния си родствен състав, който, от една страна, включва отделната брачна двойка, а от друга страна – най-близките патрилинейни кръвни роднини, представени от родните ѝ деца. По този начин родствените отношения в резидентната патрилокална група фактически се регулират както от обичайноправните норми на поведение, присъщи на брачната институция, така и от тези на семейната кръвнородствена институция. Те определят правата и задълженията на семейните членове в зависимост от техния пол и възраст. По традиция жената след брака задължително се присъединява към бащиния род, понеже само родените от нея деца могат да го продължат. Те се присъединяват единствено към патрилинейната група на родния си баща, въпреки че се раждат от брачната връзка между майката и бащата. Както вече беше отбелязано, външен израз на тяхната родова принадлежност по рождение е патронимията, т.е. буквалното наименование, образувано по личното име на бащата и с окончание в българския език *-овци*,

-евци, *-анци* и пр. Като специфичен маритоним патронимията се отнася и за майката, като по този начин тя подчертава и задължителното съвместно съжителство на съпрузите в дома на бащата. Според народните схващания бащата е стопанин и родоначалник, а майката се уважава заради децата. Патрилинейният характер на кръвното родство е в основата и на отношенията спрямо децата. Открай време българите предпочитат първото дете в семейството да е момче, което ще продължи бащиния род, докато за момичето се приема, че то е „*чужд късмет*“.

Начело на родствения колектив винаги е бащата – основател на резидентната патрилокална група и неин представител пред останалия външен свят. Според езическото обичайно право властта на бащата е изключително голяма, тя е утвърдена и от държавното право (ЗСЛ, Бобчев 1903: 174; Андреев, Ангелов 1972: 216), въпреки че по-късно донякъде е смекчена под въздействието на християнството. През целия традиционен период обаче тя остава решаваща за социално-икономическото благополучие на родствения колектив. По отношение на децата властта на бащата продължава до женитбата на дъщерята и до отделянето на сина в самостоятелно домакинство независимо от тяхната възраст. В семейните родствени отношения майката се отличава повече със съвещателен глас особено по отношение на брака на децата, който изисква родителското съгласие (зач. II, ст. 1, СЕ, Бобчев 1903: 121). Според *Азбучната синтагма* на Матей Властар от XIV в., ако родителите имат различно мнение по отношение на брачния избор на децата, тогава решаващо е мнението на бащата (Христова 2011: 76). Двамата родители трябва да се уважават и почитат, като в ЗСЛ се отхвърля дори възможността за евентуални разногласия между тях и децата, на които да се вярва (гл. XVIII, Бобчев 1903: 174).

В системата на родствените взаимоотношения резидентната патрилокална група се отличава и с други характерни черти. Още в *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* от 866 г. е отбелязано съблюдаването на задължителната екзогамия, т.е. забраната за брак между роднините, принадлежащи към една група. В отг. 2, 39 изрично се споменават забраните за брачни връзки между баща и дъщеря или майка и син, между дядо и внучка или баба и внук (ЛИБИ 1960: 66–67, 90). Забраните са валидни и за онези лица, които са придобили място като родители и деца чрез осиновяването (ЛИБИ 1960: 66–67, 90). Споменатите брачни забрани са утвърдени още в езическата епоха, тъй като всички изброени членове принадлежат към един род, за който екзогамията е винаги налице. Заради нейното действие постоянно място в патрилокалния колектив вече заемат само патрилинейните роднини мъже и техните брачни партньорки жени, докато патрилинейните роднини жени – сестри и дъщери, винаги напускат родната група след женитбата си.

Съвместното съжителство на родители и деца определя и най-важната социално-икономическа функция на резидентната патрилокална група. Тя се съдържа във всекидневната трудова дейност, която осигурява материалното обезпечение на целия колектив. Нейното изпълнение е съобразено най-вече

с полово-възрастовото разграничение на кръвните роднини, което гарантира усвояването, предаването и съхраняването на етнокултурната специфика. В семейното домакинство бащата отговаря за мъжката работа, докато майката се грижи за женската работа и за отглеждането на децата. В народния говор той се обозначава като *сайбия* или *чорбаджия*, а майката – като *сайбийка* или *чорбаджийка*. Споменатите названия отразяват своеобразния демократизъм в техните отношения, който произтича от равните им права и задължения по отношение на всекидневната мъжка и женска работа в общото им домакинство.

В зависимост от пола и възрастта децата също се включват в трудовия процес на семейното домакинство, като до брачната си възраст синовете трябва да усвоят основната мъжка работа, а дъщерите – женската. В *Азбучната синтагма* на Матей Властар е засегнат и един интересен казус – неволното убийство на дете от родителите му (Христова 2011: 78). Има се предвид задушаването на младенци, спящи между родителите си, поради небрежността им, вследствие на опиянение или пресищане. Ако такива родители спазят седемгодишния срок на покаяние, могат да заслужат снизхождение, защото са претърпели голяма беда.

По традиция резидентната патрилокална група е характерна и при повторните бракове на родителите. В случая те живеят наедно с доведените, заварените и природените си деца. По нормите на обичайното право за доведени се приемат родните деца на съпругата от предишния ѝ брак, за заварени – родните деца на съпруга от предишния му брак, а за природени – децата от настоящия брак. Макар и по-рядко, в зависимост от постоянното местоживеене на семейството е възможно и обратното положение, при което за доведени се считат децата на съпруга, а за заварени – децата на съпругата. В народния говор членовете на това семейно домакинство се обозначават с названия като *пастрок*, *отчув*, *очув* (повторен баща), *мащеха* (повторна майка), *доведеници*, *завареници*, *доведен/а*, *заварен/а син*, *брат*, *дъщеря*, *сестра*, както и *природен син*, *брат* или *дъщеря*, *сестра*.

Етнографските материали показват, че първата отличителна черта на тази резидентна група е стремежът тя да повтори обичайните родствени отношения между съпрузите, родителите и децата, братята и сестрите. Обикновено това става с помощта на онези обичайноправни норми на поведение, които задължително подчертават създаденото родство между тях и съвместното им съжителство. Доколко се успява в една такава родствена група, може да проличи в народната оценка „*Пази, Боже, от повтория*“, която отразява по-скоро постоянното напрежение и конфликти, характерни за всекидневието. Етнографските описания често отбелязват факта, че обикновено пастрокът гледа на доведениците като на „*напаст Божия*“ в собствения му дом, докато мащехата само „*нарежда*“ на завареницитe и почти не се грижи за тях (Маринов 1984: 478). Аналогична е представата и от народните приказки и пословици, в които на преден план са отново злините на повторните родители, както и съперничеството между доведените и заварените деца (Керемидчиев 1931:

363–364). В известен смисъл за изключение се приемат единствено народните песни, в които наред с лошите качества на мащехата са възпети и нейните положителни черти като съветница на заварените деца.

В народния говор резидентната патрилокална група, съставена само от родители и неженени деца, най-често се обозначава като *къща* или *дом*. Същите названия се използват и за означаването на нейния разширен състав, представен и от семействата на низходящите патрилинейни кръвни роднини мъже. Понякога към тях се добавят и някои определения, които подчертават начина на живот вътре в групата (задружна къща или дом), числеността им (голяма къща), а в югозападните български земи те се обозначават и като *братовчина* или *колено*, които подчертават родството между принадлежащите им членове. В народния говор за обозначението на тези резидентни патрилокални групи се употребяват и други названия (*куп*, *голяма челяд*, *дружина и др.*), които обаче не визират промяна в обичайния начин, по който те се образуват в зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство. В Западна България, където тяхната численост е по-голяма, известни различия се наблюдават в жилището, съставено от специално построени малки къщички, използвани само за спане от отделните семейства (Манова 1975: 50). В края на XIX и началото на XX в. в Пернишко те са известни като *кошарчѐта*, *рубни кȍшари* или *невестȁрници*. Състоят се от две или три помещения, в които се влиза направо от двора, като всяко помещение има само по едно малко прозорче. Обикновено те се строят малко преди задомяването на сина. Когато сградата за нощуване на новобрачните е само една, тогава в нея се настанява най-големият син, а по неписано правило, когато се задоми вторият, първият отива да спи при старите или децата – в едно от помещенията на къщата. Нерядко обаче броят на помещенията за новобрачни отговаря на броя на синовете в бащиното им домакинство (Манова 1975: 55). Традицията да се строят такива жилища се запазва до 20-те – 30-те години на XX в.

В историческото развитие на българския народ тези резидентни патрилокални групи също са характерни за времето от създаването на българската народност докъм 40-те години на XX в., като тяхното регионално разпространение се отличава с различна интензивност и продължителност в зависимост от конкретните социално-икономически условия. Общият извод, който се налага от историческите и етнографските извори, е, че през Българското средновековие те са значително по-малко в сравнение с резидентната патрилокална група на нуклеарното семейство и разпространени предимно в югозападните български земи, докато през следващите векове и особено след втората половина на XVIII в. те са значително повече и по-големи като числен състав предимно в западните български земи, докато в източнобългарските те са по-малки по численост (най-често обединяват нуклеарното семейство на бащата основател и тези на родните му синове), като продължителността им също е по-кратка в живота на отделното семейство.

Вътрешната организация на една такава резидентна патрилокална група повтаря в общи линии основните обичайноправни норми на поведение, съобразени с полово-възрастовото разграничение на обединените роднини. Понякога сред нейните членове са възможни и конфликти, особено сред жените – брачни партньорки на патрилинейните роднини мъже[126]. Не се наблюдават и разлики в наследяването на имуществото на основателя на групата. Както беше проследено, независимо от числения състав на групата наследяването се извършва както в нуклеарното семейство. Затова може да се приеме, че независимо от числения състав на резидентната патрилокална група като основна социално-икономическа единица в нейната организация винаги се очертава нуклеарното семейство на нейния основател, което дава основание да се приеме, че това семейство е неделима част от структурата на патрилинейната родствена организация.

При всички случаи обаче по-големите резидентни патрилокални групи се формират в резултат от естественото нарастване на едно първоначално нуклеарно семейство, което определя и тяхната численост. По този начин е възможно и образуването на цяла поредица от различни по големина резидентни патрилокални групи, които по нищо не се различават от същите групи в традиционната патрилинейна организация на другите народи. Може би единствената разлика е в тяхната продължителност на битуване, като се има предвид аграрният характер на селското стопанство докъм 40-те години на XX в. След Освобождението в България настъпва бурна модернизация, но предимно в градската култура, докато в селската култура тези процеси са много бавни и неравномерно изразени.

Патрилинейни родствени групи. В традиционната кръвнородствена система друга характеристика имат т.нар. *патрилинейни родствени групи*. Те задължително обединяват само онези кръвни роднини, които се отличават с общия си генеалогичен произход единствено по бащина (мъжка) права линия на родство. Тяхната основна функция се съдържа в безусловното обозначение на родовия произход или на родовата принадлежност по рождение. В народния говор патрилинейните родствени групи се обозначават с названията *влака* (Северозападна България), *джинс*, *сой*, *братство* (Средна Западна България), *род* и др. В някои краища (Софийско), когато се налага да се подчертаят наследствените черти на един род, тогава по-често се употребяват названията *джинс* или *сой* (Пешева 1993: 278), например „джинсът му е такъв“ или „той е от сой“. В Средна Източна България родствена група, по-голяма от семейството и включваща до 25 семейства, се означава с *миллет*, *джинс*, *пилило* (като последното се употребява и за мястото, от което родът се е разселил) (АИЕФЕМ, арх. №605–II: 79).

---

[126] Тези конфликти са описани в раздела за брачното родство, тъй като жените в резидентната патрилокална група са роднини по сватовство.

В зависимост от еднолинейния начин, по който се образува, всяка патрилинейна група се отличава и със следните специфични черти, които бележат нейното функциониране в традиционната кръвнородствена система. На първо място това е нейният състав, който обединява онези кръвни роднини до третите братовчеди включително, които се отличават с общия си произход единствено по бащина (мъжка) права линия на родство. Това родство се почита и пази като ценност. Например във *Видрицата* поп М. Кънчев споменава своя бащин род, назовавайки го „*потомство*“: „*Внуци и превнуци сички 117 души*“, които се събират през 1900 г. от цяло Старозагорско, за да се снимат заедно с престарелия му баща (БИА 382/1: 945). За целия патрилинеен състав е задължителна и родовата екзогамия, която забранява брачните връзки между принадлежащите му членове. Поради тази причина за всяка патрилинейна група е характерна и териториалната дислокализация, като се има предвид, че патрилинейните роднини жени (сестри, дъщери, братовчедки) винаги я напускат след брака си. Външен израз на родовото единство е общото название на групата, образувано по личното име на нейния родоначалник основател и с окончание *-овци*, *-евци*, *-анци* и пр., което буквално означава „*синове*“ или „*деца*“. Например такъв е родът на Драгановци от с. Гложене, Ловешко (Гребенарова 1999: 334).

В традиционната кръвнородствена система по същия начин се групират и останалите роднини в екзогамно-родовия кръг на всеки кръвен роднина, без да има значение дали те са му роднини от бащина или майчина страна[127]. А в народния говор разграничението на отделните екзогамни патрилинейни групи най-лесно се долавя в употребата на роднинската терминология[128].

По нормите на обичайното право всички патрилинейни роднини завинаги съхраняват своя родов произход по рождение, но да го предават и на следващото поколение кръвни роднини могат само патрилинейните роднини мъже, които формират непрекъсната бащина (мъжка) права линия на родство. По този начин всеки патрилинеен родственик мъж веднъж осигурява нарастването на своята патрилинейна група по рождение, а втори път е основател (като родоначалник) и на друга патрилинейна група, която винаги обединява само низходящите му кръвни роднини по бащина (мъжка) права линия на родство (деца, внуци, правнуци и праправнуци). Така всяка патрилинейна група се отличава и с едновременното обединение и разделение на принадлежащия ѝ колектив, което намира отражение и в образуването на цяла поредица от еднолинейни групи, които в народния говор най-точно се обозначават с понятията *влака* и *братство*. Например населението от Северозападна България употребява думата *влака* явно в преносно значение, защото с нейна помощ лесно се бележат именно отделните бащини (мъжки) прави линии, свързани

---

[127] Виж параграфа за екзогамно-родовия кръг на българите.

[128] Виж параграфа за роднинската терминология.

в една патрилинейна родствена група (Маринов 1984: 278). А за населението от Средна Западна България обичайната употреба на понятието „*братство*“ недвусмислено показва, че формирането на една такава патрилинейна група зависи от родните братя, понеже само те могат да бъдат едновременно продължители и основатели на отделните бащини (мъжки) прави линии, които обединяват и разграничават родствения състав на групата. Затова не е изключено членовете на отделната патрилинейна група да се различават помежду си и по фамилните си имена, които се образуват, като отново се следва непрекъснатата бащина (мъжка) права линия на родство[129]. Например в с. Гложене, Ловешко, Влаовци и Нейковци са един род (една кръв), въпреки че са носители на различни имена (Гребенарова 1999: 334). Такива са и членовете на Митовия род от с. Щетиница, Софийско, които се делят като Митови и Велинови (Пешева 1993: 277).

От друга страна, формирането на отделната бащина (мъжка) права линия на родство неизбежно осигурява и свойството на всяка патрилинейна група непрекъснато да нараства и по този начин да присъединява n-поколения кръвни роднини, чийто произход по бащина (мъжка) права линия на родство някога е започнал от нейния родоначалник. В народния говор тази специфична и много съществена черта на патрилинейното кръвно родство намира отражение както в подредбата на роднините като първи, втори, трети (четвърти, пети…) братовчеди, така и в народните изрази „*ние сме от една лоза*“ или „*от един корен*“. Кръвните роднини са от „една лоза“ или „от един корен“ вероятно защото лозата е многогодишно растение, което храни плодовете си от горе надолу, т.е. от най-младите или живите клонки към по-старите и дори преминалите. А възлите по нейното стъбло се наричат *колена*, название, което също се използва за обозначението на родовия (генеалогичния) произход от един общ прародител родоначалник (Маразов 2001: 80). С други думи казано, коренът на един род може да бъде много стар, но по-важното е, че той се поддържа именно от онези n-поколения кръвни роднини, които са живи в действителността и които бележат една непрекъсната бащина (мъжка) права линия на родство. Като доказателство могат да се посочат и етнографските сведения от Северозападна и Средна Западна България, които показват, че влаката (родът) се пази и до 10–15 повоя (поколения) по бащина (мъжка) права линия на родство (Маринов 1984: 278; Пешева 1993: 278).

В традиционната кръвнородствена система това свойство на патрилинейното родство намира практическо отражение и в образуването на два типа патрилинейни родствени групи, които бележат родовия произход на всеки кръвен роднина, дошъл на белия свят. Първият тип това са патрилинейните групи, които включват само реалните кръвни роднини до третите братовче-

[129] Както е известно, в традиционния период българите имат лично име, второ име по баща и евентуално трето име, образувано по името на дядото по баща.

ди включително (от бащина и от майчина страна) и които се разграничават по присъщата им екзогамия и дислокализация, т.е. техните членове не живеят наедно например в едно домакинство, в една махала или в едно село. А вторият тип това са онези патрилинейни групи от по-висш порядък, чиито представители също се отличават с общия си произход по бащина (мъжка) права линия на родство, но вече не могат да демонстрират с точност своите родствени отношения, т.е. те не се възприемат като реални кръвни роднини в действителността. В народния говор наличието на двата типа патрилинейни групи най-добре се долавя в универсалната и метафорична употреба на понятието *род*, когато с негова помощ се обозначават както всички реални кръвни роднини от бащина и майчина страна, така и всички останали, които по рождение принадлежат към българския народ. По този начин патрилинейното кръвно родство съхранява родовото единство и поддържа живо чувството на всички българи за общия им патрилинеен родов произход.

Териториални патрилокални родствени групи. В традиционната кръвнородствена система на българите третият тип са т.нар. *териториални патрилокални родствени групи*, които обединяват съседните резидентни патрилокални групи (семейните домакинства), чиито стопани също се отличават с общия си произход по бащина (мъжка) права линия на родство. В народния говор те се обозначават най-често с названията *махала* и *братство*, като първото название отразява присъщата им териториална локализация, а второто – начина, по който се образуват. В границите на етничното землище тези родствени групи функционират както под формата на отделни селищни единици (махали), така и като част от селата. Късните етнографски сведения показват, че като отделна селищна единица родовата махала е характерна предимно за планинските райони, докато като част от селото тя се среща главно в полупланинските и равнинните райони. Външен израз на родовото единство в махалата е нейното наименование, образувано по личното име на основателя ѝ и с окончание *-овци*, *-евци*, *-анци*, например *Радковци*, *Ивановци*, *Келевци*, *Шаровци*, *Мъркаловци* и пр. Друг начин на образуване е по прякора, свързан със занаята на създателя или на известен член на рода: *Пандурите* (основоположникът бил пъдар), *Писарите*, *Ковашки род*; с конкретно събитие от живота му: *Комитовите* (сред тях имало участници в Ботевата чета); или по родното му място, откъдето е преселник: *Врачански род* (създателят му дошъл от Враца); както и по физически и характерологични особености на родствения колектив: *Хубавенкови* (с красива външност), *Главанковски род* (със сплескана глава), *Кисьовски род* (с гладка кожа, без косми), *Скандалски род* (заядливи по нрав) (Гребенарова 1999: 335–337; АИЕФЕМ, арх. №173–III: 4–10). В системата на родствените взаимоотношения основната функция на родовата махала се съдържа най-вече в опазването и поддържането на териториалното родово единство на колектива ѝ, както и в идеологическото му осмисляне, отразено в съдържанието на такива понятия като „родно място“ или „роден край“.

Както за всяка родствена група, така и за колектива на родовата махала е задължителна обичайната екзогамия, която забранява брачните връзки между кръвните роднини и тези по сватовство в нейния състав. В старо време предимно в западните български земи родството в махалата се пази и до десет *повоя* или *колена*, след което родниите се отродяват (Пешева 1993: 278). Във вътрешните райони това е до осми пояс, а и дори до седми. Запазва се обаче споменът или преданието за основателя на махалата, независимо че той отдавна не е между живите, а неговите потомци вече не могат да демонстрират с точност родствените си взаимоотношения, т.е. те не се възприемат като кръвни роднини в действителността.

В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство най-близки роднини в махалата са членовете на братските домакинства, които обикновено са разположени едно до друго. Те съставят ядрото на колектива в махалата, като заедно участват в целия делничен и празничен живот на родствената общност. Според Р. Пешева това е всъщност т.нар. *фамилия*, която обединява именно семействата [разбирай домакинствата – б.а.] на 3–4 поколения близки патрилинейни роднини мъже (Пешева 1981: 228). Записаните етнографски сведения показват, че в повечето случаи отношенията между тях се отличават с почит, уважение и разбирателство, подчинени на полово-възрастовото разграничение на роднините. Кавгите са рядкост, предизвикани най-често при спорове за имот и наследство (Гребенарова 1999: 342). Обикновено близките патрилинейни роднини мъже (братя, първи братовчеди) заедно владеят и някои общи родови имоти като гори, пасища, ливади и др., които трудно се делят и по-ефективно се използват по този начин. От друга страна, независимо че общо ги ползват и работят, продукцията от тях винаги се дели в зависимост от конкретните им наследствени права (Пешева 1993: 278; Гребенарова 1999: 339–340). За родствения колектив са характерни и почти всички социални форми на трудова взаимопомощ като *зареди*, *тлаки*, *белянки*, *трошанки*, *гария*, *преденки*, *попрелки*, *меже*, *радница* и др. (многобройни данни в Народописния архив: например АИЕФЕМ, арх. №173–III: 100–102; АИЕФЕМ, арх. №84–III, папки I и II: 14) и др.

Заедно протича и празничният живот в махалата. Роднините са първите, които помагат и участват в кръщенета, годежи и сватби. Особено показателно е общото честване на родовия *оброк*, *курбан*, *кръст* или на родовия *светец*, *светого* или *служба*. Като празник оброкът се прави главно за плодородие по нивите, против природни бедствия и епидемии. В миналото почти всеки род има свой оброк, който се чества на определен календарен празник с приготвянето на курбан и слагането на общородова трапеза. Често за трапезата се канят и по-далечни роднини, принадлежащи към други родове (сватове), както и съседи, чиито имоти граничат с тези на рода.

За разлика от оброка другият празник на светец винаги се отбелязва в домашна обстановка, като роднините предварително се разбират в коя роднинска къща ще е точно. Според народните вярвания честването на светеца

е свързано преди всичко с осигуряването на здраве и благополучие за всички представители на рода. Празникът е наследствен за всички семейства в рода и особено за тези, които имат къща върху родовия имот. В традиционния период обичаят „*светец*“ се празнува три дни. В Северозападна България празникът започва, като първия ден се ходи на гробището, за да се почетат мъртвите. За гробището се приготвя храна – меси се колач или колаче, за да се почете светецът, готвят се ястия, вино и ракия. Едновременно с това се почиства домът, в който ще е празникът, като се измазват подовете, а стените се варосват.

На първия ден, наричан „*вечерница*“, се събират само домашните и най-възрастните мъже, глави на отделните домакинства в рода. Според Д. Маринов *вечерница* се прави само в Западна България. Вярва се, че тогава светецът покровител пристига в дома. Това е първата кадена вечер от празника, като трапезата задължително се прекадява от най-възрастния мъж в домакинството или в рода. На втория ден от празника се прави голяма трапеза с родните, поканените сватове, съседи, приятели. Отново се прекадява трапезата. На третия ден е „*патерицата*“ или „*потрошеньето*“ на празника. Отново се събират най-близките роднини, които дояждат всичко, което е останало от предишния ден. Вярват, че светецът вече си е отишъл и е оставил само патерицата си. Вечерята не е кадена. Липсва коливото. Част от колача се оставя на домашния иконостас, а другото се изяжда.

На отделни места (в Ловешко) празникът също се отбелязва в три последователни дни, особено ако родът се събира за служба на един от празниците – Св. Варвара, Св. Сава и Св. Никола (Гребенарова 1999: 342). Тогава се празнува и през трите дни, като всеки ден се гостува у различни роднини. Някъде се посещава само домът на бащата и на най-големия брат, а другаде на Св. Варвара и Св. Сава се посещават по-далечни роднини, а на Св. Никола – домът на най-големия брат (ако бащата вече е починал). От началото на нашето столетие тези специфични родови празници се изследват в богатата им нюансировка, включително и на сравнителна южнославянска и балканска основа и според тълкуванието на съавторките резултатите допълнително аргументират вписването на българския семеен модел към източноевропейския тип (вж. например Христов 2004 и последвалите публикации на автора).

Родните от една махала задължително се отличават и с общо родово място в селското гробище. Те заедно почитат мъртвите по помени и задушници, като по този начин също поддържат родовото единство.

Подобно на останалите типове родствени групи родовите махали също притежават способността непрекъснато да нарастват, като след време за техните колективи вече са по-характерни съседските, а не родствените взаимоотношения. Понякога в резултат на разселвания е възможно и образуването на нови съседни махали или на цели села, чиито жители пазят само преданието за общия им прародител основател. Затова може да се приеме, че в традиционната кръвнородствена система тяхната основна функция е свързана най-вече с опазването и поддържането на териториалното единство на българите и с

идеологическото осмисляне на патрилинейното родство, което намира отражение в универсалната употреба на понятия като „*бащина*“ и „*род*“. На тази мисъл навежда и употребата на роднинските названия *дядо*, *баба*, *чичо*, *леля*, *бате*, *кака*, с чиято помощ веднъж се обозначават реалните кръвни роднини, а втори път – не-роднини – познати и непознати лица, но принадлежащи към колектива на различните териториални патрилокални групи.

Екзогамно-родовият кръг на българите. Като социална форма на организация екзогамно-родовият кръг винаги обединява само онези кръвни роднини, за които е задължителна забраната за брак помежду им. В традиционната кръвнородствена система той заема относително самостоятелно място, което се обуславя както от неговия специфичен състав, така и от основната му функция, свързана с регулирането на брачно-родовите взаимоотношения. През втората половина на XIX и в началото на XX в. в границите на екзогамно-родовия кръг са включени всички кръвни роднини от бащина и майчина страна до третите братовчеди включително, спрямо които Его (говорещото лице) безусловно спазва обичайната забрана за брак.

В българската етнология изучаването на екзогамно-родовия кръг започва с публикациите на д-р В. Балджиев (Балджиев 1891: 187). Още в края на XIX в., когато проучва персоналното съпружествено право, той обръща внимание на кръвното родство и на специфичните начини, по които то се отброява у българите. Според него по православните църковни правила броенето на родствените степени е римско-византийско и то се извършва по формулата *quot generationes tot gradibus*, т.е. колкото генерации, толкова и степени. През втората половина на XIX и в началото на XX в. по църковните правила женитбите са забранени до седмата степен на родство включително.

Кръвното родство се зачита и по нормите на обичайното право, като значение има най-вече родствената близост между бъдещите брачни партньори. Българите вярват, че ако двама млади „се вземат род“, тогава нещастието ще ги преследва до деветата *рода* или до деветия *пояс*. Според д-р В. Балджиев обичайната употреба на народното понятие *пояс*, *повой* изглежда твърде странна, понеже тя навежда на мисълта, че в миналото българите вероятно са броили кръвното родство, както старите германци. При тях то се извършва по формулата *tot gradibus collaterals distant interse quot uterque distant a stipite communi*, т.е. толкова странични степени отстоят между отделните родственици, колкото всеки от тях отстои от общото стъпало. Имайки предвид установените различия между църковния и обичайния начин на броене на родството, д-р В. Балджиев заключава, че у българите общи правила за четенето на родствените степени не са поставяни: за тази цел всички си служат с една схема, в която нагледно са представени отделните видове родство заедно с генерационните линии и степени. Чертежите са извлечени от *Българската Кормчая* и са разпространени навсякъде из България (Балджиев 1891: 187–188).

Становището на д-р В. Балджиев косвено се потвърждава и от изследванията на Д. Маринов (Маринов 1984: 280). В края на XIX и в началото на

XX в. той описва народните схващания за генерационните линии и степени на кръвното родство, разпространени главно сред населението на Северозападна България. Според него, когато разясняват подреждането на кръвните роднини, българите най-напред различават правата и побочната (страничната) линия на родство, които допълнително разделят на права стара, възходяща и на права млада, низходяща, на побочна стара и на побочна млада линия на родство. Ако за норма се вземат мъжът и жената в семейството, тогава правата стара или възходяща линия на родство се формира от тяхното поколение като баща и майка и от поколенията на дядото и бабата, прадядото и прабабата, прапрадядото и прапрабабата. А правата млада или низходяща линия на родство обединява поколенията на родните деца, внуците, правнуците и праправнуците ((Маринов 1984: 280–285).

Според Д. Маринов другата, наречена от него „побочна“ или „странична“ линия на родство задължително се формира само от онези родственици, които не произхождат директно един от друг, но се отличават с общия си произход по права линия на родство. При подредбата на побочното родство значение отново има и поколението на родствениците, между които то се съдържа. По този начин българите различават „побочната стара“ и „побочната млада“ линия на родство. Към първата се отнасят родните братя и сестри на родителите, техните братовчеди, родните братя и сестри на дядовците и бабите и т.н. Във втората първо се нареждат родните братя и сестри, а след тях първите, вторите и третите братовчеди (Маринов 1984: 285–288).

Когато разглежда степенуването на кръвното родство у българите, Д. Маринов също подчертава, че съществува известна разлика между църковното броене и това, което е характерно за нормите на обичайното право (Маринов 1984: 278). Например според църквата, за да се венчаят двама млади, трябва родството помежду им да е минало седмата степен. Старите селяни обаче от една и съща *влака* (род) гледат на това църковно позволение като на греховно и като на кръвосмешение. Според тях момък и мома от една влака не могат да се вземат дори и до десетия *повой.*

Друг автор, който проучва степенуването на родството у българите, е С. Бобчев (Бобчев 1927а, б). Той отбелязва, че по правилата на православната църква близостта на родството между две лица се измерва с броя на раждания между тях. Всяко раждане се брои за една степен, като мъжът и жената помежду си съставят една степен, тъй като се смятат за едно тяло, за една морална личност: „*Синове и дъщери, колкото и да са те, намерват се към баща си и майка си в първа степен на родство*“. Родните братя и сестри, колкото и да са те, се считат помежду си във втора степен. Родините по мъжка и женска линия се броят по еднакъв начин, като границите на родството се свършват обикновено със седмата степен. За правата линия това се обяснява с обстоятелството, че по законите на природата е невъзможно някой да преживее седмата степен, въпреки че църквата забранява всичките бракове между кръвните роднини по тази линия на родство. Колкото до стра-

ничните степени, те също се пазят до седмата степен, като от там нататък родството вече се губи (Бобчев 1927б: 325–329).

Църковното степенуване на кръвното родство обаче не успява да се наложи в народна среда и родството продължава да се отброява по *колена* или *пояси* (*повои*). В езика на българите споменатите понятия притежават по няколко значения, като те се отнасят за обозначението на различни групи от роднини. Н. Геров отбелязва, че с помощта на еднозначните народни понятия *пояс* и *коляно* веднъж се обозначават само кръвните роднини, които принадлежат към едно поколение, а втори път – всичките родственици, които съставляват една *влака* или един *род*. Според Цв. Манова в Пернишко често се среща изразът „*те са от един пояс*“, който се употребява както за означаването на децата от едно семейство, така и за останалите роднини от тяхното поколение (Манова 1990: 59, 61). Р. Пешева отбелязва, че в Кюстендилско с понятието *колено* дори се обозначават всички семейства, които съставят един род (Пешева 1980б: 305). А за местното население в Македония отделното *колено* веднъж обединява роднините, които живеят в една къща, а втори път – само онези, които произхождат от една мъжка кръв (Мирчев 1906–1907: 1). С други думи казано, народната употреба на понятията *пояс*, *повой*, *коляно* е толкова многозначна, че тя практически може да се отнесе: 1) за обозначението на децата от едно семейство, които едновременно принадлежат и към едно поколение; 2) за всички роднини, които по рождение също принадлежат към едно поколение спрямо общия си родоначалник; 3) за всички кръвни роднини, които по рождение съставят един патрилинеен род в неговия генеалогичен аспект; 4) за обозначението на патрилинейния род, който обединява семействата на патрилинейните родственици мъже, и 5) за обозначаването само на роднините, които живеят в една къща (Иванова 1998: 5–19; 1999: 130–139).

Странната и многозначна употреба на народните понятия *пояс*, *повой*, *коляно* дава основание и на изследователите да се съмняват в еднаквия начин, по който нормите на църковното и обичайното право определят границите на екзогамно-родовия кръг у българите. Както отбелязва Ив. Левин, православната система при броенето на родството е достатъчно точна за нуждата на духовенството, но явно тя не отговаря на обичайно използваната народна терминология за означаването на родството (Левин 1991: 146). Затова у православните славяни формулировката на църковния закон по този въпрос е неясна, въпреки че за тях кръвосмешението е тежък грях.

В края на XIX и началото на XX в. народната представа за екзогамно-родовия кръг най-често се изчерпва с израза, че „*родът се пази до деветото родово коляно или до деветия пояс*“. Очевидно това е обичайната максима, която съчетава в едно църковното и народното знание, а наша задача е да установим доколко нейното съдържание вярно отразява и подредбата на кръвните роднини в екзогамно-родовия кръг на Его, т.е. на говорещото лице.

За целта първо ще се представи подредбата на правото или вертикалното родство, което включва само кръвните роднини, които директно произхождат

един от друг. За начало те могат да се подредят в отделни родови поколения или колена, като се имат предвид поколението на Его и възходящите поколения от бащината и майчината му страна. В случая това са поколенията на родителите на Его, на неговите дядовци и баби, прадядовци и прабаби и прапрадядовци и прапрабаби. Изброените възходящи поколения едновременно очертават и горната граница на екзогамно-родовия кръг на Его, като се има предвид, че в неговото поколение родството се пази до третите му братовчеди включително[130].

Родните от възходящите поколения могат да се подредят и в зависимост от техния генеалогичен произход, като по този начин се разграничават осем прави линии на родство, а деветата е запазена за Его, тъй като тръгва от родителите му. При отброяването на споменатите прави линии на родство явно е спазено и църковното правило, което гласи, че мъжът и жената в семейството са едно цяло или една плът. В народния говор това правило се долавя и в специфичната употреба на роднинските названия *дядо* и *баба*, *прадядо* и *прабаба*, *прапрадядо* и *прапрабаба*, които се използват за означаването на родните по права възходяща линия от бащина и майчина страна. Особено показателно е наличието на 8-те прапрадядовци и прапрабаби на Его, от които тръгват 8-те прави линии на родство и които също подсещат, че в екзогамно-родов кръг на Его задължително се включват всички техни низходящи потомци, за които родството по права линия е налице.

Наличието на 8-те прави линии на родство на практика показва и подредбата на 8 колена или патрилинейни рода от бащина и майчина страна, като се има предвид техният произход по бащина (мъжка) права линия на родство. А 9-ото родово коляно е запазено за Его, тъй като тръгва от родния му баща. Явно по нормите на обичайното право разграничаването на отделните прави линии от бащина и майчина страна и тяхното възприемане като самостоятелни колена е абсолютно наложително, понеже те са винаги налице, за разлика от страничните линии на родство. В случая полът и възрастта на Его нямат значение, тъй като по обичайното право родните деца завинаги съхраняват своя родов произход по рождение, който се долавя и в народния израз, че децата от едно семейство са от един *пояс*, *повой* или от едно *коляно*.

Очевидно по този начин обичайното отброяване на правото родство не може да противоречи и на утвърденото църковно броене на родството, когато с понятието *коляно* или *пояс* се обозначава не само отделното поколение, но и конкретната степен на родство между Его и всеки негов роднина. Например, ако вместо думата *степен* българите употребяват народното понятие *коляно* или *пояс*, тогава Его се намира в първа степен на родство не само с родния си

---

[130] За улеснение ще отбележим, че трети братовчеди са лица, които се отличават с общия си произход по права линия на родство, който тръгва от един общ прапрадядо и една прапрабаба.

баща, но и с родната си майка, понеже между тях винаги е налице само едно раждане или едно *коляно* (поколение) – това на Его, което обуславя и еднаквата първа степен на родство не само по бащина, но и по майчина права линия. След това Его се намира във втора степен на родство не само с всеки свой дядо, но и с всяка своя баба, понеже между тях вече има по две раждания или по две *колена*, които обуславят и еднаквата степен на родство, независимо от това дали родовата връзка за Его се осъществява по бащина или по майчина права линия. По същия начин Его се намира в трета степен на родство с всички свои прадядовци и прабаби и в четвърта степен на родство с всички свои прапрадядовци и прапрабаби, с които се затваря неговият персонален екзогамно-родов кръг по рождение. Затова може да се приеме, че при степенуването на правото родство не се откриват различия между обичайните и църковните правила, въпреки че с помощта на народните понятия *коляно*, *пояс* се обозначава не само конкретната степен на родство между Его и всеки негов роднина, но и тяхната подредба в онези родови поколения, които формират отделната права линия на родство.

Еднаквото обичайно и църковно степенуване на правото родство може да се потвърди и от един друг пример, при който съдържанието на народното понятие *коляно* (*пояс*, *повой*) е равнозначно както на отделното родово поколение, така и на конкретната степен на родство между Его и всеки негов роднина. Например Его може да разграничава не само четирите възходящи родови *колена* (поколения), които едновременно обединяват всичките му кръвни роднини, но и четирите низходящи родови *колена* на родните му деца, внуци, правнуци и праправнуци, които заедно с неговото свързващо коляно (поколение) отново потвърждават израза, че родът се пази до деветото родово *коляно*. В народния говор описаното броене може да се потвърди и от специфичната употреба на онези роднински названия, чийто носител по права линия на родство може да бъде самият Его. Например като кръвен роднина от мъжки пол той едновременно може да изпълнява функциите на син, внук, правнук, праправнук, баща, дядо, прадядо и прапрадядо, а като роднина от женски пол – дъщеря, внучка, правнучка, праправнучка, майка, баба, прабаба и прапрабаба. Няма съмнение, че по този начин употребата на споменатите роднински названия също бележи и конкретната църковна възходяща или низходяща степен на родство между Его и всеки негов роднина по права линия, тъй като всяко раждане е равнозначно и на отделно поколение (пояс или коляно).

Кръвната връзка между Его и родителите му разрешава и неговото присъединяване към останалите роднини от бащина и майчина страна, с които се формират отделните странични (колатерални, съребрени, побочни) линии на родство, представящи хоризонталното родство в екзогамно-родовия кръг. По нормите на обичайното право страничните кръвни роднини също се групират в отделни родови колена (пояси), които могат да включват както връстниците от едно родово поколение, така и роднините от всички родови поколения.

Като изходна позиция при подредбата на обичайното странично родство отново може да послужи съдържанието на народния израз, че родът се пази до деветото родово коляно (пояс), до деветата рода или до третите братовчеди включително. В поколението на Его това са всъщност отделните родови колена на родните му братя и сестри, първите, вторите и третите братовчеди от бащина и майчина страна. А в зависимост от родството по бащина или майчина странична линия Его вече различава две самостоятелни родови колена от първи братовчеди, които заедно с него едновременно формират и четири самостоятелни родови колена от втори братовчеди (като правнуци), а всички заедно се подреждат и като трети братовчеди в осем родови колена (като праправнуци), като деветото родово коляно отново е представено само от Его и родните му братя и сестри. С други думи казано, в своето поколение Его действително разграничава девет странични родови колена, имайки предвид своето персонално родово коляно като брат или сестра (може и сам) и онези осем възможни родови колена, в които той участва като трети братовчед. Явно по обичайното право се отбелязва само конкретният брой на отделните родови колена на третите братовчеди, понеже страничното родство между тях и Его задължително обхваща и неговите по-близки кръвни роднини, представени от първите и вторите му братовчеди от бащина и майчина страна. Освен това, за разлика от правото родство, където възходящите родови колена са винаги налице, при отброяването на страничното родство родовите колена на първите, вторите и третите братовчеди на Его може и да липсват. Възможно е техният последователен ред да е непълен, а това също оправдава обичайноправното съдържание на израза, че родът се пази до деветото родово коляно, или до третите братовчеди включително, който в поколението на Его винаги гарантира знанието за оптималния вариант в подредбата на страничните му роднини.

Така осмислена, обичайната подредба на страничните кръвни роднини действително отразява не толкова конкретната църковна степен на родство между тях, колкото народната представа за тяхното подреждане в изброените странични родови колена, които едновременно ги обединяват и разграничават в зависимост от техния общ произход по права линия на родство. В екзогамно-родовия кръг по рождение тази подредба може да се разглежда и като следствие от патрилинейния характер на кръвното родство, който притежава свойството не само да обединява членовете на отделните родови поколения, когато център на родството е техният общ далечен прародител родоначалник, но и да ги разграничава като родни братя и сестри, първи, втори и трети братовчеди, когато център на родството е вече отделният кръвен роднина, т.е. Его. Направеният извод се потвърждава както от еднаквото разграничение на страничното родство от бащина и майчина страна, така и от проследените значения на народното понятие *коляно* (*пояс*, *повой*), чиято употреба също бележи едновременното обединение и разграничение на всички роднини от поколението на Его. В случая може да се приеме още, че по този начин цър-

ковното степенуване на страничното родство сякаш става излишно, тъй като неговото отброяване е много по-трудно, докато броенето по колена е по-лесно и много практично.

При организирането на страничните кръвни роднини е налице и друга структурна особеност, която също обуславя броенето на родството по колена или пояси. Тя се съдържа в действието на патрилинейното кръвно родство, което този път притежава свойството не само да обединява отделните родови поколения, чийто произход по бащина (мъжка) права линия някога е тръгнал от един общ родоначалник, но и да ги разграничава в зависимост от персоналната им патрилинейна родова принадлежност по рождение. Споменатата структурна особеност също се потвърждава от обичайното съдържание на израза, че родът се пази до деветото родово коляно, когато с понятието *коляно* вече се обозначават само онези кръвни роднини, които се отличават с общия си произход единствено по бащина (мъжка) права линия. Тя се долавя в наличието на 8-те прави мъжки линии[131], като деветата права (бащина) линия отново е запазена за Его. По този начин Его отново пази рода до деветото родово коляно или до деветата рода, имайки предвид своето персонално патрилинейно родово коляно като родно дете и осемте патрилинейни родови колена, които представляват родовете на неговия баща, на майка му, на двете му баби и на четирите му прабаби. В случая специфичният състав на изброените патрилинейни родови колена също се потвърждава и от подредбата на страничните роднини като първи, втори и трети братовчеди (Иванова 1998: 10–11; 1999: 130–139).

В заключение може да се отбележи, че многозначната употреба на народните понятия *коляно*, *пояс*, *повой* наистина е съобразена с обичайния механизъм, по който се подреждат кръвните роднини, въпреки че тя не противоречи и на църковното отброяване на конкретната степен на родство между две лица. Даже нещо повече, по църковните правила родството се пази до седмата степен включително, а по нормите на обичайното право се знае, че родът се пази до деветото родово коляно, до деветата рода или до третите братовчеди включително, които са в осма степен на родство помежду си. По този начин обичайното право успява да изгради дори един по-голям екзогамно-родов кръг, който включва кръвните роднини от бащина и майчина страна и чиято основна функция е свързана със забраната на брачни отношения между тях.

Роднинска терминология за кръвно родство. Роднинската терминология е неделима част от изучаването на традиционната кръвнородствена система. Тя включва цялата съвкупност от роднински названия, които се използват за обозначението на родствените отношения. В зависимост от нейната употреба е възможно да се възстанови както историческото развитие на род-

[131] Това са 8-те прави линии, чието начало тръгва от осемте прапрадядовци на Его.

ствената система, така и нейното социално значение, тъй като роднинските названия едновременно отразяват и обществените взаимоотношения между хората.

Българската роднинска терминология – изследвания и историческа типология. В сравнение с други етноложки проблеми досегашното изследване на българската роднинска терминология може да се проследи в няколко условни направления, които са резултат от нейното езиково, социално и историческо функциониране в традиционната народна култура. От езиковедска гледна точка първите сведения за българските родствени термини се откриват в публикациите, посветени на славянската роднинска терминология (Лавровский 1867; Исаченко 1953: 43–80; Трубачев 1959). Няма спор, че по-голямата част от родствената номенклатура на българите е славянска, като повечето от названията се отличават и с древен произход. В количествено отношение по-малко са езиковедските публикации за предтурските тюркски названия в българския език, както и тези за роднинските названия, заети от други езици (Боев 1965: 3–17; Георгиева, Москова 1976: 79–113; Георгиева 1981: 228–234; Шабашов 1997: 353–367). Основният акцент в езиковедските изследвания се съдържа в изясняването на етимологията на отделните роднински названия, както и в групирането им като лексикални единици в българския език. Специално внимание заслужава и великолепният енциклопедичен речник *Българска семейно-родова лексика*, който представя употребата на отделните родствени термини в народния говор, тяхното териториално разпространение и етимология (Холиолчев, Младенов, Радева 2012)[132].

Етимологичното изучаване на родствените термини често се преплита и с историческото им развитие, като по този начин предмет на изследване е по-скоро етнокултурният аспект в тяхната езикова употреба, който маркира най-вече социалната история на българския народ. Тук могат да се посочат етнолингвистичните изследвания, посветени на родствените термини, чиято цел се съдържа не само в проучването на тяхната етимология, но и в изясняването на тяхното отражение в общественото развитие на българския народ. През последното десетилетие към тази дълго присъстваща линия се добавиха и нови нюанси: М. Китанова приложи идеята за корелацията на опозицията „роден“ с „кръвен“, съответно „нероден“ с „некръвен“, като прояви на основната културна опозиция – „свой–чужд“ (Китанова 2012; 2015).

В повечето етноложки изследвания предмет на изследване е главно т.нар. актуална роднинска терминология от XIX и първата половина на XX в. През

[132] За разлика от споменатия енциклопедичен речник в настоящото изследване няма да бъде отбелязано ударението в произнасянето на отделните роднински названия, тъй като целта при тяхното представяне тук е свързана главно с основната им функция като социален и организиращ регулатор на родствените взаимоотношения.

70-те години на XX в. тя е подробно проучена от Ив. Георгиева, Д. Москова и Л. Радева (Георгиева, Москова, Радева 1972: 159–174). Като приемат за основен принцип специфичната употреба на отделните родствени термини, споменатите изследователки първо формулират извода, че в езика на българите могат да се разграничат два вида термини за обозначението на кръвното родство: 1) реферативни, изразяващи даденото родствено отношение, и 2) вокативни, или термини на адрес, които представляват обръщенията между роднините (Георгиева, Москова, Радева 1972: 160). В народния говор употребата на двата вида термини може напълно да съвпада (чичо–чичо) или да се променя само окончанието на термина във вокативната му форма (леля–лельо). В други случаи обаче двата вида термини могат да бъдат съвсем различни и това зависи най-вече от поколението, пола и възрастта на родственика (алтера) спрямо говорещото лице (Его). Не е изключено тези термини да се доближават и по съдържание, т.е. едновременно да се използват като реферативни и вокативни, и такива са най-често термините, които се употребяват в поколението на Его, например *кака* и *бате*. Що се отнася до конкретизирането на родствената близост между Его и даденото лице, то тя се подчертава най-често с пропускането (при по-близки роднини) или с добавянето (при по-далечни роднини) на личното име на алтера: *тетка* или *тетка Мария*. Българите използват някои термини и при означаването на лица, които не са роднини, като в случая значение отново има конкретната им близост спрямо Его и тяхното полово-възрастово разграничение. Например, ако лицето е познато, тогава се добавя и личното му име: *чичо Иван*, а за непознати се използва само родственият термин: *чичо*.

От друга страна, като приемат, че в народния говор отделните родствени термини са многозначни, Ив. Георгиева, Д. Москова и Л. Радева доказват, че тяхната употреба е съобразена преди всичко с онези основни принципи, които бележат разграничаването или сливането на роднините по права и странична линия на родство, както и по бащина и майчина линия. Анализирайки главно реферативните термини, отразяващи 20 родствени връзки на Его, те установяват, че в днешната територия на България могат да се обособят три ареала, които се различават помежду си именно в зависимост от употребата на роднинската терминология, която подчертава разграничаването или сливането на кръвните роднини по права и странична линия на родство, както и по бащина и майчина линия.

Първи е ареалът на Средна Западна и Северозападна България, като изключение от него правят районите около гр. Трън и гр. Кула[133]. Той обхваща

[133] За района около гр. Трън е характерно сливането в употребата на термина *тетка* (ДжР^2), а за този около гр. Кула – сливането в употребата на термина *леля* (ДжР^2). При записа на родствените отношения, базирайки се върху изложеното в Първа глава, т. 1–3, е използвана кодовата система на Ю. Левин (Левин 1970: 18–30).

Пернишка, Софийска, Врачанска, Монтанска и Видинска област, като границата му на юг достига до най-северните части на Благоевградска област. За терминологичната система на първия ареал е характерно пълното разграничение на правата и на страничните линии на родство в първото възходящо поколение и в това на Его, както и пълното разграничение на роднините по бащина и майчина линия на Его (Георгиева, Москова, Радева 1972: 161). Особено показателни са роднинските названия *баща* (Рм), *майка* (Рж), *леля* (ДжРм^2), *чичо* (ДмРм^2), *тетка* (ДжРж^2) и *уйко* (ДмРж^2), които се употребяват от Его за означаването на родителите му и техните сиблинги (братя и сестри). А за означаването на кръвните роднини от своето поколение Его използва термините *брат* (ДмР), *сестра* (ДжР), единично разпространените названия *чичовчета* (ДДмРм^2), *уйкови* (ДДмРж^2), *лелинчета* (ДДжРм^2) и *теткини* (ДДжРж^2), както и общия родствен термин *братовчеди* (Д^{2}Р^2). Родителите на Его пък употребяват специалните названия *син* (Дм), *дъщеря* (Дж), *братанчета* (ДДмР) и *сестринчета* (ДДжР), с чиято помощ също разграничават родните си деца от тези на своите сиблинги.

Втори е ареалът на Пирин, Родопите и част от Странджа (Георгиева, Москова, Радева 1972: 163). Той обхваща цялата Благоевградска област, Родопите и Странджа с прекъсване в южната част на Хасковска и Ямболска област около бреговете на р. Марица. Той образува и отделни „острови“ във Варненска и Добричка област вероятно от преселници в Североизточна България. За терминологичната система на втория ареал е характерно сливането в употребата на някои родствени термини, които се използват за означаването на роднини по права и странична линия в низходящите поколения, както и на роднини по бащина и майчина странична линия. Например такива са термините *внук* (ДмД, ДмДР), *братовчеди* (Д^{2}Р^2), *леля* или *тета* (ДжР^2). В южната част на ареала се използва още терминът *стрико* (ДмРм^2) вместо *чичо*, който е разпространен в почти цялата етнична територия на България.

Трети е ареалът на Северна Тракия, Средна Северна и Североизточна България (Георгиева, Москова, Радева 1972: 164). На практика този ареал обхваща по-голямата част от територията на днешна България, като границата му на запад минава през Врачанска, Софийска и Пазарджишка област, а на юг продължава по северните склонове на Родопите, прекъсва в Хасковска и Ямболска област заради държавната граница и продължава през южната част на Бургаска област. На север граничи с р. Дунав, а на изток – с Черно море. Роднинската терминология в този ареал се отличава със сливането в употребата на термина *леля* (ДжР^2) и със съхранението на термините *чичо* (ДмРм^2) и *вуйчо* (ДмРж^2). В първото низходящо поколение се прави разграничение между децата на сиблингите, които се обозначават с помощта на описателни термини (*братов син* (Дм^{2}Р), *сестрин син* (ДмДжР). А за означаването на кръвните роднини в поколението на Его (без родните му братя и сестри) се употребява само един общ термин – *братовчеди* (Д^{2}Р^2), а на места в Габровска и Ловешка област – *стриковчета*. В този ареал се среща и употребата на

термина *племенници* ($Д^2Р$), характерен предимно за градска среда, но навлизащ и по селата след началото на XX в.

Трите очертани ареала дават основание и за още едно разграничение между тях, което също е в зависимост от употребата на родствените термини и което определя специфичния вид на терминологичните им системи. Например първият ареал се отличава със своя симетричен вид на терминологичната родствена система, докато за втория и третия е характерен преходно-асиметричният вид, тъй като е налице сливане в употребата на отделни родствени термини, което се отразява и върху вида на терминологичната система (Георгиева, Москова, Радева 1972: 165). Наличието на двата вида терминологични системи може да се разглежда като резултат от промяната в организацията на кръвните роднини, която веднага се отразява и върху техния вид и структура. В това отношение особено показателна е връзката между симетричния вид на терминологичната система и наличието на големите семейни домакинства в Средна Западна и Северозападна България, както и тази между преходно-асиметричния вид и индивидуалното семейно домакинство в останалите ареали. Всъщност това показва, че в края на XIX и първата половина на XX в. актуалната роднинска терминология едновременно отразява и периодите в развитието на семейството и рода, като съхранява и някои по-стари черти, резултат от по-бавните темпове на социално-икономическите отношения главно по селата.

Териториалното обособяване на трите ареала може да се постави и в основата на някои предположения, свързани с етногенезиса на българския народ (Георгиева, Москова, Радева 1972: 167). Например границата между I и III ареал, както и тази между техните терминологични системи съвпада с ятовата говорна граница в българския език, с обособяването и на определен териториален пояс около нея, който включва елементи и от двата ареала в роднинската терминология. Наличието на обособените райони в отделните ареали пък може да се свърже с някои демографски и миграционни процеси, чиито следи също се откриват в употребата на родствените термини.

Според Ив. Георгиева състоянието на актуалната роднинска терминология от края на XIX и началото на XX в. дава основание и за нейната типология в исторически план (Георгиева 1972: 250). Например роднинската терминология от симетричния вид в Средна Западна и Северозападна България стои най-близо до латинската, която пък се отнася към турано-хановенската система от типа омаха (Георгиева 1972: 250). В този вид тя е по-древна в сравнение с преходно-асиметричната.

Друг последователен изследовател на българската роднинска терминология е А. Шабашов. Неговите етнографски сведения са за българите в Украйна, преселени още в началото на XIX в., които обаче употребяват роднинските си названия и до днес. А. Шабашов е привърженик на тезата, че типът на дадена роднинска терминология се намира в пряка зависимост от структурата на основната социална и родствено-териториална единица на обществото

(Шабашов 1997: 353). Затова може да се приеме, че българската роднинска терминология преминава през два големи периода на развитие, които бележат и наличието на два типа терминологични системи. Първият тип е т.нар. бифуркативно-колатерална система, характерна за функционирането на голямата семейна община, а вторият тип е т.нар. линейна система, присъща на малкото семейство (Шабашов 1997: 354).

В традиционната култура на българите бифуркативно-колатералната система е запазена в чист вид само в онези райони на Западна България, където в поколението на Его и в първото възходящо поколение се различават всички странични кръвни роднини от бащина и майчина страна, за чието означаване се използват специфични термини. В Западна България е запазен и един преходен тип, при който поколението на Его показва линейност в употребата на термина *братовчеди* ($Д^2Р^2$), а първото възходящо поколение – бифуркативно-колатералност (схема 1б по Георгиева, Москова, Радева 1972: 162). Друг преходен тип, показващ най-голяма близост до линейния, е този, характерен за по-голямата част от Източна България (схема IIIб по Георгиева, Москова, Радева 1972: 164), а така също и за българите – преселници в Украйна, които са главно от този ареал. Той се отличава с употребата на двата термина *вуйчо* (ДмРРж) и *чичо* (ДмРРм) и със сливането в употребата на всички останали родствени термини, с чиято помощ се означават бащините и майчините странични роднини в първото възходящо поколение и в това на Его. Последен е типът, характерен за отделни райони в Южна България и при част от българите в Украйна, при който в първото възходящо поколение се обединяват линиите на бащината и майчината сестра, но се разграничават тези на бащиния и майчиния брат, а в поколението на Его е запазено разграничението на техните деца като *лелини* ($ДДжР^2$), *чичови* ($ДДмРм^2$) и *уйчови* ($ДДмРж^2$) (Шабашов, 1997: 358).

Според А. Шабашов изброените типове роднинска терминология дават основание еволюцията на българската терминологична система да се обобщи по следния начин: най-древна е славянската бифуркативно-колатерална система от чист вид, която по всяка вероятност на определен етап от развитие е била характерна за всички българи. За съжаление не може да се отговори категорично кога тя започва да се трансформира в следващия тип, понеже в нея по-често се употребява заимстваният термин *чичо* (ДмРРм) вместо южнославянския *стрико* (Шабашов, 1997: 360). По всяка вероятност причината трябва да се търси във възобновените архаични социални структури по време на османското владичество, а наличието на другия преходен тип в Западна България показва, че процесът, свързан с трансформацията на бифуркативно-колатералната система в линеен тип, е особено активен едва към началото на XX в. (Шабашов 1997: 360–361). Доказателствата могат да се открият и в съпоставянето на роднинската терминология със семейната форма на домакинство, която в Западна България е твърде разширена дори в началото на XX в.

Що се отнася до останалите преходни типове и линейния тип, който също е в преходно състояние заради употребата на термините *чичо*, *стрико* (ДмРРм) и *вуйчо* (ДмРРж), може да се отбележи, че за тях първо е характерна еднолинейната, вертикалната или бащината семейна община, както и относително по-високият процент на малките семейни домакинства. Те битуват предимно в Източна България, откъдето са и преселниците в Украйна, а това показва, че още в началото на XIX в. там започва да се налага линейният тип (Шабашов, 1997: 362–363). При това положение А. Шабашов не може да се съгласи с твърдението на Л. Маркова, че по-сложната в сравнение с повечето от европейските терминологии българска роднинска терминология следва да се разглежда само като културна отживелица, а не като функционално значима дори в нашето съвремие (Шабашов 1997: 359).

Напоследък друго становище се утвърждава и в етнолингвистичните изследвания, където се защитава тезата, че българската роднинска терминология е от най-сложния суданси тип. Като доказателство се отбелязва патрилинейният характер на българското кръвно родство и най-вече изключителното разнообразие от родствени термини, което е характерно и за суданския тип. Като основни принципи в употребата на българската роднинска терминология се посочват полът на алтера, типът на конкретната му връзка с Его и степента му на отдалеченост от Его (Обрешкова 2016: 9).

Избор и прилагане на класификационните принципи. Както става ясно, проблемът за развитието и историческата типология на българската роднинска терминология е твърде сложен, тъй като споменатите становища отразяват различни принципи, по които тя се класифицира. В същото време общото между тях се съдържа в твърдението, че всички посочени типове задължително се свързват с обозначението на родствените отношения, характерни за организацията на една патрилинейна система. Например безспорно е, че 89% от всички проучени роднински терминологии от типа омаха функционират в развитието на патрилинейни системи, а суданската роднинска терминология е приета за еталон в развитието на онази патрилинейна родствена система, която се отличава с най-голям брой специфични термини, заради който е известна и като дескриптивна терминология (Ольдерогге 1960: 5; Попов 1977: 46; Крейпо 2000: 150–151). Що се отнася до типологията на българската роднинска терминология като бифуркативно-колатерална, може да се подчертае, че тя също е характерна и за развитието на една патрилинейна система, чиято организация зависи от пола на родоначалника и от наличието на термини, които бележат разграничението на правата и колатералната (страничната) линия на родство от бащина и майчина страна в първото възходящо поколение и в това на Его (Шабашов 1997: 355). Като доказателство за патрилинейния характер на българската родствена система може да се посочи и определението на бифуркативно-колатералната терминологична система като симетрична, която също се основава на строгото разграничение на правата линия и на бащините и майчините странични линии не само в първото възходящо

поколение, но и в това на Его. Патрилинейният характер на кръвното родство е безусловен и при типологията на българската роднинска терминология като преходно-асиметрична, асиметрична или линейна (в преход), която също е характерна за нейното историческо развитие.

От друга страна, някои от изложените становища могат да се приемат и за еднозначни, тъй като бележат еднаква по тип роднинска терминология, известна в отделните класификации с различни наименования. Например еднозначен тип представляват т.нар. симетрична, бифуркативно-колатерална и суданска роднинска терминология, както и преходно-асиметричната, асиметричната и линейната (в преход). Може да се приеме, че изказаните становища за типологията на българската роднинска терминология са резултат преди всичко от историографското развитие на проблема, което намира отражение и в отделните проучвания. Те са представени в табличен обобщен вид по изследване на едната от съавторките в допълнение към посочената таблица на М. Крюков, за да не се обременява текстът с описателност на термините (Иванова 2018: 612–631).

Историческа типология	Ив. Георгиева, Д. Москова, Л. Радева	Ив. Георгиева	В. Попов	А. Шабашов	А. Обрешкова
I		турано-ханованска от тип омаха	бифуркативна		
II			генерационна		
III	симетрична		бифуркативно-линейна	бифуркативно-колатерална	суданска
IV	преходно-асиметрична	асиметрична	линейна	линейна (и незавършен преход)	

В сравнителен аспект известни възражения предизвиква само типологията на българската роднинска терминология, от една страна, като турано-ханованска от типа омаха, а от друга страна, като бифуркативно-колатерална или суданска. Според някои изследователи те се приемат за различни типове роднинска терминология, като бифуркативно-колатералната и суданската стоят в един ред, докато турано-ханованската от типа омаха е различна от тях (Крюков 1968: 371; Крейпо 2000: 150–151).

В настоящото изследване ние ще се придържаме към мнението на В. Попов, който първо отхвърля етническите наименования на отделните типове роднинска терминология като неподходящи, тъй като те не могат да отразяват динамиката в развитието на различните роднински терминологии (Попов

1977: 43–54). Вместо тях той въвежда термините *линейност*, с чиято помощ се обозначава разграничението на роднините по права и странична линия, и *бифуркация* – разграничението на роднините по бащина и майчина линия, като по този начин е възможно и всички типове роднинска терминология да се опишат по-точно, като едновременно с това се открои и техният основен структурообразуващ признак (Попов 1977: 46).

Ето какво показва българската роднинска терминология, ако се приеме твърдението на В. Попов и доказаното вече регионално разнообразие в употребата на отделните родствени термини, каква е нейната историческа типология, отразена и съхранена в актуалната роднинска терминология от XIX и първата половина на XX в.

Като се има предвид роднинската терминология в първия ареал на Средна Западна и Северозападна България, може да се приеме, че в края на XIX и началото на XX в. тя все още пази всички черти на бифуркативно-линейния тип, който се долавя в означаването на роднините в + 1 п и в 0 п. В + 1 п са налице термините *баща* (Рм), *чичо* (ДмРРм), *леля* (ДжРРм), *майка* (Рж), *уйко* (ДмРРж) и *тета* (ДжРРж), а в 0 п – *брат* (ДмР), *сестра* (ДжР), *братенци* (ДДмРРм), производно от брат, и *сестренци* (ДДжР[2]), производно от сестра, с чиято помощ се разграничават сиблингите и техните ортокузени (паралелни братовчеди) като деца на двама братя или на две сестри, както и термините *лелинчета* (ДДжРРм) и *уйкови* (ДДмРРж), производни от термини за означаване на родствените отношения в +1 п, с чиято помощ се бележат кроскузените (кръстосаните братовчеди) – деца на сестрата и на брата от противоположния пол на родителите. Може да се допусне, че в този случай е съхранено и т.нар. генерационно изкривяване, което е отразено в термините *лелинчета* (ДДжРРм) и *уйкови* (ДДмРРж), а в употребата на термините *братенци* и *сестренци* е запазено и отнасянето на ортокузените към 0 п, когато с тяхна помощ се обозначават ДДмРРм и ДДжРРж.

Изброените съхранени черти в роднинската терминология от Средна Западна и Северозападна България показват още, че вероятно в този ареал е функционирала и една още по-ранна бифуркативна система, ако се допусне, че в + 1 п и в 0 п разграничаването на всички роднини е възможно само по бащина и по майчина линия. Например на различни места в България (в случая в Годечко, Трънско, Брезнишко, Пернишко) е запазена и употребата на термините *тейко*, *стари баща*, *старко*, *мама*, *маля*, *старка*, с чиято помощ се обозначават по-големият или най-големият бащин брат и неговата жена (Георгиева 1972: 251; Холиолчев, Младенов, Радева 2012: 621, 645). Съчетани и с бифуркативното групиране на сиблингите, ортокузените и кроскузените в 0 п, те подсказват, че съхранената употреба на всички термини може да пази черти именно от една много по-ранна бифуркативна система, която е характерна за условията на патрилинейната дуално-родова организация и в която роднините се разграничават само по бащина и майчина линия. Те осъществяват помежду си т.нар. директна брачна размяна на сестри и дъщери, при която

най-важна е групата на родните братя и сестри. Например, ако предположението е вярно, това означава, че + 1 п термините *мама*, *маля*, *старка* могат да се отнасят и за първоначалното означаване на майчината сестра като съпруга на бащиния брат (*тейко*, *стари баща*, *старко*), след като в 0 п термините *братенци* и *сестренци* бележат сиблингите и техните ортокузени като деца на двама братя и на две сестри. Същото групиране може да се проследи и при означаването на кроскузените – *лелинчета* и *уйкови*, ако се приеме, че те могат да бъдат деца от брака между бащината сестра и майчиния брат. До днес на места е съхранена и употребата на термина *уйко*, когато с негова помощ продължава да се обозначава именно съпругът на бащината сестра (СмДжРРм) (Маринов 1984: 286).

Обикновено такива елементарни родствени системи функционират в едно родово общество, поставено в екстремна ситуация, която по-лесно се преодолява чрез въведените брачни правила. Като доказателство може да се посочи и твърдението на Ив. Георгиева, Д. Москова и Л. Радева, че границата между I и III терминологичен ареал не е случайна, още повече че тя съвпада и с ятовата говорна граница в българския език (Георгиева, Москова, Радева 1972: 167).

Във втория терминологичен ареал, който обхваща Пирин, Родопите и част от Странджа, също могат да се открият някои съхранени елементи от бифуркативно-линейния тип. Например в + 1 п вече е налице сливане в употребата на термините *леля* или *тета* (ДжР[2]), но е запазено разграничението между ДмРРм и ДмРРж, което е съществено за развитието на една патрилинейна родствена система. В 0 п пък е съхранена употребата на термините *внук* и *внучка*, с чиято помощ се обозначават ДмДР и ДжДР (Георгиева, 1981: 230). В този случай отново е налице и т.нар. генерационно изкривяване, въпреки че то се отнася както за кроскузените, така и за ортокузените в 0 п. Тук са запазени и някои черти от първоначалната директна брачна размяна на сестри, която се долавя в употребата на термините *леля* (ДжРСм, ДжРСж – в Странджа) и *уйко* (ДмРСж – в Странджа), когато с тяхна помощ се обозначават и роднини от 0 п, които се отнасят към + 1 п, като по този начин е съхранено и тяхното генерационно изкривяване.

В този ареал е съхранена и употребата на термина *уйко*, когато с негова помощ се обръщат към много стар и уважаван човек (Георгиева, Москова 1976: 95). Макар и косвено, може да се допусне, че по този начин майчиният брат (уйкото) и неговите потомци – кроскузените, фактически се отнасят към възходящите поколения, още повече че с термините *уйко* и *леля* никога не се обръщат към неродствени лица (Георгиева, Москова 1976: 104). В Средните Родопи докъм 70-те години на XIX в. матрилатералните кроскузени (*уйковите деца*) и техните потомци, както и патрилатералните кроскузени (*лелините деца* – на ДжРРм) се считат за роднини до 6-и – 7-и пояс, докато ортокузените (*миджевите деца* – на ДмРРм) се считат за роднини до 3-ти – 4-ти пояс (Георгиева, Москова 1976: 88). Забраната за брак до 6-и – 7-и пояс обаче

е валидна и за другите ортокузени – *лелини деца* (ДДжРРж), което показва, че родствената система вече отразява и промените, които са в полза на родството по бащина (мъжка) права линия, като се има предвид, че *миджеви* са децата на двама братя. Народното обяснение гласи, че разликите в границите на родството са резултат по-скоро от ролята на майката (в случая Рж, ДжРРм и ДжРРж) спрямо нейните роднини, но както твърдят Ив. Георгиева и Д. Москова, не е изключено това да е съхранена черта и от по-стара родствена система (Георгиева, Москова 1976: 104). Например употребата на термините *миджеви* (деца на двама братя), *лел'кини* (деца на две сестри) и *лел'кино* и *уйково* (деца на сестра и брат), с която във всекидневната реч се конкретизират всички родствени отношения между сиблингите и техните роднини в 0 п, може да се приеме и като утвърден обичайноправен начин, чрез който тази употреба продължава да отразява и тяхното групиране като ортокузени (*миджеви* и *лел'кини*) и кроскузени (*лел'кино* и *уйково*). Към началото на XX в. в 0 п родството вече се пази еднакво за всички братовчеди от бащина и майчина страна, като по този начин и разликата между ортокузени и кроскузени е заличена.

Трети е ареалът на Северна Тракия, Средна Северна и Североизточна България (Георгиева, Москова, Радева 1972: 164). Неговата роднинска терминология се отличава с най-динамично развитие, което позволява тя да се определи като бифуркативно-линейно-генерационна, тъй като съчетава черти от бифуркативно-линейния и генерационния тип. Например тя е бифуркативно-линейна заради частично съхраненото групиране на роднините в + 1 п, което проличава в употребата на термините *чичо* (ДмРРм) и *вуйчо* (ДмРРж), а генерационна, понеже в 0 п вече не се прави разлика между ортокузени и кроскузени, тъй като всички се обозначават като *братовчеди*. Нещо повече, те се групират по-скоро като I братовчеди, а това групиране може да продължи и като II, III, n-братовчеди, което показва, че в 0 п сиблингите и техните роднини вече се възприемат помежду си само като паралелни братовчеди, т.е. като далечни потомци на един общ прародител – родоначалник по бащина (мъжка) права линия на родство. В подкрепа на това твърдение може да се посочи и съхранената употреба на термините *стриковчета* ($Д^2Р^2$), производен от *стрико* (ДмРРм), с който на отделни места в Габровска и Ловешка област също се обозначават всички братовчеди от 0 п, и *племенници* (ДДР), производен от *племе* (народ), които демонстрират именно присъединяването на 0 п към всички възходящи поколения роднини от бащина и майчина страна. Този процес е свързан и с обедняването на роднинската терминология, като значение придобиват по-скоро описателните (дескриптивните) термини, които при нужда могат да конкретизират родствените отношения. Такива са например термините *братов син* ($Дм^2Р$), *сестрин син* (ДмДжР), *лелин син* ($ДмДжР^2$), *вуйчов син* ($Дм^2РРж$) и др.

Българската актуална роднинска терминология от XIX и началото на XX в. дава основание да се проследи и нейната историческа типология, като

се имат предвид измененията в употребата на отделните термини и родствената система. В диахронен аспект като най-древен може да се определи славянският бифуркативен тип, черти от който са съхранени в роднинската терминология от Средна Западна и Северозападна България. Те се долавят в разграничението на (Рм = ДмРРм) ≠ ДмРРж и на (Рж = ДжРРж) ≠ ДжРРм, характерни за + 1 п, и в разграничението на сиблингите, кроскузените и ортокузените в 0 п – X ≠ (II = ∧)[134]. Генерационното изкривяване в 0 п сочи, че кроскузените (лелинчета и уйкови) се отнасят към + 1 п, докато ортокузените (братенци и сестренци) – към 0 п. Като основен структурообразуващ признак на тази роднинска терминология може да се посочи само разграничението на бащината и майчината линия, което е характерно за една патрилинейна дуално-родова организация, в която брачната размяна на сестри и дъщери е директна (реципрочна) между бащиния и майчиния род. В случая тя се осъществява между кроскузените, като брачната размяна на сестрите е адекватна на тази на дъщерите.

Терминологична система и брачни модели. В исторически аспект може да се допълни, че тази бифуркативна терминологична система и най-вече нейният дуално-родов брачен модел вероятно функционират в България през целия езически период, т.е. до приемането на християнството през втората половина на IX в. Те се потвърждават и от старобългарските правни паметници, въведени от държавната власт непосредствено след узаконяването на християнството. Например в *Славянската Еклога* (зач. II, гл. 2) изрично се отбелязва, че се забранява двама братя да водят две сестри, както се забраняват и браковете между децата на брат и сестра, които се отличават с кръстосана степен на родство (Бобчев 1903: 121). А според ЗСЛ тези нарушения се наказват само с разлъчване на незаконно встъпилите в брак (Петрова 1992: 89), което също показва, че до приемането на християнството те все още са твърде разпространени в цяла България.

Може да се приеме, че този първоначален бифуркативен тип търпи развитие, като постепенно се превръща в бифуркативно-линеен тип, запазен в чист вид отново в Средна Западна и Северозападна България. Той се отличава с разграничението на бащината и майчината права и странична линия както в + 1 п, така и в 0 п. За означаването на всички роднини в + 1 п са налице специфични термини – Рм ≠ ДмРРм ≠ ДмРРж; Рж ≠ ДжРРм ≠ ДжРРж, както и в 0 п – X ≠ (II = ∧). Като основен структурообразуващ признак за този тип система може да се посочи голямата семейна община, в която значение вече имат полът на родоначалника и разграничението на останалите роднини в + 1 п и в 0 п. Те показват, че родствената система се променя, като това става чрез вертикалното структуриране на родините, при което социално предимство има

[134] В случая със знака X се обозначават кроскузените; със знака II – ортокузените, а със знака ∧ – сиблингите (Попов 1977: 44, бел. 5).

родовият произход по бащина (мъжка) права линия, отразен в названията на мъжете от +1 п. Той се долавя и в 0 п (X ≠ II ≠ ∧), ако се приеме, че съхранените названия *чичовчета* (ДДмРРм), *уйкови* (ДДмРРж), *лелинчета* (ДДжРРм) и *теткини* (ДДжРРж) също отразяват разграничението на всички роднини по бащина права линия.

Употребата на роднинската терминология показва, че е променен и брачният модел, като значение вече има индиректната брачна размяна на жени между отделните патрилинейни групи при спазването на родовата екзогамия. Тази брачна размяна може да се потвърди от употребата на родствените термини *лелин* (СмДжРРм) и *тетин* (СмДжРРж), с чиято помощ също се разграничават отделните патрилинейни групи. При това положение може да се приеме, че този тип бифуркативно-линейна система започва да се оформя след приемането на християнството, като най-късно до XII в. той е белязан и от забраните за брак до VI степен на странично кръвно родство по църковното право (Георгиева 2002: 215).

В Средна Западна и Северозападна България се долавя и един по-различен тип роднинска терминология, който може да се приеме като следващ тип и в развитието на традиционната терминологична система. Това е т.нар. бифуркативно-линеен-генерационен тип, който съчетава отделни черти от бифуркативно-линейния и генерационния тип. Бифуркативно-линейните черти са характерни за + 1 п (Рм ≠ ДмРРм ≠ ДмРРж; Рж ≠ ДжРРм ≠ ДжРРж), а генерационните – за 0 п (X = II = ∧), понеже сиблингите, кроскузените и ортокузените вече се обозначават помежду си с един общ термин – *братовчеди*. Като основен структурообразуващ признак на този тип родствена система може да се посочи голямото (разширеното) семейство, в което потомците на неговия основател по бащина (мъжка) права линия на родство са братовчеди. Той може да се разглежда и като следствие от един дълъг териториално-локализиран живот на бащиния род, по време на който принадлежащите му патрилинейни групи са вече от различен порядък и значение имат само настоящите патрилинейни групи (екзогамните), в които всички низходящи от 0 п се приемат за братовчеди. В подкрепа на това твърдение могат да се посочат и специфичните названия на настоящите, т.е. на екзогамните патрилинейни групи в Северозападна и Средна Западна България – *влака* и *братство*. Първото название отразява тяхното формиране по бащина (мъжка) права линия, защото в народния говор на населението от Северозападна България то означава „много пръстове“, т.е. много прави линии, свързани в едно (Маринов 1984: 278). А второто – характерно предимно за Средна Западна България, се употребява за означаването на всички патрилинейни екзогамни групи, които също се отличават с общия си родов произход по бащина (мъжка) права линия. Може да се предположи, че този тип родствена система започва да се налага след втората половина на XII в., когато браковете на кръвни роднини вече са забранени до VII степен или до VII повой на странично родство включително (Георгиева 2002: 215). В случая късната регистрация на термина

братовчеди в народния говор на местното население може да се разглежда като следствие от съхранената богата роднинска терминология, която достатъчно ясно маркира всички нюанси на родствените отношения, характерни за +1 и 0 п.

В исторически аспект по-трудно може да се диференцира роднинската терминология от II ареал в Пирин, Родопите и част от Странджа. Трудността се обуславя от факта, че от една страна, тя се отличава с някои черти, присъщи на бифуркативно-линейния тип, но от друга страна, трудно може да се диференцира нейният тип, понеже са налице нарушения както в + 1 п, така и в 0 п. Ако се приеме обаче, че чисти системи няма, тогава роднинската терминология от този ареал може да се определи като преходен тип между бифуркативно-линейния и бифуркативно-линейно-генерационния тип. Основанията за тази типология са следните: 1) наблюдава се нарушение в бифуркативно-линейния тип в + 1 п – Рм ≠ ДмРРм ≠ ДмРРж; Рж ≠ (ДжРРм = ДжРРж); 2) в 0 п е запазено разграничението на кроскузените чрез употребата на термините *лел'кино* и *уйково*, но като *лел'кини* се обозначават и ортокузените (деца на две сестри); 3) бифуркацията и линейността са нарушени и при употребата на термините *внук* и *внучка* (ДмДР и ДжДР) в 0 п; 4) в 0 п е налице и групирането на всички роднини като братовчеди (X = II = ∧).

Изброените специфични черти сочат, че вероятно те са резултат от един по-различен първоначален брачен модел, характерен за времето до приемането на християнството през втората половина на IX в. Той се отличава с директна брачна размяна на жени между майчината и бащината патрилинейна група, като едната дава жена на другата, а след време (в следващото поколение) става обратното. По този начин кроскузенният брак е винаги между *уйково* и *лел'кино* (Дм^{2}РРж и Дж^{2}РРм), като в ролята на кроскузени, които разменят помежду си сестри, са винаги синовете на брата на майката (Дм^{2}РРж) и синовете на сестрата на бащата (ДмДжРРм). Изглежда, затова в този ареал термините *уйко* и *леля* никога не се употребяват за означаването на неродствени лица, а терминът *тета* (ДжРРж) просто отпада, тъй като при тази размяна позицията на майчината сестра става като тази на бащината сестра[135].

---

[135] На отделни места в този ареал се налага терминът *тета* вместо *леля* (Холиолчев, Младенов, Радева 2012: 647). А в Крумовградско спорадично е съхранена и употребата на термина *уйко*, когато с негова помощ се обозначава не само братът на майката, но и братът на бащата (Холиолчев, Младенов, Радева 2012: 666). На отделни места е съхранена и употребата на термина *стрико* за обозначението на ДмРРм, СмДжРРм, СмДжРРж, ДмРСм и СмДжРСм (Пак там: 627–628). Може да се допусне, че вероятно в този ареал са налице и други брачни модели до приемането на християнството, при които обаче отново са най-важни патрилинейните групи или родове (Fox 1979: 184–221). Между другото изучаването на брачните системи (модели) е друга важна тема в етнологията, която се нуждае от самостоятелно изследване.

Изводът се потвърждава и от употребата на термините *внук* и *внучка*, когато с тяхна помощ се обозначават ДмДР и ДжДР, които като кроскузени едновременно се явяват и *внуци* на майчиния брат и бащината сестра, от които тръгва началото на брачната размяна.

Може да се предположи, че след приемането на християнството този брачен модел също е нарушен и вместо него започва да се налага индиректната брачна размяна на жени, при която патрилинейната група, която дава жена, не може да иска от вземащата.

Последен е типът на роднинската терминология от III ареал на Северна Тракия, Средна Северна и Североизточна България. Той може да се диференцира като бифуркативно-линейно-генерационен заради съхраненото частично разграничение в + 1 п на бащиния и майчиния брат – Рм ≠ ДмРРм ≠ ДмРРж; Рж ≠ (ДжРРм = ДжРРж), а в 0 п – заради употребата на термина *братовчеди*, с който се обозначават помежду си сиблингите, кроскузените и ортокузените (X = II = ∧), или заради термина *племенници*, с който се подчертава принадлежността на всички странични роднини от 0 п към възходящите поколения. Само на отделни места са запазени термините *лелини* (ДДжР^2), *чичови* (ДДмРРм) и *уйчови деца* (ДДмРРж), с чиято помощ при нужда могат да се конкретизират родствените отношения в 0 п, т.е. в поколението на Его. Основен структурообразуващ признак при този тип роднинска терминология е нуклеарното семейство, което обуславя и обедняването на роднинската терминология.

В заключение, ако трябва да се обобщат историческото развитие и типологията на българската традиционна роднинска терминология, може да се предложи следният еволюционен модел: бифуркативен → бифуркативно-линеен → бифуркативно-линейно-генерационен тип, като между бифуркативно-линейния и бифуркативно-линейно-генерационния се наблюдава и един преходен тип, характерен за населението на Пирин, Родопите и част от Странджа. Както беше проследено, тяхното наличие се долавя в актуалната роднинска терминология от XIX и първата половина на XX в. Нейното съдържание показва, че тя непрекъснато се развива, въпреки че запазва някои черти и от по-стари родствени системи. Причината е в патрилинейния характер на кръвното родство, който определя и наличието на останалите структурообразуващи елементи като родов произход, форми на семейното домакинство и разграничение на кръвните роднини по бащина и майчина линия. Патрилинейният характер на кръвното родство обуславя и задължителната употреба на термините *баща*, *стрико* или *чичо* и *вуйчо*, с чиято помощ се разграничават всички роднини мъже от + 1 п, от които зависи перманентното образуване на отделните патрилинейни групи от най-различен порядък в родствената система. Може да се подчертае, че наличието на споменатите термини не е архаична отживелица в употребата на българската роднинска терминология, а съществена функционална черта на патрилинейната родствена система, която я отличава и от типичната линейна терминологична система.

Предложената историческа типология може да се приеме като пореден опит, който, макар и твърде дискусионен, убедително показва, че роднинската терминология на българите е в непрекъсната динамика, независимо че в нея устойчиво остават да присъстват някои по-стари черти на една патрилинейна кръвнородствена система.

Изложението на разгледаната дотук проблематика показва, че традиционната кръвнородствена институция функционира пълноценно почти до средата на XX в. главно по селата в България. Нейната основна функция се съдържа в постоянното набиране и социално организиране на кръвните роднини, които подсигуряват и нормалното възпроизводство на целия български народ в етнодемографско отношение. В зависимост от обичайния начин, по който се предава кръвното родство, най-съществена се оказва бащината (мъжката) права линия на родство, която определя еднолинейния патрилинеен характер на традиционната кръвнородствена система. Тя обуславя и формирането на отделните типове родствени групи, изпълняващи различни функции, които гарантират материалното обезпечение, родовото и териториалното единство на всички кръвни роднини. Традиционната патрилинейна родствена система се отличава и с превъзходното си свойство непрекъснато да нараства и да обединява безчетни поколения кръвни роднини по бащина (мъжка) права линия на родство. В системата на родствените отношения това свойство най-лесно се долавя в обичайната подредба на роднините като първи, втори, трети… и т.н. братовчеди. А в народния говор то е отразено в метафоричната употреба на понятията *род*, *родина*, *татковина*, *отечество* (разгледани във финалната част на Втория том), с чиято помощ се бележи родовата идентичност на всеки българин, роден в този етноисторически и културен модел. По този начин традиционната патрилинейна родствена система се превръща в основен стожер при опазването на социалното и териториалното единство на българската общност.

ТРЕТА ГЛАВА

СОЦИАЛНО-ИНСТИТУЦИОНАЛНА РАМКА И СЪДЪРЖАНИЕ НА БРАЧНОТО РОДСТВО (СВАТОВСТВО)

1. Изследователският проблем

В традиционната култура на българите брачното родство (представено от сватовството) е относително самостоятелна родствена институция, която възниква в резултат на брачната връзка между един мъж и една жена. За българите то не представлява „голяма рода“, но без него те не могат. Нуждата се обуславя от факта, че в традиционната социална организация то подпомага всички останали родствени институции, понеже чрез брачната връзка гарантира перманентното набиране на техните членове. По този начин сватовството изгражда една изключително широка родствена мрежа, в която се преплитат връзките на кръвното родство, кумството и побратимството. Обикновено то регулира отношенията между отделните институции, без да се натрапва, като едновременно с това здраво ги обвързва в единна родствена система. В народния говор тази отличителна черта на сватовството намира отражение в твърде богатата и разнообразна роднинска терминология, с чиято помощ се обозначават както отделните роднини по сватовство, така и съществуващите родствени отношения между тях. Често освен специфичните ѝ родствени термини роднинската терминология по сватовство включва и много други родствени термини, заети от обозначението на кръвното и ритуалното родство.

В системата на родствените отношения сватовството се отличава и с противоречивата гама от чувства, които предизвикват неговите родствени връзки. Отразени главно в българския фолклор, те впечатляват със своята пъстра комбинация и с неизбежното напрежение, което внасят в родствените отношения. Тук е достатъчно да се отбележат пословичните негативни настроения в отношенията между снаха и свекърва, зет и тъща, шеговитите закачки между зет и балдъза, както и тези между баджанаците. Във всекидневието те се преодоляват посредством редките контакти между сродените лица от мъжка и женска страна, характерни и за техния празничен живот след първата година от брака на сродяващата ги брачна двойка.

В условията на традиционната социална организация регулирането на възникналите брачни и родствени отношения по сватовство обикновено става с помощта на обичайното право. Неговите обичайноправни норми на поведе-

ние са съобразени както с персоналната позиция на отделния роднина, така и с групирането им в зависимост от свързващото звено, т.е. от брачната двойка. Като народна институция сватовството е твърде зависимо и от църковните правила, като се има предвид, че те санкционират брака и развода сред българите до 1945 г. Въведено след приемането на християнството в България през втората половина на IX в., църковното право постепенно се налага, притежавайки силата на държавно право, като регламентира условията и препятствията, свързани с възникването и развитието на родството по сватовство.

В българската етнология изучаването на брачното родство или сватовството започва още през XIX в., като първите конкретни сведения за него се откриват в публикациите, които представят обичайно-обредната страна на брачната институция. Към тях се отнасят трудовете на З. Княжески, Г. Раковски, В. Чолаков, Б. Боев, които разкриват локалното и регионалното ѝ богатство (Княжески 1847; Раковски 1988; Боев 1885). По-късно сватовството е предмет на изследване от В. Балджиев, Д. Маринов и Н. Начов (Балджиев 1891б: 187–203; Маринов 1892; Начов 1895а: 32–72). Според В. Балджиев българското сватовство е въведено от християнската църква, тъй като народните умотворения отричат неговото съществуване в предходната епоха (Балджиев 1891б: 195). Затова той коментира утвърдените църковни правила, които се прилагат при регулирането на сватовските отношения, а където е възможно, привежда примери и от народната практика, за да защити своята теза за християнския произход на сватовството. Д. Маринов е авторът, който подробно описва родствените отношения на населението от Средна Западна и Северозападна България, където сватовството е съществена част във всекидневния и празничния живот на брачната двойка и мъжките роднини. В края на XIX в. е публикувано и проучването на Н. Начов върху побратимството (Начов 1895а: 32–72). Като интерпретира редица елементи от българската сватба, Н. Начов приема, че в системата на обредните лица и в заплащането на бащиното право (*прид, агърлък*) могат да се открият и някои предхристиянски черти на сватовството.

В началото на XX в. С. Бобчев обстойно разглежда обичайното и църковното брачно право, отразено в сгледата, годежа, сватбата, брака и развода у българите (Бобчев 1904а: 637–732; 1923: 1–83; 1927). Построени въз основата на богат емпиричен материал, неговите изследвания за обичайното право повдигат много въпроси, свързани с договорната страна на брака, с култа към прадедите и родниците от езическо време (Бобчев 1904б: 79). Като юрист С. Бобчев посвещава не малко изследвания и на историята на църковното брачно право, отразена в старобългарските правни паметници и в Екзархийския устав от 1883 г. (Бобчев 1903; 1927а, б). От този период е студията на В. Алексеев, в която също се разглежда правната природа на брака по старото българско право (Алексиев 1935: 17–143).

От първата половина на XX в. внимание заслужават още изследванията на М. Арнаудов, Г. Керемедчиев и Хр. Вакарелски. Сватбените обичаи и об-

реди са предмет на изучаване в една студия на М. Арнаудов, която, макар и незавършена, се приема за първия успешен опит, свързан с обобщението на тогавашните научни постижения и на наличния емпиричен материал за българската сватба (Арнаудов 1931: 9–134). По същото време работи и Хр. Вакарелски, който отнася сватбата към обществените явления в живота на българите. Основания за това твърдение той открива в една от най-съществените черти на сватовството, свързана с промяната в социалния състав на двете семейства, които се сродяват (Вакарелски 1939: 1–2). Хр. Вакарелски прави и едно от най-пълните проучвания на сватбата сред българите от Тракия и Мала Азия (Вакарелски 1935а: 295–400). От този период значение има и една публикация на Г. Керемедчиев, която е посветена на родствените отношения и на тяхното отражение в народното творчество (Керемедчиев 1931: 330–402).

През 50-те години на XX в. започва нов период в проучването на сватовството като народна институция. От предходния период се запазва традицията изследователският процес да се извършва въз основата на обичайноправните норми на поведение, като по този начин се изясняват само отделни черти на сватовството. В тази област делото на Д. Маринов и С. Бобчев е продължено от М. Андреев, Д. Москова, К. Дончев, П. Христов и др. (Андреев 1979; 337 и сл.; 1980: 330–356; Москова 1980: 47–63; Дончев 1996: 65–73; Христов 1999а: 56–76). При изучаването на сватовството значение имат и някои юридически изследвания на В. Ганев, М. Андреев, Г. Петрова, които анализират наличните правни паметници, документиращи държавното право и църковните правила през различни исторически периоди на българската държава (Ганев 1959; Андреев 1980; Петрова 1992). Към тях могат да се отнесат и някои исторически изследвания на Д. Ангелов, П. Хр. Петров, Е. Грозданова, М. Тодорова, С. Георгиева, Л. Симеонова, Н. Христова, които също поставят широк спектър от проблеми, свързани с брака и сватовските отношения на българите (Ангелов 2000; Петров 1968б: 303–332; Грозданова 1979; Тодорова 2002; Георгиева 2002: 208–229; Симеонова 2009: 117–125; Христова 2009).

При изучаването на брака значение имат и някои историко-демографски изследвания, свързани с брачната възраст на българите. Тук отново ще отбележим твърде дискутираната студия на английския демограф Дж. Хаджнал за европейския тип брачност от XVII в. до 1940 г. (Хаджнал 1979: 14–70). Той приема, че по това време за европейците са характерни т.нар. европейски и източноевропейски тип брачност. За териториална граница между двата типа брачност в Европа е приета мислената линия между Триест на юг и Петербург на север. За всички народи, които са на запад от тази линия, е характерен европейският тип брачност, който се отличава с късно встъпване в брак и със сравнително висок процент на лицата, които никога не се женят. Обратно, за народите на изток от линията Триест–Петербург е присъщ източноевропейският тип брачност, който се отличава с ранна брачна възраст и с нищожен процент на лицата, които не се женят. Тя е предмет на изследване в по-късните публикации на М. Тодорова, Л. Макавеева, М. Карамихо-

ва, К. Казер, Улф Брунбауер и други изследователи (Тодорова 1996: 51–63; Макавеева 1991: 66–67; 1995: 16–29; Карамихова 1994: 80–110; Казер 1996: 64–68; Брунбауер 1999: 56; Ангелова: 2020 и сл.). Анализирайки различни по своя характер статистически, исторически и етнографски извори, споменатите изследователи потвърждават или дискутират и оспорват концепцията на Хаджнал, като техните публикации също повдигат много проблеми (понякога противоречиви) по отношение на брачната институция и нейните специфични черти през разглеждания период.

В съвременните етнологични изследвания водеща е темата за предхристиянския произход на сватовството. Тя е разработена най-вече в публикациите за обредните прояви на сватовството, централно място сред които заема традиционната сватба. Всеобщо е становището, че при избора на сватбените обредни лица всякога се предпочитат родините по бащина линия на младоженеца. Сред тях се подбират сватовете, деверите, отичниците, момковите, малкият девер и пр. Според Р. Пешева като далечен отглас от матриархата може да се разглежда изборът на обредното лице, наречено *старойкьо*, което обикновено е брат или първи братовчед на свекървата (Пешева 1980б: 310). Тя отбелязва още съхранените обредни и сватовски противодействия между родовете на младоженеца и невестата, които вероятно също са наследство от епохата на родовия строй (Пешева 1980б: 310). Малко по-късно Р. Иванова конкретно изследва ролята на стария сват (старойкьото) и на кума в българската сватба (Иванова 1984: 171–179). Съпоставяйки общото и различното между двете обредни лица, Р. Иванова също достига до извода, че техният произход е много древен и отвежда в първобитното общество (Иванова 1984: 178).

Историко-стадиалното развитие на традиционната българска сватба е предмет на изследване и в публикациите на Ст. Генчев (Генчев 1985: 158–214; 1987). Според него традиционната българска сватба първоначално започва да се формира от обичаите и обредите на древните траки, славяни и (пра)българи. По-късно тя се променя под въздействието на каноничното християнство и неговата адаптация в народна среда (Генчев 1987: 105). Съхранени остават обаче цели обредни комплекси, наследени от древните славяни, които съставят най-многочисленият етнически компонент, участвал в образуването на българската народност. Предимно сред населението на Източна България и Македония са съхранени и някои обредни елементи от обичаите на древните българи, свързани със забраждането на невестата (т.нар. *сокай)*, с употребата на названието *булка* в Източна България и вероятно със *сурената възглавница* у капанците (Генчев 1985: 208; 1987: 105–106). От старото антично население се запазва наказанието на недевствената невеста с качване върху магаре и с лице към опашката му (Генчев 1985: 208). От друга страна, традиционната българска сватба рано придобива общоетничен характер, независимо че до късно се запазват нейните локални и регионални варианти.

Отделни прояви на сватовството се дискутират и в някои публикации от 90-те години на XX в. През този период и по-късно работят В. Николова,

П. Христов, Сл. Гребенарова и др. В. Николова е автор на няколко изследвания, в които е направен семантичен анализ на отделни сватбени обичаи и обреди (Николова 1991: 32–45; 1993: 60–74; 1997: 124–139; 2003: 43–56). Според нея водеща в традиционната сватба е преди всичко идеята за оплодителния смисъл на брака, която се долавя в различните обредни хипостази на невестата, корелиращи и със семантиката на отделните обредни действия (Николова 2003: 53–54). За разлика от В. Николова, П. Христов изследва по-скоро обичайноправната страна на традиционната сватба в контекста на патриархалната идеология на българите. Във връзка с родството по сватовство значение имат неговите публикации за предбрачното общуване на младите, за сватбения дарообмен, за обредното обозначение на нерегламентираното зачеване, както и за снахачеството (Христов 1990: 3–14; 1992: 3–15; 1999а: 56–76; 1999б: 62–121). Сл. Гребенарова е автор, който обединява и двете насоки в изследването на традиционните сватбени обичаи и обреди. Особено показателни са нейните публикации върху обредните и всекидневните родствени отношения между младоженката и свекъра (Гребенарова 1996: 90–105; 1997: 114–119). Обредните опозиции в сватбата и техните механизми за създаване на новите сватовски отношения са предмет на изследване и в публикациите на А. Гура (Гура 2009: 116; 2012). На сватовството е посветена монографията на М. Иванова *Родството по сватовство у българите* (2003 г.), която може да се приеме като първи опит, свързан с изучаването на традиционното сватовство като родствена институция. Некръвните (сватовските) родствени отношения са предмет на изследване и в монографията на Н. Вуков *Родствени отношения в българския юнашки епос* (2008 г.), в която също са разгледани брачното родство и образът на невестата като дар в създаването на сватовските отношения между мъжкия и женския род.

Друга група съставляват публикациите, които изследват роднинската терминология по сватовство. В хронологически аспект значение имат първо публикациите на А. Исаченко и О. Трубачов (Исаченко 1953: 43–80; Трубачев 1959). Привърженици на теорията на Л. Морган, те приемат, че някои славянски роднински названия свидетелстват за наличието на много древни сватовски отношения, чиито корени отвеждат чак в епохата на матриархата с присъщата му дуално-родова организация (Исаченко 1953: 45; Трубачев 1959: 5). Според тях особено показателни са кръвнородствените термини, чието историческо развитие бележи изключително тясна взаимозависимост между институциите на кръвното родство и сватовството (Исаченко 1953: 45–46; Трубачев 1959: 88). Значение имат и езиковедските изследвания на Ив. Гълъбов и Е. Боев от 60-те години на XX в., които разглеждат елементи от предтурското тюркско влияние в областта на сватовските роднински названия (Гълъбов 1963: 301–310; Боев 1965: 3–17). От 70-те години на XX в. са етнографските изследвания на Ив. Георгиева, Д. Москова и Л. Радева (Москова, Радева 1972: 243–247; Георгиева 1972: 249–252; Георгиева, Москова 1976: 79–113; Георгиева 1981: 228–234). Според Ив. Георгиева употребата на българската роднин-

ска терминология по сватовство се отличава със следните характерни черти: 1) разграничение на родствениците по сватовство от мъжка и женска страна; 2) разграничение на родствениците в зависимост от свързващото звено между тях и говорещото лице (Его); 3) разграничение на родствениците в зависимост от техния пол и възраст спрямо Его (Георгиева 1981: 230–231). Специално внимание заслужават и етнолингвистичните изследвания от най-ново време на М. Китанова, Е. Узеньова, които също разглеждат разнообразието и обредното значение в употребата на роднинската терминология по сватовство (Китанова 2009: 282–300; Узенёва 2009: 129–130). М. Китанова включва тази терминология в контекстуалните рамки на семантичната опозиция свой–чужд, която справедливо представя като „пропусклива“ – една характеристика, потвърдена най-вече от образа на младоженката.

В настоящото изследване традиционното родство по сватовство е проучено в хронологичен и пространствен аспект за времето от създаването на българската държава докъм средата на XX в., т.е. през целия исторически период, в който се изгражда и функционира традиционната народна (селска) култура. За целта са привлечени различни по своя характер извори (археологически, исторически, етнографски), които имат пряко отношение към проучването на проблемите, свързани с развитието на сватовството. В пространствено отношение изследването обхваща етничната територия на българите през традиционния период, като значение има общобългарският характер на родството по сватовство. Ареалният аспект е подчертан предимно при онези локални и регионални сватовски прояви, които документират богатството и разнообразието на отделни сватбени обичаи и обреди и на роднинската терминология.

Изучаването на традиционното родство по сватовство поставя и друг съществен въпрос, свързан с избора на подходящия теоретичен подход и методи на работа. Без да навлизаме в подробности, ще отбележим, че решаването на този въпрос е изключително трудно, понеже са налице огромен брой научни предложения, направени в отделните етнологични и антропологични изследвания (Вуков 2002а: 5–19; 2002б: 11–25). От друга страна, като се има предвид досегашното проучване на традиционното българско сватовство, успешно сякаш се оказва приложението на онзи теоретичен подход, при който в основата на родството по сватовство се поставя **обичайната брачна размяна на жени между отделните патрилинейни групи**. В задграничната етнология и антропология този подход е конкретно разработен от А. Золотарев, Кл. Леви-Строс, Р. Фокс и други, а в българската етнология частично е приложен от Ив. Гълъбов при изучаването на група роднински названия и от М. Иванова в монографията ѝ за родството по сватовство (Золотарев 1940: 144–169; Lévi-Strauss 1983[136]; Fox 1979; Гълъбов 1963: 301–310; Иванова 2003). Към

[136] Изследването на Кл. Леви-Строс е публикувано през 1949 г., но тук се цитира по издание от 1983 г.

теорията за обичайната брачна размяна на жени се отнасят още проблемите около авункулата, проучени в българската етнология от Ст. Генчев – в контекста на тезата за произхода на кумството, и от Н. Вуков при анализа на кръвните родствени отношения в българския юнашки епос (Генчев 1974: 109; Вуков 2008: 82–100). Значение има и обичайното проявление на двете основни брачни правила – екзогамия и ендогамия, които регулират традиционните сватовски отношения между отделните патрилинейни групи. Така откроената гледна точка се разглежда в преплетения контекст на трите основни подхода на работата, аргументирани в Увода, като към тях в този раздел се добавят и специфични аналитични методи, посочени по-долу.

Като основен метод на работа е подбран структурно-функционалният анализ. Той се основава на предварителната представа за сватовството като традиционна родствена институция, в която всяка част и елемент изпълняват определена функция в изграждането на тяхната структура (Радклиф-Браун 1997: 59–98). Като метод на анализ и маниер на изследователска подредба структурно-функционалният анализ се разполага, включвайки ги, между двете нива на познание – емпирично, което се отнася до етнографското описание на традиционното сватовство в обобщен или детайлен вид, и конкретнонаучно, свързано с проучването на социалното му значение в системата на родствените отношения. На практика по този начин е възможно и систематизирането на наличните етнографски и исторически сведения, както и анализирането на сватовството откъм състав, структура и функции в традиционната социална организация на българите.

Друг подбран метод на изследване е сравнително-историческият, чието приложение се налага най-вече от голямото разнообразие, което се наблюдава при сватовските обредни прояви и при употребата на роднинската терминология. Като се има предвид, че той се основава на задължителното сравнително анализиране на еднородни културни явления, резултатите от неговото приложение спомагат да се установят общоетничните и регионалните особености както в областта на сватовските обредни прояви, така и при употребата на отделните роднински названия.

В настоящото изследване са оползотворени и постижения в областта на семантичния анализ, които имат пряко отношение към родството по сватовство и функционирането му в традиционната родствена структура на българите.

Традиционната брачна институция на българите. Като институция бракът регулира отношенията между мъжа и жената, от които се очаква и раждането на децата. В традиционната родствена система той изпълнява и други функции, които координират единството и взаимодействието между останалите родствени институции. От брака зависи възникването на родството по сватовство, както и организацията на неговите родствени отношения. Той определя и екзогамните граници на сватовството, като забранява евентуалните брачни връзки между сродените лица.

При създаването на българската държава бракът е отдавна утвърдена институция, характерна както за славяните и българите, така и за по-старото местно население. По това време славяните са предимно моногамни[137], докато останалото население все още практикува полигинията (Левин 1991: 91; Петрова 1992: 119; Георгиева 2002: 209). Сведения за нея се откриват в историческите извори от епохата, които сочат, че тя е разпространена предимно под формата на двуженството (Петрова 1992: 120; Георгиева 2002: 209). Полигинията функционира през целия езически период в България, след като намира подобаващо отражение в старобългарските паметници от втората половина на IX в. В *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* (866 г.) е включен отговор (51) на въпрос дали е позволено човек да има едновременно две съпруги и ако това не е позволено, как да се постъпи (ЛИБИ 1960: 99). В ЗСЛ разрешената от обичайното право полигиния се забранява, като е обявена за престъпно деяние. В гл. XIII на кратката му редакция буквално е записано, че който има две жени, трябва да изгони по-малката с децата, а мъжът да се бие. Пост 7 години (Ганев 1959: 387). В *Славянската Еклога* тази разпоредба повтаря *Византийската Еклога*, която не включва поста от 7 години, но ясно показва, че на прогонване подлежи втората (чуждата) съпруга, чийто брак се приема за нищожен (Бобчев 1903: 139; Петрова 1992: 121–122). Разпоредбите за двуженството са включени и в *Синтагмата* на Матей Властар от XIV в., което показва, че те са валидни за цялото Българско средновековие.

Християнският брачен модел се съдържа в моногамията, която се основава на брачната връзка между един мъж и една жена. След приемането на християнството моногамията става задължителна, като значение вече имат и църковните правила. В България църковният брак се налага като единствената институция, която съчетава в едно религиозните канони и държавното право при неговото уреждане (Бобчев 1927б: 317). Според християнството бракът е обявен за тайнство, понеже мъжът и жената стават едно цяло, т.е. една плът. В ЗСЛ (в кратката му редакция) е включено библейското сказание за произхода на мъжа и жената, според което Бог създал жената от реброто на мъжа, за се узакони неразлъчната им връзка като едно цяло или като една плът с две лица (гл. XXXI-а, Бобчев 1903: 175). На тази основа църковната

---

[137] Още в европейската славистика от XIX в. мненията за славянската форма на брак се разделят. Една част от изследователите приема, че за тях е характерна полигинията, а друга, че те са моногамни (Шпилевский 1869: 16–17). Тук се приема, че българските славяни са предимно моногамни, тъй като сведенията се отнасят за VII–IX в., т.е. за времето на българската държава преди приемането на християнството (Щерионов 2022: 15). В съвременната етнологична литература е налице и твърдението, че за южните славяни се откриват сведения за бигамия дори и през XVIII в. (Гура 2012: 24).

институция изработва и цяла система от правила, които конкретно разглеждат изискванията и препятствията за встъпване в брак. Към тях се отнасят и съответните ограничения и забрани за брак, чиито нарушения се наказват или правят брака нищожен.

Утвърждаването на християнството в България е съпроводено и с неизбежните промени, които настъпват в системата на обичайното право. Предварително може да се отбележи, че този процес е твърде дълъг и труден в социалното развитие на българския народ. Някои от обичайноправните норми на поведение са включени в държавното право, други буквално отпадат, като на тяхно място се възприемат новите, наложени от официалното законодателство, а трета част продължава да битува в народната културна традиция почти до средата на XX век.

Задължителни църковни и обичайни условия за встъпване в брак. В историческите извори почти липсват сведения, които да отбелязват изискванията, спазвани при осъществяването на езическия брак. Може да се предполага само, че до приемането на християнството държавната власт не се намесва в брачната област, след като първите разпоредби са едва от втората половина на IX в. Тогава са съставени първите законодателни правни паметници, в които задължителните изисквания за брак са точно предписани, а тяхното неспазване води до съответните санкции, които наказват провинилите се лица или направо унищожават осъществения брак (Бобчев 1927а: 318).

Според *ЗСЛ* съпружеските, т.е. интимните отношения между мъжа и жената вече са ограничени само в рамките на брака. Например наказва се прелюбодеянието на женен мъж с робиня и на неженен мъж с чужда робиня, както и всяко мъжко посегателство върху девица или годеница (гл. IV, V, VIII, IX, X, XI; Бобчев 1903: 172–173). Наложените наказания по светския закон са предимно физически и имуществени, докато по църковния – епитимии под формата на пост, присъствие на литургии и хранителни ограничения. По този начин бракът фактически е узаконен по църковния канон, който повелява това, „което Бог съедини, човек да не разлъча, освен поради любодеяние“. Развод все пак се допуска, но причините за него са крайно ограничени (гл. XXXI-а; Бобчев 1903: 175).

Брачна възраст. Важно изискване за брак е достигането на необходимата брачна възраст от бъдещите мъж и жена. В средновековното държавно (църковно) право няма единство по този въпрос. Например в *Славянската Еклога* мъжът е готов за брак, когато навърши 15 години, а жената – 13 години (зач. II, ст. 1; Бобчев 1903: 121). В българския *Номоканон* е приета 18-годишната възраст на мъжа, а за жената – 16-годишната (Андреев 1972: 213). В християнското православие за брачна възраст се приемат 18 години за мъжа и 14 години за жената, въпреки че в отделните православни църкви тази възраст е различна. В *Синтагмата* на Матей Властар пък е записано римското право, което налага 14-годишна възраст за мъжа и 12-годишна възраст за жената (Христова 2009: 55). Вероятно по нормите на езическото обичайно

право брачната възраст също е ниска, след като тя е утвърдена по този начин и в старобългарските църковни и държавни разпоредби след приемането на християнството.

Наличните сведения сочат, че ниската брачна възраст се запазва и през следващите векове. По време на османското владичество някои от чужденците, минали през балканските земи в началото на XVII в., изрично отбелязват, че тук бракът се предпочита далеч повече от ергенството, а момичетата се женят още от 12–13-годишна възраст (Грозданова 1989: 659). Етнографските извори от XIX в. показват, че според народните представи момчето и момичето са готови за брак около 15–16-годишната си възраст. Тази възраст бележи и долната граница, след която те могат да се женят (Христов 1992: 5). Само в западните български земи брачната възраст е по-различна, тъй като там браковете са между 12–14-годишни момчета и 20–25-годишни моми (Бассанович 1891: 33; Маринов 1984: 385; Христов 1992: 5). В Трънско казват шеговито за момъка: „*Узел си мак'ю*“ (Вълкадинова 1937: 83). В *некролога*, който подготвя за майка си, поп М. Кънчев пише, че когато тя се омъжила за баща му, е била „с 6–7 години по-възрастна от него“ (БИА ф. 382/1: 763). Но правилото не е повсеместно и постоянно: по време на османския период на отделни места в Тракия брачната възраст на момците достига и до 30 години, а на момите – до 20–25 години.

След Освобождението в Тракия ергените започват да се годяват на 19–20 години, а момите – от 16 години (Вакарелски 1935а: 325). В Родопите до 90-те години на XIX в. се срещат женитби на около 30–40-годишни момци и 30–35-годишни моми (Цанева 1994: 148). Едва след този период (по икономически причини) брачната възраст рязко спада и от началото на XX в. ергените започват да се сгодяват на 17–18 години, а момите – на 15–16 години. Тук обаче обичайното право допуска и няколко години годеж, които фактически покачват реалната брачна възраст до 25 години за ергена и до 20 години за момата. В останалите райони брачната възраст за двата пола най-често се движи между 18- и 22-годишна възраст.

След 20-те години на XX в. вече не се наблюдават съществени различия в брачната възраст на българското население от цялото етнично землище. Както отбелязва Ст. Генчев, долната възрастова граница е еднаква за ергените и момите и след 16-ата–17-ата година те могат да встъпват в брак (Генчев 1985: 172). Горната възрастова граница обаче за ергените се движи между 25 и 28 години, докато за момите тя е до 22–23 години (Генчев 1985: 172). По нормите на обичайното право е най-добре брачните партньори да са връстници или мъжът да е по-голям с 3 до 5 години.

Разбира се, тези обобщения са твърде условни, но те показват, че брачната възраст продължава да е различна не само по нормите на обичайното право, но и по църковните правила. След Освобождението за православните българи минималната възраст се движи съответно между 19 и 20 години за момъка и 17–18 години за момата, а след 1900 г. – 19 години за момъка и

17 години за момата (Бобчев 1927б: 320; Георгиев 1979: 52). Същевременно е налице и допълнителна църковна разпоредба, която гласи, че в извънредни случаи Св. синод може да разреши встъпването в брак и в по-ранна възраст (Бобчев 1927б: 320). От друга страна, българското църковно право никога не се занимава с въпроса за възможната разлика в годините на бъдещите мъж и жена, както и с въпроса за пределната максимална възраст, след която бракът е недействителен (Бобчев 1927б: 321). По отношение на брачната възраст българските изследвания сочат, че след Освобождението брачната възраст постепенно се покачва (Георгиев 1979: 53; Генчев 1985: 172; Тодорова 2002: 45). Като доказателство се посочват и църковните разпоредби, които също индикират по-високата брачна възраст, необходима за един законен брак. През 1897 г. тя е вече 20 години за мъжете и 18 години за жените. В етнологичните изследвания липсата на по-ранни статистически данни за брачната възраст сред българите успешно се допълва и с други сведения от народната култура през XV–XIX в., които подкрепят твърдението, че за техния традиционен брачен модел все пак **са характерни сравнително ниската брачна възраст и високият процент на лицата, които встъпват в брак**.

Родителско съгласие за брак и взаимно съгласие на брачната двойка. Като изискване за брак родителското съгласие е задължително както по обичайното, така и по църковното право. На практика родителите решават дали младите са готови за брак. В това отношение историческите и етнографските извори са категорични, че в повечето случаи те избират не само възрастта за брак, но правят и брачния избор на младите (Балджиев 1892а: 116; Алексиев 1935: 20). В старобългарските правни паметници родителското съгласие е посочено изрично, като в ЗСЛ се отхвърля дори възможността за евентуални разногласия между родители и деца, на които да се вярва (гл. XVIII), а в *Славянската Еклога* то е посочено до брачната възраст на мъжа и жената (зач. II, ст. 1; Бобчев 1903: 121). Като изискване за брак то присъства и в по-късните църковни разпоредби (Христодулова 1981: 34–35). В *Синтагмата* на Матей Властар изрично е отбелязано строгото наказание за онези дъщери, които без съгласието на бащите си се отдават на брачно общение с любовниците си (Христова 2009: 56).

Изискването на родителското съгласие при брак е особено устойчиво и по нормите на обичайното право, въпреки че се дава известна възможност и за личен избор на младите. Това става чрез двете форми на брак, известни като крадене (влачене) на момата и приставане на момата. След въвеждането на старобългарските брачни правила тези форми на брак вече подлежат на наказание. В ЗСЛ съвкуплението с жена в пусто място, където е невъзможно да ѝ се помогне, се наказва с продажба на мъжа, а имотът му се дава на девицата (гл. IX, Бобчев 1903: 173). В това отношение ЗСЛ се различава от *Византийската Еклога* (тит. XVII, ст. 30), според която се наказва всяко насилствено отнемане на девствеността независимо от мястото, където е станало, и то с отрязване на носа (Ганев 1959: 350). Колкото до приставането на момата, за

него може да се съди по текста в гл. VIII от кратката редакция на ЗСЛ, където са предвидени конкретни наказания за похитителя, който е посегнал на девица без съгласието на нейните родители, а след помирението с тях отказва брак с нея (Бобчев 1903: 173). Подобна е правната норма, записана и в *Славянската Еклога*, която не включва поста от 7 години, но точно регламентира останалите имуществени и физически санкции за похитителя (зач. XVI, ст. 15; Бобчев 1903: 138). В *Номоканона* (тит. XIV) вече категорично се забранява на жената да се омъжи за своя похитител, а родителите ѝ подлежат на изгнание, ако се съгласят с такъв брак (Георгиева 2002: 220).

Според записаните обичайноправни норми на поведение краденето/влачението и приставането на момата също се осъждат в народна среда, въпреки че се практикуват през целия традиционен период докъм 20-те години на XX в. Етнографските сведения от XIX в. показват обаче, че крадена (влачена) или пристанала мома не се връща при родителите си, защото рискува повече никой да не я поиска за жена. Обикновено към крадене/влачене на момата се прибягва, когато момковото семейство е готово да приеме момата, но самата мома не желае брака. Тогава краденето се подготвя предварително от момъка, като най-често му помагат неговите другари. В някои случаи не е изключено самото крадене на момата да е извършено и с нейна помощ заради несъгласието на нейните родители. Същата причина се наблюдава и при приставането на момата, когато семейството ѝ не е съгласно с брака, но независимо от това тя настоява той да се осъществи. Тогава момата решава да пристане на момъка, като активно ѝ съдейства неговото семейство. За целта внимателно се избира подходящо време, тъй като момата зорко се пази от нейните близки и не се пуска никъде сама. Най-често приставането става от селската чешма или от общоселското хоро. По традиция, когато отиде в момковия дом, момата разравя огъня в огнището и по този начин приставането се счита за извършено. До приставане се прибягва и когато семействата на младите не могат да съберат средства за сватбата.

По нормите на обичайното право обаче бракът не се консумира както при краденето, така и при приставането на момата. До венчавката момата спи отделно и се охранява от майката на момъка. През това време момковото семейство се опитва да постигне *сговор* с родителите на момата. Ако успеят, прави се сватба, като се спазват всички сватбени и следсватбени обичаи и обреди. В обратния случай сватба може да се направи и без участието на моминте родители. Народната практика показва, че моминте родители по-често само се сърдят и не дават чеиза на момата. Обикновено такива женитби се узаконяват и от църквата, като в случая по-важно става съгласието на младите, заявено по време на венчавката.

Може да се предполага, че като църковно изискване за брак съгласието на родителите е твърде повлияно от обичайното право. На практика, като се има предвид веднъж ранната брачна възраст, а втори път – съвместният брачен живот в рамките на разширеното семейно домакинство, то наистина

се превръща в решаващ фактор за стабилността на брака между младите. В един по-краен вариант, срещан обаче нерядко, се е допускала и родителската активност по отношение на брачния избор: например по сведение от 1856 г. момъкът е убеждаван от майката на мома да се ожени за нея срещу обещание за пари – „*един волски мюхюр, пълен с желтици, сѐ махмудии и ермелици…*“, както и предварителни подаръци „*един копринян пишкир, цвети и сладки неща за едени…*“ В цитирания случай момчето се измъква с оправданието, че „*трябва да попитам баща си и майка си, че тогава…*“ (БИА, ф. 382/1: 154).

Според проучвателите обаче през втората половина на XIX в. мнението на брачната двойка е взимано под внимание, не е пренебрегвано, дори по някои споменавания в изворите младите са се ‘сговаряли’ предварително[138]. В своето описание на копривщенските сватби Й. Груев пише, че в края на XIX в. „*там девойката пред родителите си е питана…*“ и това е ставало на следващия ден след ‘сондажното’ посещение на *удумницата* в момковия дом (Извори 1999: 262). Независимо от родителското съгласие църковното право поставя като задължително изискване за брак и взаимното съгласие на брачната двойка, заявено пред много свидетели. То се изисква още при църковното обручение, както и по време на венчавката. Според каноническото право тайното венчание е забранено, както и сватбата без венчавка, а на съответните наказания подлежи както свещеникът, така и брачната двойка (Христова 2009: 54–55). По-късно това църковно изискване за брак е възприето и от обичайното право, за което свидетелстват етнографските сведения от XIX в. Те показват, че още по време на последното сватуване задължително се пита и момата дали е съгласна с брака.

Църковни и обичайни забрани за брак. По нормите на обичайното право и църковните разпоредби, узаконени и от държавната власт, осъществяването на традиционния брак е твърде зависимо и от спазването на редица забрани за брак, чиито нарушения строго се наказват. Особено подробни са различните разпоредби, които забраняват брака между отделните категории

---

[138] В изключителния разказ за собствения си брачен избор поп М. Кънчев описва едно топло чувство към своята избраница, гальовно наричана от него по местния обичай „святулче“, което той ѝ разкрива чрез песен на хорото… Меняването на пръстени в знак на дадената дума става само между двамата млади. След това поп Минчо сам отива в дома на момата: „*Поздравих баба Стоеница* [майката на момичето – б.а.]*, и* ѝ *казах, бабо, обичате ли ма да ви стана зет, съгласни ли сте да ми дадете ваша Дешка за помощница. Баба Стоеница, не знам от радост ли беши, от очите* ѝ *сълзи рукнаха, немой да ми продума, не плачи, бабо, не плачи, а тя: Като ни обичате и ни ва обичаме, стига вий да са искате. Бабо, думам, ти сичко знаиш и знаиш, че са убичами, ами пригответе ся, че довечера ще ви проводя сватомници да са сгодим. Дай сега да ви любя раката и с Богом…* “ (БИА, ф. №382/1: 157).

сродени лица, като в някои от случаите те са повлияни от обичайното право, а в други – наложени от християнството и първоначално съвсем непонятни за българите[139].

Кръвно родство. Към християнските разпоредби първо се отнасят забраните за брак между кръвни роднини. Още в *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* се споменава за спазването на такива забрани, въпреки че данните за тях са твърде кратки. Те са включени в отг. 39, където е поставен въпросът за кръвното родство между родовете с цел да се разбере как да се избират жените (ЛИБИ 1960: 90). В случая явно става дума за патрилинейни родове, след като се пита за избора на жените. В посочения отговор конкретно се изброяват забраните за брак между баща и дъщеря, дядо и внучка, майка и син, баба и внук, както и тези за лица, които се свързват чрез кръстосана степен на родство, въпреки че за тях забраната не е толкова строга.

Както е видно, по тези сведения трудно може да се определят съставът и големината на отделния патрилинеен род, за чиито членове е налице и забрана за брак, понеже повечето изброени забрани сочат правила, които са отдавна утвърдени в семейно-родствените отношения на славяните и българите (Алексиев 1935: 95; Андреев 1979: 88). В случая по-съществено е отбелязването на брачната забрана за лицата с кръстосана степен на родство, която може да даде отговор на въпроса за функциониращата тогава езическа брачна система, чрез която родовете си избират жени.

В една обичайна брачна система с кръстосана степен на родство винаги се отличават децата на брата и тези на сестрата, които по рождение принадлежат към различни патрилинейни родове и затова могат да се женят помежду си, осъществявайки т.нар. кроскузенен брак, т.е. брак между кръстосани братовчеди, които са роднини по бащина и по майчина странична (съребрена) линия. В езическата сватовска система този брак е следствие от еднолинейния характер на патрилинейната кръвнородствена институция, в която социалното организиране на кръвните роднини се извършва само по бащина (мъжка) права линия на родство. По този начин родените от брака деца се присъединяват единствено към бащината патрилинейна група (род), за чиито членове е задължителна и езическата екзогамия. Еднолинейният (патрилинейният) характер на кръвнородствената институция определя и отношението към майчиното родство, което се знае, но не се приема за пречка при брак. Като следствие децата на брата и тези на сестрата могат да се женят помежду си, понеже техният родов произход или родова принад-

---

[139] Пестеливо и твърде обобщено, но документално базирано изложение върху числеността на българските градски и селски домакинства около началото на XX в., както и върху тенденциите в раждаемостта е направено от Л. Макавеева (Макавеева 1991: 132–158).

лежност по рождение е различна и те не нарушават обичайните правила на родовата екзогамия. Ако се приеме този обичаен брак, той подсказва, че е налице и директната брачна размяна на жени, при която бащиният и майчиният род взаимно си разменят сестри и дъщери и затова брачните партньори се отличават с кръстосана степен на родство помежду си. Явно през IX в., непосредствено преди покръстването на българите, тази брачна размяна все още се практикува, след като намира отражение и в историческите извори от епохата. В системата на езическите сватовски отношения тя може да се приеме и като основателна причина за практикуването на полигинията, понеже нейната крайна цел е постигането на реципрочния (взаимния или еднаквия) резултат и за двете патрилинейни групи, които разменят помежду си сестри и дъщери.

Макар и косвено, наличието на обичайната директна брачна размяна на жени се потвърждава и от първите старобългарски закони, каквито са *ЗСЛ* и *Славянската Еклога*. По отношение на кръвното родство ЗСЛ (кратката му редакция) забранява брака между всички кръвни роднини (от бащина и майчина страна), като се отбелязва, че тези, които извършат брак при кръвосмесителство, трябва да се разлъчат (гл. XII, Бобчев 1903: 173). С тази разпоредба старобългарският закон се различава от *Византийската Еклога*, а това означава, че той е съобразен и с нормите на обичайното езическо право. Според някои изследователи – главно юристи и историци, узаконяването на обичайното право в тази област и най-вече лекото наказание за провинилите се лица може да се приеме като доказателство именно за съществуващите езически бракове между близки кръвни роднини (Алексиев 1935: 18; Андреев, Ангелов 1972: 210, 246; Петрова 1992: 86; Георгиева 2002: 215). От това следва, че като родствена институция сватовството се налага от държавното право, още повече че в ЗСЛ то не се споменава, защото е непознато за езическото обичайно право (Петрова 1992: 93).

От етнологична гледна точка обаче тези твърдения не се подкрепят, тъй като по нормите на езическото обичайно право кроскузенната форма на брак не се приема за нарушение на кръвното родство. В условията на древното родово общество тя е широко разпространена по целия свят и е присъща за културата на много народи (Золотарев 1940: 144–169; Lévi-Strauss 1983; Fox 1979). Характерна е и за древното родово устройство на славяните, въпреки че обикновено се свързва с епохата на матриархата или с прехода към патриархат (Исаченко 1953: 45; Трубачев 1959: 5; Генчев 1996: 349). Според други изследователи споменатите епохи нямат решаващо значение за практикуването на кроскузенната форма на брак, понеже тя функционира еднакво добре както в матрилинейните, така и в патрилинейните родови общества заради еднолинейния принцип, по който се организират кръвните родини – само по майчина или само по бащина права линия на родство (Ольдерогге 1960: 9). Очевидно тя е характерна и за българското патрилинейно общество до покръстването, като е съобразена както с различния патрилинеен произход на

брачните партньори, независимо че те са деца на брат и на сестра, така и със забраната за брак в границите на техните родове. По всяка вероятност това обичайно (езическо) разбиране за кръвното родство е причина и за предвиденото леко наказание на встъпилите в такъв брак, които трябва само да се разлъчат (гл. XII; Бобчев 1903: 173).

От друга страна, езиковедите, които изучават славянската роднинска терминология, убедено твърдят, че в системата на кроскузенния брак разграничението на кръвното родство и сватовството даже е излишно, тъй като едно и също лице едновременно се явява роднина по кръв и по сватовство (Исаченко 1953: 72; Трубачев 1959: 93). Например две сестри могат да бъдат две етърви, майчиният брат и бащината сестра – свекър и свекърва за жената или тъст и тъща за мъжа. Вероятно затова сватовството не се отбелязва в ЗСЛ, след като забраните за брак вече се отнасят за всички кръвни роднини от бащина и майчина страна, т.е. и за тези от езическото сватовство.

След покръстването на българите и узаконяването на майчиното кръвно родство езическото тълкуване на патрилинейното родство вече е непригодно, както и практикуването на директната брачна размяна на родните сестри и дъщери между бащиния и майчиния род. В *Славянската Еклога* изрично се посочват братя със сестрите и техните чеда, наричани братовчеди и родените от тях (зач. II, ст. 2; Бобчев 1903: 121; Ганев 1959: 294), между които браковете вече са забранени. Вероятно затова е толкова важно да се пита още папа Николай I как да си избират жените отделните родове, след като вече е невъзможно да разменят помежду си сестри и дъщери.

В подкрепа на това твърдение може да се допълни, че до приемането на християнството обичайното право също признава не само правото, но и сребреното родство, което обаче се разпростира само върху лицата, които се отличават с общ произход единствено по бащина (мъжка) права линия на родство. Например такива са децата на двама братя, женени за две сестри, при една директна брачна размяна на жени между техните патрилинейни родове, за които обаче не се споменава в законодателните паметници, тъй като явно е излишно. А с въвеждането на кръвното родство и по майчина линия става наложително именно отбелязването на брачната забрана за децата на братя и сестри, които продължават да принадлежат към различни патрилинейни родове, но вече се приемат за кръвни роднини, които са в IV степен на родство, т.е. първи братовчеди, каквито са децата на двама братя по обичайното право. През втората половина на XII в. църковните забрани за брак са твърдо узаконени до VII сребрена степен на кръвно родство, която в поколението на брачните партньори се разпростира до вторите им братовчеди включително от бащина и майчина страна (Георгиева 2002: 215). По нормите на обичайното право кръвното родство се пази и до деветото родово коляно или до третите братовчеди включително, които се намират в VIII сребрена степен на родство. По църковното и обичайното право браковете между кръвни роднини по права линия на родство са абсолютно забранени.

Родство по сватовство. Старобългарските правни паметници, които коментират забраните за брак между сватосани лица, са *Славянската Еклога, Методиевият номоканон, Синтагмата на Матей Властар* и *печатната Кормчая.* Въведени след приемането на християнството, те разглеждат сватовството като родствена институция, която произтича от тайнството на брака между мъжа и жената, чрез което се сродяват и техните кръвни роднини.

В *Славянската Еклога* забраните за брак са конкретно изброени, като по този начин те очертават и първоначалните екзогамни граници на сватовството: това са забранените бракове между тъст[140] и снаха, заварен син с мащеха, брат, да речем, с братова жена, баща и син с майка и дъщеря, както и двама братя с две сестри (зач. II, ст. 2; Бобчев 1903: 121). Изброените забрани показват, че първоначално браковете са забранени само между роднини по сватовство до IV степен на родство (Петрова 1992: 88). Според църковното броене сватовските степени между две лица се изчисляват както при кръвното родство: всяко раждане се брои за една степен, като мъжът и жената, т.е. съпрузите, също се броят за едно раждане или за една степен, понеже са една плът (Балджиев 1891б: 196–198). Конкретната сватовска степен между две лица се получава, като се преброят всички степени от мъжка и женска страна или като се съберат отделните степени от мъжка и от женска страна. Например между брата на мъжа и сестрата на жената има четири степени на родство, понеже толкова са ражданията между тях, а това означава, че двама братя вече не могат да водят две сестри, както брат и сестра да водят сестра и брат. Към забраните за брак между роднините по сватовство до IV степен се отнасят и тези между девер и снаха, които са във II степен на родство, баща и син с майка и дъщеря, които също се намират във II степен на родство, или между заварен син и мащеха, които са в I степен на родство. С други думи казано, първите забрани за брак между роднините по сватовство се отнасят именно за поколението на брачните партньори, за техните братя и сестри или за синовете и дъщерите и поколението на родителите, които вече са сродени и други първи или повторни бракове между тях не са разрешени.

Посочените забрани за брак се потвърждават и от употребата на роднинската терминология, която се отличава главно с древнославянски или прабългарски произход. Такива са древнославянските роднински названия *невеста* (СжДм), *зълва* (ДжРСм), *девер* (ДмРСм), *снаха* (СжДм), *свекър* (РмСм), *свекърва* (РжСм), *тъст* (РмСж), *тъща* (РжСж), *зет* (СмДж), *шурей* (ДмРСж), както и прабългарските *калина* (ДжРСм), *каинчо* (ДмРСж), *буля* (СжДмР), *еца* (СжДмР) (Исаченко 1953: 72–76; Трубачев 1959: 88–147; Гълъбов, 1968: 305–306; Добрев 1984: 161). Прави впечатление, че с тяхна помощ се обозна-

[140] В *Славянската Еклога* вместо *свекър* е посочен терминът *тъст* (Бобчев 1903: 121).

чават именно роднините по сватовство, които принадлежат към поколението на брачната двойка и това на техните родители.

Според *печатната Кормчия* забраните за брак между роднини по сватовство са до VI–VII степен на родство, като значение има и разграничението на т.нар. сватовство от две роди (двоеродно) и сватовство от три роди (троеродно) (Бобчев 1927б: 330–332; Алексиев 1935: 111–112). Двоеродно е сватовството, когато в резултат на брачната връзка между един мъж и една жена се сродяват и техните кръвни роднини. Например двоеродно е сватовството между снаха (СжДмР) и девер (ДмРСм), както и между зет (СмДжР) и балдъза (ДжРСж). Църковното право забранява именно браковете между двоеродни роднини по сватовство до VII степен на родство (Бобчев 1927б: 331–332). А троеродно е сватовството, когато в резултат на брачната връзка между мъжа и жената се сродяват не само техни кръвни роднини, но и членове на други, трети родове (Бобчев 1927б: 331–332). Например троеродно е сватовството между зет (СмДжРСм) и снаха (СжДмРСж), както и между зет (СмДжРСж) и етърва (СжДмРСм). Забраната за брак между троеродни роднини по сватовство е до IV степен на родство (Бобчев 1927б: 332).

Вероятно под влияние на обичайното право църквата въвежда и някои определени изключения, при които бракът е разрешен, въпреки че родството по сватовство е налице. При двоеродното сватовство това са случаите, при които син може да вземе за жена сребрена родственица на майка си в V степен или родственица на мащехата си също в V степен; внук да вземе за жена пряка или сребрена родственица на несъщата си баба в IV степен; правнук да вземе за жена сребрена родственица на прабаба си в III степен или племенник да вземе за жена родственица на вуйна си в III степен (Балджиев 1891б: 197). Както е видно, всички допуснати изключения се отнасят за брака на мъж (син, внук, правнук, племенник) с лица, които са му роднини по женска линия (майчина, бабина, прабабина и пр.), т.е. по родствени линии, които не са пречка за брак и по езическото обичайно право. Православното право допуска още едно изключение, при което бракът между родственици по сватовство в V степен също е разрешен. Това е положението, при което мъжът може да вземе за жена пряка родственица на бившата си жена в V степен. Според В. Балджиев този брак природно е невъзможен, но той показва, че църковното право разрешава на мъжа старец да вземе млада жена (Балджиев 1891б: 197–198). А всички изброени изключения сочат, че всъщност те са повлияни именно от обичайното право, което (дори и след приемането на християнството) признава най-вече патрилинейното родство, т.е. кръвното родство по бащина (мъжка) права линия на родство, докато майчината или друга женска линия на родство няма същото значение при уреждането на брачните взаимоотношения. В края на XIX в. все още се помни, че бащиното родство е *дебела* кръв, докато майчиното родство е *слаба*, *тънка* или *женска* кръв.

Православните църковни разпоредби са твърде подробни и при отбелязването на случаите, при които родството по сватовство вече е изтекло, но

въпреки това някои бракове са забранени. При двоеродното сватовство това са браковете, при които баща и син не могат да вземат две втори братовчедки, както прадядо и правнук не могат да вземат две [първи – б.а.] братовчедки. При троеродното сватовство бракът е забранен, когато братът пожелае да вземе вдовицата на зетьовия си брат или пък сестрата на първия мъж на братовата си жена (Балджиев 1891: 197–198). С други думи казано, при троеродното сватовство са забранени браковете между брата на жената и вдовицата – етърва на жената, както и между брата на мъжа и зълвата на жената, сестра на първия ѝ мъж. Както при двоеродното, така и при троеродното сватовство забраните целят да не се допусне смесване на родствените имена, а защо не и на патрилинейните родове, които вече са въвлечени в сватовската родствена система като даващи жени.

Както се вижда, църковните забрани за брак налагат изграждането на един обширен екзогамно-родствен кръг по сватовство, в който чрез брачните връзки вече са въвлечени кръвни роднини от много родове, за разлика от старото езическо сродяване. Той е следствие от изграждането на новата, т.нар. индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени, при която, след като една патрилинейна група даде или получи жена от друга, двете групи се сродяват и повече не могат да разменят помежду си жени. Доколко тези църковни разпоредби се спазват в народна среда, е трудно да се прецени. Късните етнографски сведения от XIX в. само отбелязват, че по нормите на обичайното право сватовството се пази, както кръвното родство. Веднъж установено, то не се нарушава, особено от членовете на семействата, които пряко са въвлечени в него. Например почти до средата на XX в. е недопустимо двама братя да водят две сестри, както брат и сестра да водят сестра и брат. Същата забрана за брак е задължителна и за доведените и заварените братя и сестри, които след повторния брак на своите родители се смятат за сродени по сватовство. Обичайното право забранява и повторните бракове между девер (ДмРСм) и снаха (СжДмР), зет (СмДжР) и балдъза (ДжРСж), както и тези между овдовели или разведени сватове – родители на брачната двойка, чрез която е установено родството по сватовство. Очевидно по този начин на обичайното право е отредена същата функция като на църковното: чрез родството по сватовство да се регулират брачните отношения между отделните патрилинейни родове, които възникват в резултат на брачната връзка между един мъж и една жена.

След покръстването сватовството се зачита дори и в случаите, когато е извършен само църковният годеж, т.е. обручението. Според *Славянската Еклога* още при обручението е поставено условието бъдещите съпрузи да са християни, да са в първа възраст от седем години и нагоре, да е постигнато съгласие както между тях, така и между техните родители (Слав. Еклога, зач. I, ст. 1; Бобчев 1903: 120). От друга страна, тъй като обручението се приема за подготвителен етап в осъществяването на брака, разтрогването му поражда и юридически последствия, като виновната страна, която дава годежните даро-

ве, трябва да ги изгуби, а при положение че това е момината страна – да върне в двоен размер онези дарове, които е получила (зач. I, ст. 1; Бобчев 1903: 120). Ако годежът се проточи повече от две години, момата може да встъпи в брак с друг мъж, като задържи годежните дарове от първия годеник (зач. I, ст. 3; Бобчев 1903: 120–121).

В *Номоканона* са включени и новелите на Алексей I Комнин за църковното обручение и за венчанието, според които обручението е неразторжимо както самия брак (Бобчев 1919, II: 35). Затова църквата в определени периоди даже се въздържа от самостоятелното му извършване, освен при венчанието (Бобчев 1919, II: 38). А след 17 май 1877 г. българските свещеници започват да се придържат към едно синодално решение на гръцката църква от тази дата, което след разтрогване на годеж забранява браковете единствено между бащата и бившата годеница на сина му и обратно, както и между майката и бившия годеник на дъщеря ѝ и обратно (Балджиев 1891б: 199–200).

Записаните етнографски сведения от XIX в. показват, че по нормите на обичайното право направеният годеж също трудно се разваля. Интересно е обаче, че в традиционната народна култура годежите са два – малък и голям. След малкия годеж момъкът и момата са *годеници*, но само наполовина и те все още имат време да развалят годежа без последствия за двете страни, въпреки че това се случва изключително рядко. Историческите извори също сочат, че до въвеждането на екложното право разтрогването на годежа не поражда никакви имуществени или други санкции както във Византия, така и в България (Симеонова 2009: 119–120). Това навежда на мисълта, че *малкият годеж* вероятно е наследен от езическата епоха, като се има предвид наличието на два годежа, както и фактът, че в народна среда църковният годеж не успява да се наложи (Бобчев 1919, II: 38; Ангелова 2020: 30).

Като влияние от църковното право могат да се разглеждат причините за разтрогването на големия годеж, които се доближават или припокриват с тези за осъществяването и разтрогването на брака, наложени в разпоредбите на *Екзархийския устав* от 1895 г. и *Закона за прибавление част шеста „Бракове“...* от 1897 г. (Петков 2021: 349). Според чл. 185 на този Устав годежът има духовна власт само когато е извършен в присъствието на свидетели и с участието на енорийски свещеник. Според С. Бобчев в Ахъ-Челебийско (Смолянско) обичайният годеж се разтрогва единствено поради следните причини: незнайна и невидима болест (чл. 186, ал. 5, чл. 187, ал. 7); когато главеникът и главеницата престанат да се тачат; когато роднина на главеника или главеницата се улови в кражба или в позорен грях за всички роднини (чл. 188, ал. 8); когато главеникът или главеницата се залюби с някой друг (чл. 187, ал. 2); голяма болест у някого от сгодените; престъпление, извършено от главениците (чл. 188, ал. 8); продължително отсъствие на някого от сгодените без причина (чл. 187, ал. 1); недоразумения вследствие на външни клюки (Бобчев 1923: 16). На места, ако годежът се проточи с години, дори по уважителни причини, също е възможно той да бъде разтрогнат, въпреки че като изключе-

ние (например в Кукуш след три години годеничество) се среща и практиката годениците да заживеят като съпрузи (Андреев 1980: 337). Обичайното разтрогване на годежа се извършва без участието на свещеник, като виновната страна е длъжна да покрие разходите по него и да върне всички получени дарове (Бобчев 1923: 16). Свещеник участва в разтрогването на годеж само ако има основателна причина (призната от църковното право), независимо че годежът може да е извършен и по нормите на обичайното право. Св. синод допълнително издава и едно Окръжно (№ 141) от 22 юни 1892 г., с което препоръчва на епархиалните началства да не извършват обручение освен при венчанието (Бобчев 1923: 16). В случая споменатото Окръжно може да се тълкува двузначно: от една страна, то показва, че православната църква остро реагира срещу нарушенията на църковните правила, а от друга страна, че в основата на традиционното сватовство е преди всичко осъществяният брак.

Духовно родство (кръстничество и кумство). Като родствена институция духовното родство е утвърдено от християнската църква. То възниква след изпълнението на св. кръщение, като участниците в него веднага се сродяват. Църковният обред да се кръщават деца е от края на IV в., като първоначално кръстникът задължително е мъж, понеже само той може да бъде и духовен баща (Бобчев 1927б: 332). Едва по-късно право да кръщават имат и жените, като участието на жената кръстница зависи и от пола на детето кръщелник. В началото кръстници на децата стават техните родители, но след въвеждането на св. кръщение като задължителен църковен обред тази практика постепенно отпада (Косвен 1963: 99; Христова 2004: 111, бел. 58).

Сведения за българското духовно родство първо се откриват в *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* (отг. 2), който обяснява, че между духовните роднини няма никакво кръвно родство, но те трябва да се считат за духовно сродени, тъй като между тях има една свята и безкористна общност. Нещо повече, отношенията, които се създават от тайнството на св. кръщение между кръстника и неговия кръщелник, са дори по-значими, отколкото тези на кръщелника с родния му баща. Затова бракът между духовни роднини е невъзможен, даже те трябва да избягват повече от всички останали лица плътското съжителство (Ганев 1959: 295). В ЗСЛ (гл. VII от кратката редакция, гл. VIII и гл. IX от разширената редакция) и в *Славянската Еклога* (зач. II, гл. 2, зач. XVI, гл. 37 и 38) са включени всички забрани за брак между лицата, сродени в духовно отношение, като византийските правни норми са възприети с цялата строгост на предвидените в тях наказания (Георгиева 2002: 216). Те включват пост, разлъчване, отрязване на носовете като на прелюбодейците, телесни наказания и пр.

В *Методиевия номоканон* е прието, че това родство се зачита, както кръвното родство и забраните за брак между сродените лица са до VII–VIII степен на родство (Алексиев 1935: 117). Степенуването на духовното родство се извършва по същия начин, както при кръвното родство – всяко раждане се брои за една степен.

Сродените лица не могат да се женят помежду си, а като последствие от духовното родство се разглеждат и следните случаи, в които брачните връзки също са забранени: 1) между кръстника (респективно кръстницата) и родителите на кръщелника, тъй като кръстникът и майката на кръщелника стават брат и сестра, както кръстницата и баща му стават сестра и брат; 2) между кръщелниците на едно лице, както и между техните низходящи до седма степен, понеже всички се възприемат като духовни братя и сестри, независимо че могат да принадлежат към различни фамилии; 3) между кръщелницата и овдовелия зет на кръстника, понеже зетят се приема за син на тъста си, т.е. на кръстника; 4) между кръщелниците на съпруг и съпруга, понеже съпрузите винаги се броят за едно цяло (Балджиев 1891б: 190).

Независимо че първоначално това духовно родство е непознато за българите, по-късно то започва да се уважава даже повече от кръвното. Според мнението на народа да се ожениш за някого от групата на кумовете или на кумците е тежък грях, такива семейства никога не сполучват, нито челяд завъждат или пък, ако имат деца, те са болни, сакати и дълго не траят. Сред родопското население обяснението за този грях се изчерпва с думите, че в отвъдния свят кумът става най-близък роднина на младите. Затова в с. Гела казват: „*от кумовете седем пояса не се вземат*“ (Цанева 1994: 149). В Пиринския край кумството се пази и до деветата рода или до век (Георгиева 1980: 391). В повечето случаи обаче браковете са строго забранени до три пояса, или до третата степен включително, като в края на XIX в. по правилата на православната църква бракът между роднини по св. кръщение също е забранен до III степен включително (Прот. 4. 15.V.1892 г.) (Бобчев 1927б: 335).

Обичайното право показва, че са налице и някои противоречия между църковния канон и народната практика, като значение има следното: по църковния канон родство възниква единствено от изпълнението на св. кръщение, докато народната практика показва, че такова родство произтича и от венчанието. Например народът не прави разлика между кръстник и кум, защото има обичай който кръщава, той и да венчава (Балджиев 1891б: 190).

Родство при осиновяване. Към духовното родство се отнасят и забраните за брак, произтичащи от осиновяването, характерно и за епохата преди приемането на християнството (Цанева 1990: 23–31). Според църковното право върху осиновения и неговите роднини тегнат същите забрани, които са задължителни и за кръвните роднини (Алексиев 1935: 125). Още в средновековните правни паметници на осиновения е забранено да влиза в брак с децата на осиновителя си, както и осиновеният син да се ожени за сестрата на жената на осиновителя си или мъж за леля си по баща или майка, макар тя да е осиновена (Христова 2009: 94). Тези изброени забрани са съобразени както с утвърдените семейно-родствени отношения, така и с брачната размяна на жени, при която двата патрилинейни рода – бащин и майчин, вече не могат да разменят помежду си жени.

По нормите на обичайното право осиновеното дете е пълноправен член на семейството, но по отношение на брачните забрани народната практика е различна. В Смолянско осиновеният момък или мома може да се жени за дъщерята или за сина на този, който ги е осиновил, докато в Хасковско, Еленско, Старозагорско, Пазарджишко това е забранено (Бобчев 1896: 88 и сл.). На много места населението прави разлика между осиновяването и храненичеството. За осиновени се приемат само онези лица, на които е четена църковна молитва за осиновяване, докато за храненици се възприемат всички останали лица, които също са прибрани от някое семейство, но не са осиновени от него (Бобчев 1896: 88 и сл.). Много често храненик се взема от семейство, в което има само една родна дъщеря, за която храненикът да се ожени. Както беше отбелязано, по църковното право само осиновеното лице се възприема като родно дете на осиновителите си и по аналогия върху него тегнат всички брачни забрани, които произтичат от родството (Балджиев 1891б: 192).

Родство при побратимство. Към духовното или ритуалното родство се отнася и побратимството, което като родствена институция възниква още в дълбоката древност (Цанева 2012: 72–73). По нормите на обичайното право побратими и посестрими стават лицата, участвали доброволно в обреда побратимяване, които като малки са кърмени от една жена, кръщавани са в една вода, както и лицата, които не са роднини, но са били заедно девер и зълва в сватбата (Георгиева 1981: 232).

Към обичайните ограничения, произтичащи от побратимяването, се отнасят и забраните за брак между побратимените лица. След приемането на християнството църковното право има двойствено отношение към тази институция, като за побратими се считат само лицата, чието сродяване е придружено и от черковна молитва (Балджиев 1891б: 194). Такива стават още лицата, които са кръщавани в една вода или имат общ кръстник (Георгиева 1981: 232).

Етнографските сведения от XIX в. показват, че обичайните забрани за брак все още се спазват както от побратимените лица, така и от техните деца, въпреки че православната църква отрича това родство, когато то не е придружено от черковна молитва. Тя дори забранява на духовните лица да извършват побратимяване, тъй като то се приема за една неестествена институция (Балджиев 1891б: 194–195).

Религиозна принадлежност. Според църковното право значение за един законен брак има и религиозната принадлежност на бъдещите брачни партньори. В старобългарската *Кормчая* бракът с друговерец е забранен. Ако такъв брак е налице, той трябва да се разтрогне, а християнинът да се отлъчи. Ако брачните партньори са езичници, но единият от тях приеме християнската вяра, тогава двамата могат да продължат да живеят заедно, защото християнинът ще бъде пример за другия (Георгиева 2002: 217). По този начин старобългарското право до XIV в. дава сведения само за бракове между християни от един и същ произход, извършени и в народна среда (Алексиев 1935: 86).

По време на османското владичество бракът с друговерец вече е разрешен, но при условие, че той предварително приеме православието. При брак на лица от различни християнски вероизповедания предварително се изготвя писмена уговорка, според която се поема задължението децата да са православни (Бобчев 1923: 41; Алексиев 1935: 87). Ако инославната страна е чужд поданик, тогава писмената уговорка предварително се заверява и в съответното консулство (Бобчев 1923: 41).

Тези църковни разпоредби се спазват и от обичайното право, въпреки че бракове с друговерци все пак се срещат. Например по селата не се знае за брак с евреин, но браковете с турци са известни, като българката остава християнка (Бобчев 1923: 40). Сведения за такива смесени бракове дават и чужденците, които също подчертават съхранението на вярата и от двамата съпрузи. Според М. Карамихова мюсюлманската общност се оказва твърде примамлива предимно за нарушителите на християнските брачни правила (Карамихова 1993: 32; 1994: 89–90)[141]. По отношение на браковете между българи – католици и православни, Цв. Бончева твърди, че такъв брак е по-характерен за православните жени, които предварително приемат католицизма. В единични случаи това правило е валидно и за брака на православен мъж с жена католичка, въпреки че то зависи и от постоянното местоживеене на мъжа в католическо селище (Бончева 2003: 37).

Като се има предвид обаче, че през целия традиционен период бракът се контролира най-вече от църковните правила, може с увереност да се твърди, че сред българите преобладават браковете между лица с еднаква религиозна принадлежност.

Други препятствия, при които бракът е невъзможен. На първо място това е отсъствието на взаимно съгласие от бъдещите мъж и жена, както и незаконната брачна възраст. Бракът е забранен и за лицата, които не притежават физическа способност за брачен живот (импотентни, скопени), имат душевни и умствени недостатъци или страдат от друга нелечима болест (сифилис) (Бобчев 1927б: 322). Като препятствие за брак се приемат още наличието на действащ законен брак, изчерпването на допустимия брой последователни бракове (три на брой), както и наличието на обет за безбрачие (Бобчев 1927б: 322–323). Споменатите църковни забрани се спазват и от нормите на обичайното право, като от брак са освободени най-вече лицата с тежки физически и психически недъзи, например за с. Ковечевец се казва, че един от съселяните

---

[141] През 80-те години на XX в. Л. Макавеева записва в родопското с. Петково: „*От различни вери не могат да се взимат. Имаше само един случай – една се ожени за помак и баща ѝ умря от мъка… Интересно е, че при българите, изповядващи християнска религия, тази забрана не била така фанатично спазвана, както при българите мохамедани. При тях и мисълта за такъв смесен брак била недопустима – особено за женския пол…* “ (АИЕФЕМ, арх. № 84–III: 52).

„*боледувал е от детски паралич и има недостатъци* – [затова е – б.а.] *неженен*“ (АИЕФЕМ, арх. №159–III, I папка: 57).

Обичайни правила за встъпване в брак. Неколкократно бе подчертано, че в разбирането на българина през периода пълноценността на личността и реализацията на всеки индивид са свързани със задължението да изгради семейство. Това е, по сполучливото определение на М. Карамихова, стремежът на общността „да осигури за всички свои членове изпълнението на цялата биосоциална програма“ (Карамихова 1994: 85–86). Българското обичайно право поставя и някои допълнителни правила за брак, които не притежават силата на църковното и държавното право, но се спазват в народна среда. За тях съдим по късните етнографски сведения, които ги документират в традиционната култура от XIX и първата половина на XX в.

През този период първо е активна онази обичайноправна норма на поведение, която задължава децата от едно семейство да не се преженват, а да се женят по реда на тяхното раждане. За спазването на тази обичайна норма отговарят както родителите, така и децата. Според П. Христов, дори в голямото семейство предбрачният статус на „ерген“ или „мома“ е само един и той задължително се заема последователно (Христов 1999б: 66). Особено придирчиви в това отношение са семействата, в които всичките им деца са от един пол. От традиционна гледна точка е недопустимо по-малък брат да прежени по-голям брат, както по-малка сестра да прежени по-голяма сестра. В Тракия на по-малката сестра е забранено да играе на хорото, да се облича в по-хубави премени, за да не излезе „по-гюзел“ и да прежени така си (Вакарелски 1935: 325). От началото на XX в. в семействата, където има братя и сестри, вече е възможно по-малък брат да прежени по-голяма сестра (Северозападна България), въпреки че някъде (Ловешко) това продължава да се счита за лош знак (Маринов 1995: 143; Николова 1993: 94). В Кюстендилското Краище братът се жени, след като задоми сестрите си, въпреки че в съседния район Каменица, ако сестра прежени по-стар брат, това се приема за нещастие в къщата (Захариев 1918: 104; 1935: 235). В Родопите преженване се допуска само при определени обстоятелства (недъг, дълго ергенуване), като по-разпространено е преженването на братя от сестри (Цанева 1994: 149). При наличието на преженване обичаят налага нарушителите да поискат „прошка“ от ощетените.

В границите на селската общност предбрачният статус задължително проличава и във външния вид и поведението на ергените и момите. Навсякъде ергените стават по-отговорни към постъпките си пред селския колектив, а момите започват да спазват всички обичайноправни норми на поведение, които са характерни за жената в българското село (Иванова 1984: 19). Ергените от Тракия не влизат в дюкян, както и не палят цигара пред своите (Вакарелски 1935: 324). В Северозападна България ергенът носи бял чист пешкир, който е затъкнат в пояса му (Маринов 1984: 388). В Софийско костюмът на възмъжалия ерген е с тъкан колан и каиш с пулове. Същевременно по-старият ерген носи беневреци без колчаци, а по-младият ерген – с колчаци.

В с. Кремиковци завие ли ерген гащник (широк ремък) през дясното коляно, това означава, че е готов за женитба. В Граово, говорейки за момче, което е пораснало, местните хора казват „*запасахме му поясо*“ (Манова 1990: 59). В Каменица момъкът носи на шапката си червено чохено кръгло парче, зашито от дясната страна и нанизано със сребърни монети (Захариев 1935: 234). Капанският ерген задължително облича риза с гърляк, запасва кожен каиш с пулове и синджирчета, а навущата си кръстосва с черни върви. За разлика от ергените в други български краища той е гологлав и ходи „*с открит перчем*“ [вид мъжка прическа – б.а.] (Михайлова 1985: 154). В Странджа дрехите на ергените са украсени с многореден гайтан, а поясите са червени с бели ивици. Над тях се провесват бели кърпи с околовръстна дантелена украса – ръчна изработка. Заергеняването е белязано и от носенето на „*чомбас*“ – по-дълъг кичур коса, оставен от едната страна на челото (Даскалова 1996: 271).

Подобна промяна е характерна и за моминското облекло. Задължителен белег за момуване е китката, която момата пази, защото, даде ли я на момък или на неговата майка, това означава, че го харесва. По традиция момите ходят гологлави, като сресването и украсата по техните коси също подсказват, че те се момеят. Обикновено косите се сплитат на многобройни сплитки, които постепенно се събират на гърба в една обща сплитка (*коцак*) или пък „на леса“, съставена от нечетен брой сплитки, които допълнително са съставени от още „ситни сплитки“, даващи обем на косата (Михайлова 1974: 235; Иванова 1984: 20). На главите момите носят венци от мъниста и пробити монети, ръчно изработени украшения от пайети, пискюлчета и семена, закачени на навита тел, както и паунови, и боядисани пера (Михайлова 1983: 272). Преминаването в групата на момите е белязано и от изтъкаването и ушиването на ново облекло. В зависимост от неговия състав момата облича сукман, вълненик или сая и задължително се опасва с пояс или колан. В Тракия за момата се ушива черен сукман, който тя облича само четири пъти в годината: на Димитровден, на Ивановден, на третия ден на Коледа и на третия ден на Великден (Вакарелски 1935: 324). В Странджа момата облича по два или три гунела (сукмана), от които единият е обточен с мартеница от червен и черен гайтан, запасва се с червена престилка и задължително превесва бяла кърпа през пояса (Даскалова 1996: 270). А в Родопите момата започва да носи в пояса си по няколко листа „пчеляк“ (маточина), за да я харесват момците (Цанева 1994: 148).

Според мнението на народа значение за брачната връзка имат и личните качества на ергените и момите, които трябва да отговарят на общоприетите обичайноправни норми на поведение. Например народните песни изобилстват от любовни сюжети, които подчертават силата, верността или трагедията при несподелените чувства на младите. За момъка са много важни качества като трудолюбие, ловкост, докато за момата водещи са нейната скромност, женските ѝ трудови умения, както и уважението към родители и роднини. За родителите от двете страни практическа стойност има още имотното състояние,

както и желанието за сродяване с определено семейство (Иванова, Маркова 1988: 139–120).

По традиция началото на ергенуването и момуването се отбелязва групово в границите на селската общност. Обикновено това става чрез коледуването на ергените и лазаруването на момите. Знак за тяхната зрялост е участието им в общоселските ергенски и момински хорà, на които е забранено да се хващат техните по-малки братя и сестри.

В цялата етнична територия на българите е позната и обичайната максима, че хубавата мома от село не излиза. В Родопите вярват, че ако мома не успее да се задоми в родното си село, това означава, че никой не я иска там. В Добруджа до края на XIX в. младите се женят предимно в родното село, и то за човек от тяхната локална група, въпреки че не са изключени и женитбите между млади от различни групи, но отново заселени в едно село. В планинските райони, където селата се образуват от отделни махали, брачният избор също се прави в границите на селото.

Нерядко отделните съседни села се групират и в определен ендогамен кръг, в който се женят техните ергени и моми, или се групират с други съседни села, с които взаимно си разменят моми. Така е в Западна България, където всички села от р. Тимок до р. Искър и от Балкана до р. Дунав образуват отделни племена [ендогамни кръгове – б.а.], чиято специфична характеристика включва правилото мома от едно племе да не се омъжва за момък от друго племе (Маринов 1984: 176). В края на XIX в. това правило все още строго се пази, а изключенията са съвсем редки и предизвикани всякога от голяма нужда. Подобно е положението и в района Знеполе, Трънско, където браковете се осъществяват предимно в селата, принадлежащи към него. В Брезнишко от началото на XX в. такива ендогамни кръгове представляват селата Ноевци, Гигинци, Слаковци, Сопица и Селищен дол; селата Витановци, Зидарци, Ярджиловци, Богданов дол и част от Перник и Батановци (днес гр. Темелково); селата Горна и Долна Секирна, Душинци, Ерул, Кожинци и част от Станьовци; както и селата от поречието на р. Светля – Слатино, Костуринци, Беренде и Сирищник (Христов 1990: 10). До 20-те години на XX в. в Кюстендилско браковете също се осъществяват предимно в родното село или в околните съседни села. Единствено при повторните бракове и женитбите на стари моми и ергени тази практика се нарушава по-рано (Керемидарска 2001: 38). В Пиринския край селищната ендогамия е характерна почти до средата на XX в., като частично започва да се нарушава през 20-те – 30-те години и особено след 40-те – 50-те години на XX в. В този край освен в своето село по изключение младите могат да се женят и в други села, които обаче задължително принадлежат към тяхната етнографска група. Интересен е примерът от с. Илинденци, където живеят преселници от три села, които до средата на XX в. не се женят нито помежду си, нито с местното население (Георгиева 1980: 391–392). В Родопите, ако се наложи вземането на мома от друго село, то селата партньори отново са установени по традиция. Например момците

от с. Балдево вземат моми от с. Скребатно, от с. Жребичко – от селата Равногор и Розово, а от с. Змеица – от с. Борино (Цанева 1994: 149–150). Подобно е положението и сред населението от останалите краища на българската етнична територия – браковете се осъществяват предимно в родното село или в съседните села.

На много места нарушенията на утвърдената селищна ендогамия са придружени и от съответната обичайноправна санкция, която зависи от пола на извършителя. Така например ергените капанци от селото или от махалата на момата имат право да спрат сватбата, ако момата се жени извън техния кръг. Обикновено те искат откуп, който се плаща от кума на сватбата. Това свое право ергените практикуват почти до 20-те години на XX в. (Генчев 1985: 182). В Пиринския край, когато извеждат мома за друго село, кумът или отръчникът на сватбата също трябва да заплати на ергените от селото т.нар. *ергенско право*, *моманлък*, *моминство*, защото ги лишава от момата (Георгиева 1980: 392). На отделни места в Родопите тази сума, която ергените искат като откуп за момата, е известна с названието *ергенлък* или *ергенлик* (Цанева 1994: 149–150). На много места момата, задомена в чуждо село, се обозначава като *ябанджийка*, *преселска булка*, *другоселка* и пр. В с. Страхилово, Великотърновско, момите от едно село, но задомени в друго село, се обозначават помежду си като *сестри*, а техните мъже – като *баджанаци*[142].

Традиционни календарни прояви на брачния избор. В традиционната народна култура обичайните норми на предбрачно общуване и избор се спазват групово, като те са част и от празнично-обредната система на целия народ (Колева 1972: 367–372; Манова 1977: 25). В зависимост от годишния православен и стопански календар активните брачни сезони на българите са зимно-пролетен – от Йорданoвден (6. I) до началото на великия пост, и есенно-зимен – от Илинден (20. VII) или Голяма Богородица (15. VIII) до началото на коледния пост (15. XI).

В годишния календарен цикъл първи са някои новогодишни обичаи и обреди, които непосредствено предхождат началото на активния зимно-пролетен брачен сезон. В Средна Западна и Югозападна България това са сурвакарските игри, които се изпълняват само от ергени, на които предстои скорошна женитба (Манова 1977: 25). Организирани в сурвакарски дружини, ергените тръгват в нощта срещу Сурваки (1. I), като техните обиколки включват преди всичко домовете, в които има готова мома за женене. Всеки ерген се стреми да посети дома на своята избраница, понеже това е знак, че ще я иска през настъпващия брачен сезон. Затова основните обредни действия на дружината пресъздават отделни елементи от традиционната сватба, подсещайки по този начин родителите за истинската цел на посещението. Дружината си има *невеста* – предрешен момък в богата моминска премяна

[142] По лични записи от теренно изследване във Великотърновско през 1990 г.

и със сватбена украса, *младоженец*, *девери*, *зълви*, *свекър*, *свекърва*, *кум*, *кума*, *байрактар* и *поп*. Главни обредни лица са невестата и младоженецът. Те се водят от девера. Във всеки дом невестата задължително влиза вкъщи, където се покланя три пъти на домакина с *кърпа кляначка*, а той я благославя и дарява със сребро (Манова 1977: 27; Василева 1993: 240). В някои села тя се отвежда и на вода – обичай, който утвърждава брака в истинската народна сватба. Сурвакарските маскирани игри приключват с общоселско хоро, на което отново се хващат ергените сурвакари и момите, които скоро ще се омъжват. По традиция всеки ерген играе до своята избраница. В края на XIX и началото на XX в. сурвакарските игри се провеждат главно в границите на родното село, като по този начин те също потвърждават преобладаващата селищна ендогамия. Ако сурвакарската дружина тръгне да обикаля в чуждо село, тогава тамошната дружина от сурвакари я посреща враждебно и двете дружини често се сбиват.

Ергени сурвакари са познати и по други места в българската етнична територия. В някои райони на Тракия момците за женене се организират в сурвакарска дружина, която задължително обхожда домовете, където има мома, или пък само домовете на избраниците моми. В Пловдивско ергените *сурфаскаре* са облечени като младоженци, накичени с варакосана китка на калпака и с преметната през раменете шита (бродирана) кърпа, която се кръстосва и връзва отпред на гърдите (Василева 1988: 74). Сурвакарите се събират у водача на дружината, където изиграват едно хоро на двора. След това влизат вкъщи, където ги черпят, и чак тогава тръгват да обхождат домовете на момите. В някои села след приключването на обхождането всеки ерген поотделно отива в дома на своята избраница – *на баница*, където го посрещат като зет (Стаменова 1986: 252). В Чепинския край (Родопите) сурвакарският обреден комплекс е маскараден. Сред предрешените обредни лица са включени и персонажите на *булка* и *зълва* (Попов 1994: 92). В Странджа ергените посещават домовете на харесваните моми, за да ги сурвакат. Там ги посрещат и черпят с вино, мед и сладко. По време на гостуването младите си разменят орехи. Ако момата не харесва даден ерген, тя нарочно пуска или хвърля орехите пред него (Гребенарова 1996: 317–318). Към новогодишните обичаи и обреди, които непосредствено предхождат искането на момата, може да се отнесе и гостуването на ергена в дома на неговия кръстник. Тази обичайна практика е характерна за капанците, а се знае, че този, който е кръщавал ергена, ще го венчава и на сватбата му (Василева 1985: 207).

Сурвакарските обичаи и обреди имат своеобразно продължение и в следващите дни до Йордановден (6. I) или до Ивановден (7. I). В по-голямата част на Източна и Северна България (покрай Балкана) ергените тръгват да ринат оборите на своите избраници моми в нощта срещу 2. I (Силивистри). През деня родителите на момите канят риначите на гости и ги черпят с ишимик (извара от биволско мляко), ракия и вино (Василева 1985: 106; Попов 1999: 302–303). В Странджа сред преселниците от Гюмюрджинско момите

се събират на седянка срещу Йордановден в дома на вдовица или бездетна жена. Като пристигнат и ергените, младите избират един ерген и една мома, които се преобличат като *поп* и *попадия*. Пред тях се слагат две менчета с вода и босилкови китки, като ергените сядат от страната на попа, а момите – от страната на попадията. Тогава попът пита всеки ерген коя мома иска да го напръска със светена вода. След напръскването ергените пускат монети в двете бакърчета. Седянката се повтаря в три последователни вечери, като последната вечер всяка мома носи прясно хлебче, а ергените са закупили с монетите вино, леблебия и бонбони (Гребенарова 1996: 318). Подобен обичай има и в Родопите с тази разлика, че там той се изпълнява от сгодените моми и момци. В деня преди Йордановден както момите, така и ергените избират помежду си по едно лице за поп, което обикаля къщите и ръси със светена вода. На другия ден момите годеници отиват на гости в дома на момата поп, като всяка носи луканка и колак със сусам, увити в нова кърпа. След като се разотидат момите, в същия дом пристигат и годениците момци, като всеки получава своя оставен дар. На Ивановден момите отново се събират, за да си вземат кърпите и да ги изперат (Попов 1994: 302–303). В Пловдивско ергените (котетата) обикалят къщите на момите и „мяукат за баница“ като на Сурваки (Стаменова 1986: 255). На Ивановден в отделни села на Софийския край (от равнинната му част) се изпълнява обичаят *джамала*. Той включва маскирана дружина от ергени и млади мъже, която обикаля селото, като влиза във всеки двор. В дружината има още *невеста с младоженец*, *девер*, *поп* и други обредни лица, като техните действия не се различават много от тези, изпълнявани на Сурваки (Василева 1993: 241). Подобен джамал се прави и в Ловешкия край, където невестата също е представена от предрешен ерген, нагласен с невестински дрехи, с начервени устни и почернено със сажди лице (Попов 1999: 303). Почти навсякъде на Ивановден ергените къпят младоженците, женени след миналогодишния Ивановден, а те ги даряват с кравай и дребни пари. На отделни места ергените задължително окъпват и своите избраници – момите.

Женитбената насоченост на ергенските сурвакарски обичаи прозира и в обозначението на тяхното обредно време като *кьорава* или *сляпа неделя* (Нехтенин 1892: 43). В християнския календар това е времето от Коледа до Йордановден, когато, от една страна, сватбите са забранени от църквата, но от друга страна, ергенските обичаи показват, че веднага след това започва активният зимно-пролетен брачен сезон на българите.

В традиционната народна култура определена брачна инициатива е отредена и на момите. Те участват най-вече в обичайните гадания за женитба, въпреки че резултатите от тях остават в сферата на моминските пожелания и очаквания. Например това са гаданията за женитба по първата хапка от бъднивечерската трапеза, сложена под възглавницата, по новогодишното *ладуване* или напяване на пръстени (в Средна Северна България, Средногорието, Софийско), както и чрез изпълнението на обичая *сивуйница, совойница* по

Йордановден (в Родопите, Търновско). В Странджа сред рупското население е известен и обичаят *пепелница* (Гребенарова 1989: 41 и сл.). Той се изпълнява по време на Мръсните дни – на четвъртия ден след Коледа, в друг делничен ден или на Тодоровден. Важно място в обичая заемат моминските действия около приготвянето на обредната *пита пепелница*, които се доближават до *замеските* в традиционната сватба.

Годишната календарна обредност показва, че ергенски и моминski женитбени обичаи се изпълняват и на други големи празници. Такива са ергенските обичаи с *чилкането*, *туйкането* или *пярканeто* на стрелите по Сирни заговезни (Родопите, Тракия, Добруджа), конните надбягвания и маскарадните игри (яловата сватба) по Тодоровден, люлеенето за здраве на ергени и моми (западните райони), както и моминските обичаи по Св. 40 и цялата Сирна неделя (Василева 1985: 112–116; Попов 1991: 107). Като се има предвид, че православната църква забранява годежите и сватбите по време на великденския пост, споменатите обичаи явно бележат и края на зимно-пролетния брачен сезон (Попов 1991: 107).

Другият традиционен брачен сезон, характерен за българите, е есенно-зимният. Обикновено неговото начало също се свързва с голям календарен празник, който едновременно бележи и края на активната селскостопанска или гурбетчийска дейност (Генчев 1987: 26–29). Сред мияците в Македония такъв празник е Илинден (20. VII). Тук младите могат да се женят от Илинден до Успение Богородично (15. VIII) (Веркович 1868: 8). В Родопите (в отделни села) на Илинден момите годеници посещават черковището на светеца, където палят свещи и оставят венци (Беновска 1991: 222–226). В Странджа за този празник се организират двудневни панаири, като на места първият ден се нарича панаир на младите (Гребенарова 1996: 346). Другият празник е Голяма Богородица (15. VIII) и дните около нея (Дрянска 1978: 60; Гоев 1979: 74). Сред българите Голяма Богородица се чества най-вече от жените, понеже Св. Богородица се счита за покровителка на майчинството. Вероятно под въздействието на тази представа, която кореспондира и с основната функция на брака, около този празник се заклаждат първите есенни седенки, чиито инициатори са момите, готови за женитба. Както отбелязва А. Гоев, „народният обичай ‘заклаждане на седянка’ е групова, полово определена любовна магия, имаща за цел да позволи и на момата да направи своя избор“ (Гоев 1979: 78). С моминския избор започва и времето на сватбените обичаи и обреди, които продължават до началото на коледния пост.

Макар етнографските сведения, които документират обичайните ергенски и моминski игри, да са от късен период (края на XIX и началото на XX в.), те показват, че брачният избор на младите се отличава със задължителен и групов характер в рамките на селската общност. Особено строг и всеобхватен е социалният контрол докъм 20-те години на XX в. На много места едва през 20-те и 30-те години на XX в. ергените и момите вече имат по-голяма независимост в избора на брачен партньор, въпреки че родителското решение

продължава да е в сила (Лулева 2000: 67–70). Почти непроменена остава и обичайната нагласа, че родът на избрания брачен партньор трябва да се знае, понеже човек „се сродява за цял живот“.

2. Традиционната българска сватба – обичаи и обреди, свързани с брака и възникването на родството по сватовство

Историческите сведения сочат, че обичайната форма, чрез която се осъществява бракът, е традиционната сватба[143]. Повечето изследователи са на мнение, че сватбените обичаи и обреди от езическия период не се различават съществено от тези, записани през XIX в. Те се характеризират и с изключително устойчива правна сила особено в първите векове след приемането на християнството, за което свидетелства късното налагане на задължителната църковна венчавка при утвърждаването на обичайния брак (Левин 1991: 96).

Създаване на родство чрез предсватбената обредност. По традиция първият задължителен предсватбен обичай, който бележи началото на родосвързването, е *сватуването*. Сватовници стават близки хора от момковата страна, като поне един от тях трябва да бъде и кръвен роднина на момъка – най-често негов чичо или вуйчо. Ако сватуването е сигурно, тогава сватовник става и бащата на момъка или, ако го няма, неговият по-стар женен син. В миналото са сватували предимно мъже, въпреки че в това отношение етнографските сведения показват изключително разнообразие. Например в Ловешко и Троянско целият ред по сватуването е поверен само на жени, които отиват в дома на момата с хурки, на които са надянати бели къдели (Николова 1999: 374). Подобно е положението и в с. Козичино, Поморийско, където да сватуват изпращат жени, наречени *зълви*. В Добруджа сватуват само мъже, но преди тях отиват жените – *женихли*, в бащиния дом на момата, които не

---

[143] Наличните публикации сочат, че са налице няколко обобщаващи изследвания, в които българските сватбени обичаи и обреди са подробно изложени, систематизирани и анализирани. В хронологически аспект тези изследвания разглеждат традиционната сватба предимно от втората половина на XIX в. докъм средата на XX в., а в териториално отношение те се отнасят за селското население от цялата етнична територия. Значителен е броят и на регионалните и локалните проучвания на традиционната сватба, които още повече детайлизират провеждането на отделните обичаи и обреди. Достигнатите резултати правят излишно системното изложение на традиционната сватба в настоящото изследване, като в същото време позволяват внимателно да се проследят само обредните действия на лицата, които участват непосредствено в сродяването по сватовство. По този въпрос вж.: Арнаудов 1931: 17–143; Иванова 1984; Генчев 1985: 158–214; 1987; и поредицата *Етнографски проучвания на България (Регионални етнографски сборници)*.

съобщават пряко целта на своето посещение, но предупреждават, че вечерта ще дойдат мъжете – *женихли* (Генчев 1974: 274). На много места сватуват едновременно мъже и жени, които са близки роднини от момкова страна. Навсякъде, ако сватуването не е сигурно, допълнително се кани и човек, който е близък на момковото и моминото семейство и комуто не може да се откаже даването на момата.

В различните краища на българската етнична територия сватуването и сватовниците са носители на твърде разнообразни наименования. В Северозападна България сватуването е известно като *просене*, *посакване на момата*, което се извършва от нарочно пратените *сватове* (Маринов 1984: 416–417). В Софийско, Еленско, Русенско то е известно като *сгледа*, а сватовниците – като *угледници*, *угледняци* или *сгледници* (Арнаудов 1931: 68–69; Генчев 1993: 206). В Трънско го наричат *тъкмеж* и *тъкмежии*, а в Дупнишко, Петричко – *углава у момине* и *углавници* (Арнаудов 1931: 9; Тодорова 1940: 92–93). В Родопите по-често го означават като *малък главеж* или *малка главилька*, докато сватовниците са *мумаре* или *момари* (Цанева 1994: 152–153). В Странджа сватовниците имат няколко наименования – *слюбници* (у рупците), *главешници* (при загорците) и *прательници* (у тронките), а названието на сватуването най-често означава тяхното изпращане (Кръстева 1943: 211; Даскалова 1996: 273). В Тракия сватуването се нарича *поискване на момата* и се извършва от *слубници*, *слумници*, *згудичаре*, *прателници*, *момари*, *придумници*, *главешници* (Вакарелски 1935: 326). В Ловешко и Троянско сватуват *годежаре*, *годежници*, *сватове*, *свати*, *сгледници* и *пратеници*, а в Силистренско, Варненско, Разградско – *женихли* (Арнаудов 1931: 68).

На отделни места към сватовниците се предявяват и специални изисквания, които най-често имат отношение към тяхното семейно положение. В Тракия право да сватуват имат само мъже, чиито родители са живи и в първо венчило, а самите те имат живи жени и също са в първо венчило (Вакарелски 1935: 326). В повечето случаи броят на сватовниците трябва да е нечетен, въпреки че на места (Пловдивско, Средните Родопи) се спазва точно обратното правило, което повелява сватовниците всякога да са чифт.

По традиция за сватуването се подбира и хубав ден от седмицата (понеделник, сряда), като се гледа и луната да е в начална фаза, за да е на пълно. Понякога денят се подбира така, че ако сватуването е успешно, годежът да стане в неделя (Бобчев 1896: 115; Генчев 1985: 174). При всички случаи сватуването се извършва почти тайно, тъй като резултатът от него не се знае предварително. Обикновено, като ги посрещнат, моминте родители се държат така, сякаш нищо не подозират за целта на гостуването. В същото време сватовниците са длъжни да покажат със знак, че тяхното гостуване не е случайно, че то има строго определена цел. Най-често за такъв знак се приемат разравянето и стъкмяването на огъня, придружено от следната благословия на сватовника: „*Както гори огъня, тъй да гори и момата за момъка*“. След това се започва най-обикновен, делничен разговор, докато моминият баща не

попита гостите за какво са дошли. От своя страна сватовниците много рядко му отговарят направо на въпроса. Обичаят изисква те да говорят иносказателно, представяйки се за ловци, търговци или стопани на загубено животно, което са дошли да търсят в бащиния дом на момата. Например: „*у вас е пораснала соколица, та сме дошли да я хванем за нашия сокол*“ или „*загубихме юница и тя влязла у вас, та сме дошли да я искаме*“. Макар и косвено, този разговор подсказва, че по нормите на обичайното право същността на брака се съдържа най-вече в половите отношения между мъжа и жената, от които се очаква и раждането на децата.

Родителите на момата също не отговарят направо и отведнъж. Ако са склонни да приемат сватуването, те иносказателно отвръщат: „*може и тука да е, ама нека се почудиме, нека се позапитаме, па вие си идете за сега*“. Обикновено за престиж момините родители връщат поне веднъж сватовниците, докато им дадат окончателен отговор. По нормите на обичайното право дори отказът при сватуването не се изрича направо, а се търси възможно най-учтивата форма за отговор. За такава се приема мнението на родителите, че момата им е още малка, че не е готов чеизът ѝ, че е хубаво да помомува още и пр.

На последното сватуване родителите винаги питат и момата дали е съгласна да вземе момъка. Често и тя не отговаря направо, а изтъква преди всичко желанието на своите родители. След утвърдителния отговор на момата идва и времето на малкия годеж.

Малък годеж. По нормите на обичайното право малкият годеж е предсватбен обичай, който се прави няколко дни след сватуването. В Северозападна България той е известен още като *прихващане на бъклица*, *предаване на бъклица* или *мена*, понеже основният обреден момент се съдържа в действията около донесената *шиклосана* (украсена) бъклица и в договарянето по заплащането на *прида* от момковия баща. В системата на сватовските отношения придът представлява бащиното право над момата, което момковият баща трябва да откупи, като заплати на моминия баща. През втората половина на XIX в. този откуп варира от 100 до 500 гроша, а понякога и повече (Маринов 1984: 419). По това време откупът все още е задължителен, но ако е трудно неговото заплащане в пари, традицията разрешава той да се подмени с друг откуп, изразен най-вече в дарове за близките на момата. Обикновено след заплащането на прида момковият баща взема донесената бъклица, целува ръка на моминия баща и му подава бъклицата. Поеме ли я момият баща, изрече ли своята благословия, отпие ли от виното, целуне ли ръка на свой ред на момковия баща и върне ли му бъклицата, това означава, че момата вече е дадена.

Като самостоятелен предсватбен обичай малкият годеж е характерен и за населението от други краища на етничната територия. В Македония той е известен с названията *мал строй*, *мал нишан*, *мал армас* (Костурско и Кукушко) или *рака факанье* (в охридските села) (Арнаудов 1931: 10). След като се получи благоприятен отговор от сватуването, една вечер у момини отиват *стройници*, които са близки роднини на момъка: двама-трима мъже, една-две

жени и бащата на момъка (ако го няма, неговият по-голям син). След като ги посрещнат в бащиния дом на момата и ги почерпят на трапезата, започва уговарянето на прикята (чеиза) от момина страна и на прида от момкова страна. Тук придът е в размер от 200 до 1000 гроша, които бъдещият свекър плаща на момините родители на части (на годежа и на сватбата). След това отново следват взаимното пиене на ракия и обредното разменяне на приготвените малки нишани.

В Ловешко малкият годеж е наречен *първи годеж*, *пиене*. В него участват родителите на момъка и техни роднини – предимно мъже. На малкия годеж се определя денят за големия годеж, на който задължително се договаря дарът на момата, както и заплащането му от бащата на момъка (Николова 1999: 375–376).

Малкият годеж се прави и в останалите райони от българската етнична територия, но още в края на XIX и началото на XX в. се наблюдава друга тенденция при неговото провеждане. Тя се изразява в едновременното отбелязване на сватуването и малкия годеж. Например такава е обичайната практика в Софийско, Пловдивско, в Родопите, Странджа и Сакар, както и в цяла Североизточна България. Обикновено същата нощ, след като сватовниците се завърнат от моминия дом и съобщят положителния резултат, веднага към моминия дом потеглят и годежарите. Следват обичайната размяна на малките нишани, уговарянето на прикята и заплащането на бащиното право.

Според Ст. Генчев при *запива* от Софийско се наблюдава едно отклонение от обичайната практика, което е характерно предимно за населението от североизточните села (Генчев 1993: 206). То се съдържа в носенето на китката преди запива. Обикновено през деня няколко възрастни жени, водени от момковата майка, посещават бащиния дом на момата. Те носят обредната китка – нишан, а момата лично решава дали ще я приеме, или повърне. Вземе ли момата китката, веднага дава и съответния обреден дар нишан на момковата майка, който включва чорапи, риза и пешкир. А вечерта на запива обредните действия са съсредоточени главно около питата, която е донесена от момковата страна. Питата се поставя на трапезата и като подпийнат бъдещите сватове (момковият и моминият баща), тя се премества между тях, като отгоре в средата ѝ посипват малко сол. Момковият баща започва да реди парите от прида върху питата, докато моминият баща каже „*стига, свато*“. След това придът се събира и се подава на моминия баща. Тогава сватовете си целуват взаимно ръка три пъти, вдигат високо питата и я разчупват (ломят) с благословии за младите.

След малкия годеж момъкът и момата са вече *годеници*, но само наполовина. По нормите на обичайното право те все още имат време да развалят годежа, въпреки че това се случва изключително рядко. Съответно на този обреден етап родотворството е процес, който е в ход, потеглил ритуално, но далеко не е финализиран – налице са разнообразни обичайни възможности той да бъде възпрепятстван.

Голям годеж. Предсватбеният обичай, който юридически задължава и двете страни и след който те носят отговорност за осъществяването на брака и формирането на новия родствен кръг чрез него, е *големият годеж*. Според християнския канон църковното обручение, т.е. годежът, е равно на венчанието, въпреки че то не е задължително условие за сключването на брак. В народна среда и главно по селата по-разпространен и почти безусловен е традиционният голям годеж, който се прави по нормите на обичайното право (Бобчев 1923: 14–15).

Обикновено големият годеж е няколко дни след малкия годеж, с много повече участници, с голяма гласност и шумно (с музика). По традиция момъкът не присъства на големия годеж, въпреки че някъде (Ловешко, Странджа, Сакар) това обичайно и църковно[144] правило не се спазва. Сега момковата и момината страна задължително *калесват* (канят) за годежа, като повечето годежари са от момковата страна. Често калесник става самият момък или някой друг от неговия дом, а от момина страна най-често калесва нейният баща (Маринов 1984: 421).

В традиционната народна култура всичко необходимо за големия годеж се приготвя изцяло от момковата страна. В края на XIX и началото на XX в. тази обичайна практика все още се спазва на много места. В Северозападна България бащата на момъка предварително изпраща в моминия дом гозбите, хляба, ракията, виното, паниците, лъжиците, дървата за огъня и всичко останало, което е необходимо за трапезата (Маринов 1984: 422). В Софийско той приготвя печено прасе или агне, което заедно с хляба и останалите гозби и напитки също се откарва предварително в бащиния дом на момата (Иванова 1984: 35–36). Храната се приготвя от момковата страна и в Ловешко. Тук по-специално значение има нейното отнасяне в дома на момата от *залогнята* (обредно лице в сватбата). Преди да внесе печеното прасе или овена вкъщи, залогнята обикаля с него задължително къщата на момата, а вътре го разкъсва и дава на всеки по парче. Главата на животното се запазва и вечерта на годежа се предава на моминия баща (Николова 1999: 376). В Пирин и най-вече в Родопите е характерно киченето на овен или коч, който тържествено се отвежда в бащиния дом на момата, за да го заколят за големия годеж. Гърбът, челото и рогата на овена се шарят от зълвите с червена боя, на челото му се закача китка или лира, на шията – *кичилька* и чан, а на рогата му се набучват две ябълки или две невестински китки. Същата вечер, преди годежа, деверът, момъкът, баща му или чичо му повежда овена или коча към дома на момата. Там тя го посреща, като му връзва на рогата *зелена вала*, т.е. прави го на невеста, а водача му дарява. Кожата на овена се слага в чеиза на момата, за да са здрави децата ѝ (Иванова 1984: 36; Цанева 1994: 156). В Странджа, Разградско, пък

[144] В *Синтагмата* на Матей Властар от XIV в. е отбелязано, че могат да бъдат сгодени и отсъстващи лица (Христова 2009: 76).

и на други места обредната храна също се приготвя от момковата страна. Там обаче тя не се носи предварително, а вечерта, когато момковите роднини тръгнат за големия годеж.

На големия годеж основните обредни действия също са свързани главно с размяната на големия *нишан* (или *мена*), както и с уреждането на всички останали договорни отношения около сватбата. При капанците от момина страна се прави показ на приготвения дар, както и *лъчене* на дара (Генчев 1985: 179).

В Софийско големият годеж заема по-специално място, тъй като след него момата се отвежда в дома на момъка. Колкото до обредната страна на годежа, тя в общи линии повтаря тази от запива. Отново двамата сватове ломят пита с благословии за младите, възможно е сега да се заплати *прида*, както и да се определи *старойкя* за сватбата.

Независимо от регионалните различия обаче ясно се открояват задължителните обичайноправни елементи, които придружават сватуването и годежите у всички българи. На първо място, това е задължителното изпращане на сватовници от момковата страна. По този начин момковата страна всякога владее инициативата за бъдещия брак, докато на момината страна са поверени всички права относно неговото осъществяване. По традиция очакваното сродяване по сватовство задължително се закрепва и с постигането на определени договорни отношения, които също са в зависимост от правата и задълженията на двете страни. Те най-често се изразяват в едностранното заплащане на бащиното право от момковия баща, както и в двустранната размяна на *нишани*. Прави впечатление, че общите разходи около тези договорни отношения са значително по-големи за момковата страна, защото се очаква тя да бъде и печелившата страна от брака. След големия годеж момъкът и момата са вече *годеници*, а техните роднини – *сватове*.

Родотворство чрез обредността в същинската сватба. Обичаят, който окончателно утвърждава брака и съответно създаването на нови родственици по сватовство, е *същинската сватба.* А по православното църковно право това е венчавката. Във Византия тя става задължителен църковен обред през IX в., а за българите – едва през XI в., като сигурни сведения за църковното ѝ значение има след 1393 г. (Балджиев 1892: 152; Бобчев 1923: 44). По всяка вероятност първоначалното църковно благославяне на брака включва само обикновена молитва, извършена от свещеник (Алексиев 1935: 69–70). Като основание за това твърдение може да се посочи и фактът, че в традиционната народна сватба венчавката няма постоянно място като задължителен обред дори и през XIX в. Тя може да стане преди сватбата, по време на самата сватба или след нея, а понякога едновременно може да се венчава и кръщава. На отделни места (Македония, Северозападна България) е възможна дори обичайноправна венчавка в дома на младоженката или на младоженеца, която се извършва от кума и тъста/свекъра в сватбата (Арнаудов 1931: 24; Генчев 1987: 87).

Обикновено сватбата се прави седмица след големия годеж, въпреки че понякога този период може да се удължи и повече – от няколко седмици до няколко години (най-често до една или три и рядко повече). До сватбата момковата и момината страна продължават подготовката за нея, като не е изключена и една „делова“ среща между тях, на която се решават всички спорни въпроси около нейното провеждане. Тази среща на места е известна като *сговор* или *сечене на сватбата*, а понякога на нея се заплаща и бащиното право (Генчев 1987: 48).

Обредните фигури в родосъзиданието. Процесът на формиране на родството по сватовство чрез сватбения ритуал няма откроена демонстративност и конкретна видимост. Той е ‘скрит’ в ритуала и протича както в комплексността си, така и в своите специфики като резултат и последствие от него. Градиво на този процес са характеристиките на лицата – негови обекти и субекти, символичните послания на обредните действия и на участващия реквизит. Съответно те подлежат на абстрахиране от ритуалната тъкан и анализиране в проучваната посока.

Централно място в традиционната народна сватба заемат обредните лица. По нормите на обичайното право те задължително се избират в зависимост от тяхната родствена позиция, която проличава и в употребата на специфичните роднински названия, с чиято помощ се обозначават. Според Ст. Генчев роднинската терминология очертава два основни ареала на разпространение – западен и източен, които се делят от характерната за българския език ятова говорна граница (Генчев 1985: 178). Естествено, най-важните обредни лица в сватбата са *младоженците*. Това название е общобългарско, а неговата употреба подчертава преди всичко образуването на младата брачна двойка. Често младоженецът се обозначава още като *зет*, а младоженката – като *невеста* или *булка*. Названието *зет* също е познато на всички българи, докато названието *невеста* се използва предимно в Западна България, а *булка* – в Източна България. Споменатите названия отразяват преди всичко възникването на сватовските отношения между мъжа и роднините на жената, както и тези между жената и роднините на мъжа.

В традиционната сватба обредна функция изпълняват и родителите на младоженците. Навред те се обозначават помежду си като *сватове*, а по отношение на младоженците момковите родители са вече *свекър* и *свекърва*, а момините родители – *тъст* и *тъща* или *дядо* и *баба*. В териториален аспект названието *сватове* е общобългарско, а названията *свекър* и *свекърва* не се срещат сред българите от Родопите, Странджа и Мала Азия, където вместо тях населението употребява *дядо* и *баба*. Названията *тъст* и *тъща* са по-характерни за Западна България, докато *дядо* и *баба* – за Източна България (Георгиева 1981: 230). Всички изброени роднински названия отново бележат утвърждаването на сватовските отношения между кръвните роднини от двете страни и тези с брачната двойка, като изключение представляват единствено кръвнородствените роднински названия *дядо* и *баба*. В случая тяхната упо-

треба може да се приеме като указание за въведената от църковното право брачна система, при която, след като единият род вземе жена от друг род, двата рода се сродяват и повече не могат да разменят помежду си жени.

По традиция останалите обредни лица се избират предимно от страната на младоженеца, тъй като по обичайното право най-важна е мъжката линия на родство. Сред тях най-съществен е изборът на обредната семейна двойка на *кумовете*. По нормите на обичайното право *кум* се става по наследство, като значение има и мъжката права линия на родство в групата на кумците, т.е. в семейството на младоженеца (Генчев 1996: 320). Затова кум на сватбата става този, който е венчал родителите на младоженеца и кръщавал самия младоженец. Това обяснява и еднозначната употреба на названията *кум* и *кръстник* в сватбата, като първото название е по-характерно за населението от Западна България, а второто – за Източна България. Главно в южните български земи за обозначението на кума се използва и гръцката заемка *калтата*, *калитата*, а в югозападните български земи – и названието *нунко* (Генчев 1996: 312). Съответно за жената на кума са познати названията *кума*, *кръстница*, *калимана*, *нунка* и *батиная* (Югозападна България). В Северозападна България кумът се кани за сватбата от бащата на младоженеца. А по време на същинската сватба той и кумата са участници в изпълнението на най-важните обичаи и обреди, между които и венчавката.

Друга обредна двойка, характерна само за западните български земи, е тази на *старойкята* и неговата жена – *старойкиницата (старойковицата)* (Маринов 1984: 423–424). Предимно песенният фолклор, както и обичайната практика на населението от Северозападна България показват, че за старойкя се избира вуйчото на младоженеца, т.е. братът на неговата майка, или неин братовчед (ако няма брат). В Граово за старойкя се избира дядото на младоженеца, в Разложко – чичото, братът или зетят на младоженеца, а в Дупнишко – по-голямото момче на кума (Попов 1890: 51). В Северозападна България старойкята се калесва лично от бащата на младоженеца, както се калесва и кумът на сватбата. Той приготвя оруглицата – сватбеното знаме, както и мъжкия венчален венец, докато женският венец се увива от кума. Когато сватбата тръгне за дома на невестата, старойкята носи оруглицата пред всички сватбари, а след вземането на невестата той отговаря за нейното опазване до църквата. По пътя към църквата той отново води сватбата и пръв влиза в църквата. По традиция свещеникът не започва венчаването без старойкята, понеже неговото значение в сватбата се тълкува както това на архитриклина в евангелието (Маринов 1984: 457).

Докато обредната двойка на старойкята и старойкиницата е характерна за западните български земи, подобна двойка, но с названия *стар сват* (*стари сват*, *старосват*, *старосватиц*) и *стара сватя* (*старисватица*) е характерна за сватбата от Тракия и Родопите (Дражева 1986: 220; Цанева 1994: 162). В Пловдивско (Съединение) родителите на кума също се наричат *стари сватове* (Дражева 1986: 220).

В останалите райони (на изток от ятовата говорна граница) се появява друга обредна двойка, известна най-често с названията *побащим* и *помайчима*, заети от побратимството. По нормите на обичайното право побащимът също трябва да е женен, за да може неговата жена да изпълнява функциите на помайчима в сватбата. На отделни места (Пловдивско, Добруджа) традицията изисква побащимът и помайчимата да са в първи брак, да са бащини и майчини, което ще рече, че техните родители трябва да са живи и също да са в първи брак (Генчев 1974: 275; Дражева 1986: 220). Пред побащима и помайчимата често се поставя още едно условие, което ги задължава да имат и поотраснал син (7–12 години), който да стане *девер* на сватбата (Ловешко, Разградско, Старозагорско, Чирпанско, Добруджа). Етнографските сведения са категорични, че побащимът също трябва да е роднина на младоженеца. В повечето случаи (Добруджа, Пловдивско, Разградско) той трябва да е родственик по сватовство – зет на младоженеца, който е женен за негова по-голяма сестра. Побащим може да стане и съпругът на братовчедка на младоженеца, както и съпругът на неговата леля, т.е. на бащината му сестра. На отделни места побащимът може да бъде и кръвен роднина на младоженеца – най-често негов брат, братовчед, по-млад чичо или вуйчо. По традиция побащимът и помайчимата задължително се калесват от родителите на младоженеца или само от неговата майка. На сватбата те носят отговорност за целия ред на обичаите и обредите в дома на младоженеца. Когато техният син е девер на сватбата, те се обозначават още като *девер баща* и *девер майка* или *мъжки бубалък* и *бубалъчка*. А там, където побащимът носи сватбения петел, се появяват и названията *петелджия* и *петелджийка* (Генчев 1985: 177).

Според Ст. Генчев в местната традиция на Североизточна България побащимът и помайчимата могат да поемат и част от функциите на друга обредна двойка, известна с названията *заложник* и *заложница (заложка)* (Генчев 1985: 177). Заложници или само мъж заложник може да има и отделно в сватбата, като основната функция на заложника е да весели сватбарите. В Добруджа и в Разградско заложник и заложница отново стават зетят и сестрата на младоженеца, чийто син пък е девер на младоженците. Заложникът носи дървена сабя, корона от липови кори, а през рамо – наниз от чушки. Понякога *залогнята* и *залогницата* присъстват и в сватбата от Пловдивско. Тук те отново са представени от зетя и сестрата на младоженеца. В сватбата от Ловешко и Троянско *залогньото* и *залогньовицата* задължително участват, като такива също стават зетят и сестрата на младоженеца или неговият брат (братовчед) и жена му. Ако младоженецът няма зет и сестра или брат и снаха, тогава залогньо и залогньовица стават зетят и сестрата на неговия баща или братът и снахата на неговата майка (Николова 1999: 378). Тази обредна двойка е носител и на названията *залъгачи* или *маскара*, защото ѝ показват най-напред брачната риза на младоженката. В Еленско *заложник* става женен брат на младоженеца. Обикновено той носи сватбения петел и ръководи отделните обреди (Арнаудов 1931: 85).

Други обредни лица в българската сватба, тясно свързани с родотворството по сватовство, са *деверите* и *зълвите*. В западния вариант на сватбата деверите са един, двама или трима. В Северозападна България те са известни като *десен и ляв девер*, понеже стоят неотлъчно от двете страни на невестата до отвеждането ѝ в дома на младоженеца. Обикновено девери стават по-младите неженени братя на младоженеца или пък негови близки роднини (Маринов 1984: 424). Същевременно десен девер е винаги по-големият неженен брат или братовчед на младоженеца, докато левият девер е по-малкият от него. След венчавката в църквата вече остава само левият девер, защото на мястото на десния девер застава младоженецът. В сватбата от Северозападна България има още един – трети девер, чиято задача е сведена единствено до пазенето на брачния чертог през първата брачна нощ на младоженците и до съобщаването на резултата от нея (Маринов 1984: 424). По традиция третият девер е също брат или друг близък роднина на младоженеца, който е по-стар от него и вече семеен.

В сватбата от Софийско деверите отново са двама, като единият от тях се обозначава още като *стар девер*, а другият – като *млад девер*. И тук традицията изисква младият девер да е по-малък, неженен брат на младоженеца, а старият девер – негов по-голям брат или друг близък роднина (Ракшиева 1984: 221; Генчев 1993: 205).

В Пиринския край деверите могат да бъдат един, двама или трима. Когато деверът е един, тогава се избира по-малкият неженен брат на младоженеца, негов братовчед или сестрин син. Ако деверите са двама или трима, един от тях задължително става *главен* или *десен девер* (Георгиева 1980: 396). В Охридско, Стружко деверите (*братимите*) са двама, като единият от тях е женен, а другият – ерген или момче до 12 години. В Дебърско младоженецът си избира преди сватбата четирима побратими или девери, един от които се нарича *стар побратим*, а неговата жена – *стара побратимица* (Арнаудов 1931: 12).

В източния вариант на сватбата деверът е само един. В известна степен изключение представлява районът на Родопите и Странджа, където на отделни места деверите са двама. Например в сватбата от Перущица има *дървен девер*, чиято основна функция е да носи бъклицата и даровете за невестата. Обикновено дървен девер става зетят на младоженеца (Арнаудов 1931: 38). Другият девер е известен като *железен девер* и такъв става по-малкият неженен брат на младоженеца, който носи сватбения байрак. В средата на XIX в. в някои родопски села девер е по-малкият неженен брат на младоженеца, като едновременно с това неговият по-възрастен брат е известен като *поддевер* и така деверите отново стават двама – братя на младоженеца (Цанева 1994: 162). В Странджа девери също стават братята на младоженеца или ако няма братя – негови братовчеди. По време на сватбата единият от тях е по-важен и това е деверът, който участва във венчавката. Специално при тронките се избира и една целокупна брачна двойка от страна на младоженеца, която из-

пълнява функциите на *девер и деверица* в сватбата, а техният син е *деверчето* при венчаването (Даскалова 1996: 277). В останалите райони на източните български земи деверът е винаги един, задължително неженен и в повечето случаи по-малък брат на младоженеца или син на побащима (заложника). В Добруджа деверът е известен още като *венчан девер*, защото за булката девери са и останалите ергени – родственици на младоженеца.

Други обредни лица в сватбата са *зълвите*. В западния вариант на сватбата зълви стават неомъжените сестри на младоженеца или неговите близки роднини моми (Маринов 1984: 424). В Софийско зълвите са две, като едната (основната) е по-млада неомъжена сестра на младоженеца, а на места другата зълва е роднина на невестата (Генчев 1993: 205). Повече са зълвите и в останалите райони на западните български земи. Те отново са близки роднини на младоженеца (неомъжени сестри и братовчедки), като една от тях винаги е по-важна. Тя се нарича *месария* (Дупнишко), *зълва* (Разложко) или *деверица* (Пиринско). На места в Пиринско деверицата трябва да е семейна (Георгиева 1980: 397).

В източнобългарския вариант на сватбата най-често зълвата е една. Изключение отново представляват Родопите и Странджа, където зълвите са повече. В Родопите *зълва* или *леля* обикновено става по-малката неомъжена сестра на младоженеца, а нейната по-голяма сестра е *подзълва* в сватбата. На места зълвите са повече, като една от тях се избира за главна зълва – *деверица* (Пещерско) или *лиле* (Средните Родопи). Тя обикновено е семейна, може и вдовица, но по време на сватбата не бива да е бременна и невестата може да говори единствено с нея (Цанева 1994: 162). Подобна е ситуацията и сред тронките в Странджа, където една от зълвите също се нарича *деверица* и тя е вече семейна. При загорците и рупците от Странджа зълви са всички моми – роднини на младоженеца, като в народния говор те се обозначават още като *калини* (при загорците) и *лельки* (при рупците) (Даскалова 1996: 277–278).

В останалите източнобългарски райони зълвата е една и това е обикновено по-малката неомъжена сестра на младоженеца. На отделни места тя се обозначава още като *венчана зълва* (Добруджа) или *първа*, *предна зълва* (Пловдивско), за да се различава от останалите моми, участнички в сватбата. В Добруджа зълви има и булката. Те са нейни роднини и са известни с названията *елхадийки* и *препречки*, а в с. Кайнарджа тя има и своя главна зълва, наричана *стоячка* (другаде *възбулка*), понеже стои до нея, докато я изведат от бащиния ѝ дом (Генчев 1974: 275).

В едно описание на сватбите от XIX в. в района на Средногорието основните обредни фигури имат равностойни позиции по отношение на поканата за сватба: „*В четвъртък момкова майка с павур ракия идеше да калеса кум, стари-сват, побащими и помайчими, на които младите синове се готвеха са вършат служба на девери, а момичетата им – служба на калини. Кум и кума биваха кръстникът и кръстницата на момъка, побащими – по-големите братия на момъка, стриките му или други роднини; най-старият от*

тях бе стари-сват; помайчими бяха стопанките на побащимите“ (Извори 1999: 264). В българската сватба участват и други обредни лица, въпреки че техните функции са частични, свързани единствено с изпълнението на определени обредни действия. Например такива са *подкумовете* или *подкръстниците*, които са близки на кума и се канят от него, за да му помагат по време на сватбата. На места кумът специално избира и една близка нему брачна двойка, която се обозначава с названията *подкум* (*подкумник*, *колтук*) и *подкума* (*подкумница*, *колтучка*) и се кани само с тази цел. В Софийско освен подкумниците на сватбата се кани и друга млада брачна двойка, която е много близка на младоженеца. Тя се обозначава с названията *настойник и настойница*, защото пази младоженците по време на сватбата и ги съветва. Понякога наричат тази двойка и с названията *берберки и плетария*, понеже настойникът бръсне младоженеца, а настойницата плете невестата. Тук се среща и обредното лице *вардиянин* или *поляк*, което варди единствено кумовото дръвце (Генчев 1993: 205–206). В Добруджа е известна семейната двойка на *капуджиите*, чиято основна задача е само свождането на младоженците. В с. Църква това пък е задължение само на една жена, която също се нарича *капуджийка*. Само жени, наречени *постойници*, участват и в странджанската сватба, където основното им задължение отново е свързано с подготовката на брачното легло и съветването на младоженците преди свождането. Тук е известно и обредното лице *козел*, което има задължението да носи обувките на булката и сватбения червен петел. Обикновено козел става по-голям брат на младоженеца, който е длъжен непрестанно да играе пред сватбарите и първи да влезе в дома на булката (Даскалова 1996: 278).

Внимание заслужават *ергенските и моминските групи* в традиционната сватба, които на места имат определени обредни функции. В капанската сватба е много важна групата на *уинджиите*, която се подбира от страна на младоженеца и включва само момци играчи. Тя си има ръководител – *баш*, който води игрите и определя *бързоконците*, които следят и съобщават за движението на сватбата. За разлика от групите на ергените, тези на момите са известни с названията *засевки*, *свахи*, *сваи*, *сватинки* и участват предимно в замесването на обредните хлябове и в изпълнението на обредните песни.

Във всяка сватба има още *калесници*, *ракиджии*, *шетачи*, *ахчии*, които не са истински обредни лица, а преди всичко изпълнители на дейности, свързани с подготовката и провеждането на сватбата.

Независимо от регионалните и локалните различия системата от сватбени обредни лица показва, че тя се отличава с общобългарски характер и сравнително еднаква вътрешна организация. Наличието на двата основни варианта (западен и източен) само подчертава разнообразието на обредните лица, при това без да нарушава техния единен състав. Като преходен вариант може да се обособи изборът на обредните лица в традиционната сватба на населението от Родопите и Странджа. Както беше проследено, там системата от обредни лица е твърде специфична особено по отношение на деверите и

зълвите. От една страна, девери обикновено стават двама братя на младоженеца (както е в западния вариант), но от друга страна, девер може да стане и зетят на младоженеца (Перущица), който в източния вариант е най-често побащим или заложник в сватбата. При тронките в Странджа дори се избира и специална брачна двойка от роднините на младоженеца, която изпълнява функциите на девер и деверица в сватбата, а техният син е деверче, което стои до младоженеца по време на венчавката в църквата. Може да се допусне, че в този случай девер отново става зетят на младоженеца, тъй като названието деверица се среща и в Родопите, а там се знае, че това е по-голямата омъжена сестра на младоженеца.

На обредно равнище значение нямат и терминологичните различия при означаването на обредните лица, тъй като те не променят мястото и функциите на своите носители. Трябва да се подчертае обаче, че една от специфичните черти на традиционната сватба се съдържа именно в употребата на изключително богата и регионално обособена терминология за означаването не само на обредните лица, но и на останалите сватбари. А наличието на малкото чуждици (предимно от гръцкия и турския език), с чиято помощ също се обозначават обредните лица, показва, че традиционната сватбена терминология е твърде устойчива и дори консервативна (Узенёва 2009: 141–142).

Големият брой обредни лица сочи още, че в сватбата участват роднини по кръв, сватовство, кумство и побратимство, които потвърждават широкия екзогамно-родов кръг, характерен за българите. По време на сватбата обредните лица изпълняват различни функции, които винаги са съобразени и с тяхната родствена позиция спрямо брачната двойка на младоженците, която е най-важна.

Обредните лица, както и всички останали, задължително се калесват за сватбата. Като се изключат главните обредни лица, които се калесват от родителите на младоженеца, останалите сватбари се калесват поотделно от мъжка и женска страна. По традиция *калесниците* точно предават и останалите заръки на родителите на младоженците, които вече се отнасят до личното участие на всеки поканен.

Реквизитът за сватбата като родотворен фон. Същинската сватба продължава около седмица. Тя започва най-често в четвъртък с обичая *засевки*. В зависимост от регионалните и локалните варианти този обичай е известен още с названията *месене квас* (Западна България, Казанлъшко), *замески* (Македония), *месене сваkя* (Велешко), *меденик* (Добруджа, Тракия). Засевки се правят в дома на младоженеца и в този на младоженката в четвъртък или петък. За целта специално се калесват млади жени и моми, а в Източна България – и ергени.

Непосредствено след засевките се изпълняват и обичаите, свързани с приготвянето на сватбените знамена и на сватбеното дръвце. В отделните региони сватбеното знаме е известно с различни наименования – *оруглица* (Западна България), *байрак* (Източна България), *пряпор* (Тракия), *стяг* (Родопите), които зависят от местния говор. Навсякъде то се прави от „живо“

дърво, което се отсича специално за тази цел. Според Ст. Генчев сватбеното знаме е „символ на младите, а косвено и на техните родове“ (Генчев 1987: 63). Затова то се прави поотделно както в дома на младоженеца, така и в дома на младоженката. На някои места (Добруджа) сватбените знамена са дори три, като третото се приготвя в дома на кума (Генчев 1974: 277). Главни участници в приготвянето на сватбените знамена са отново калесаните моми и младите жени от засевките. На върха на знамето задължително се забиват обвита във варак ябълка и китка. Под ябълката с червени конци или мартеница се пришива пешкир от дара на младоженката. На знамето на младоженеца пешкирът е червен (в по-стари варианти това е даже част от пояс), а на младоженката – бял. Когато знамето е само едно, тогава пешкирите са два – бял и червен, като знамето се прави в дома на младоженеца само с червен пешкир, а в дома на булката (когато я вземат) му пришиват и бял пешкир. Допълнително сватбеното знаме се украсява с венци от пуканки, зелени листа и пр. Щом е готово, сватбеното знаме се поставя на високо място, за да се вижда от цяло село къде има сватба. След залез-слънце обаче то задължително се прибира вкъщи.

Сватбеното дръвце също се приготвя от калесаните моми, а понякога – от кумата или старойкиницата (Генчев 1987: 66). В народния говор то е познато с названията *яблошница* (Югозападна България), *бахчà*, *ела*, *чатàл*, *дъб* (Добруджа), *ръченик*, *бор*, *каниска*, *къжел* (Родопите, Североизточна България). Прави се от елхово, борово или плодово дърво, което е разклонено, но винаги с нечетен брой клончета. В Македония, Добруджа клончетата са три, като на върха на всяко се забива варакосана ябълка. Сватбеното дръвце се поставя върху специален кравай и допълнително се украсява с пуканки, стафиди и пр. По време на сватбата то се предава на кума или старойкята, а след свождането на младоженците се разваля (Георгиева 1971: 104).

Ритуалните действия в хода на създаване на родствеици по сватовство. Преди отвеждането на младоженката от нейния дом се правят и т.нар. прощални вечери или вечерници. Те бележат отделянето на младоженците от групата на момите и ергените, а в Западна България тази вечер е *испрат* за младоженката, понеже тя се отвежда по-рано в дома на младоженеца. На вечерниците младите играят хора или други забавни игри, а в някои области те дори се маскират.

В неделя рано сутринта се извършват и последните обичаи, които отбелязват отделянето на младоженците от групата на ергените и момите. Това са *бръсненето на младоженеца* и *плетенето на младоженката*. Бръсне деверът, кумът (в по-ново време бръснар), а момите зълви държат под брадата на младоженеца пешкир и внимават да не падне нито косъм встрани. По същото време в дома на младоженката се извършва плетенето от нейните зълви моми.

Пак в неделя сутринта започват да пристигат калесаните сватбари в дома на младоженеца и в този на младоженката. Навсякъде младоженецът, деверът, зълвата и други сватбари първо тръгват за кума, за да го вземат. След това го довеждат в дома на младоженеца, гощават го и всички сватбари от мъжка

страна тръгват за младоженката. Преди да тръгнат, младоженецът задължително целува ръка на родителите си и на кума, за да вземе „прошка“ от тях. В Белозем, Пловдивско, помайчимата обикаля младоженеца, девера и зълвата в кръг с мартеница, като на три места слага кълчища, които запалва. След опалването младоженецът три пъти прескача червен пояс, сложен до портата (Дражева 1986: 226). Подобна обредна практика е характерна и за родопските села Гугутка и Вълче поле, където младоженецът, деверът и зълвата се опалват преди тръгването за кума (Цанева 1994: 171).

Обикновено по пътя за младоженката сватбеното шествие се движи в определен ред. В Югозападна България начело са кумът, деверът с оруглицата и старият сват. След това са близките роднини, а след тях върви и младоженецът (Георгиева 1980: 402). В Добруджа сватбеното шествие се води от заложника, а след него са музикантите, деверът със знамето, младоженецът, кръстникът с подкумниците и накрая останалите сватбари (Генчев 1974: 280). В Ловешкия край първа е музиката, а след нея – свахите, които играят. Следват сватбарите, две зълви, които водят младоженеца, деверът с пряпореца, побащимът, помайчимата, залогньото и залогньовицата. Тук кръстникът и кръстницата са в кола, която е украсена с пешкири (Николова 1999: 385). При капанците сватбата се движи в следния ред: най-напред са играчите, след тях музикантите, после кръстникът, кръстницата с подкумниците, младоженецът с деверчето, побащимът, помайчимата и останалите сватбари (Генчев 1985: 182). В Родопите начело на сватбеното шествие обикновено са деверът с байрака и музикантите. След тях се нареждат *ѐджата* (маскиран като ходжа роднина на младоженеца), малки момиченца – роднини, жена, облечена като бабичка – *баба*, *торбарка*, четен брой *сватки* – млади жени, които са придружавали сватовете, а сега носят обредната храна (пита и клин) за невестата, останалите сватбари и *чаўшът*, който е предрешен (Цанева 1994:172).

На много места кумът изпраща вестоносци – *бързоконци* (Добруджа), *прѐварници* (Родопите), *доброглàсник*, *òтръчник*, *прѝтръчник* (Пиринско), *ўтърчник* (Дебърско), които да съобщят в дома на младоженката, че сватбата пристига. Като стигнат, вестоносците черпят с кумовата бъклица и предават съобщението, след което ги даряват и те се завръщат обратно. През това време младоженката започва да се прощава с дом и роднини.

Когато пристигнат, сватбарите от мъжка страна задължително се спират пред портите на дома. Тогава роднините на младоженката искат откуп, за да влязат сватовете в дома. Започва се своеобразен пазарлък и борба, в която главни участници са отделните обредни лица. В Пиринския край това е кумът, който трябва да заплати на невестинските дружки, за да пуснат сватбата (Георгиева 1980: 402). В Дебърско плаща утърчникът, а на други места – побащимът, залогньото, кръстникът или младоженецът.

Влизането в дома на младоженката е съпроводено и с откупуването на останалите обредни вещи като знамето, сватбеното дърво и най-вече сватбения петел. По традиция знамето се носи от девера или от байрактаря и той

отговаря за неговото вземане и съединяване с това на младоженеца. В Тракия пряпорът е закачен на дълга и гладка върлина, намазана с лой и масло, а момчета от страна на младоженеца трябва да се покачат и да снемат кърпата от него. В други случаи е характерна борбата между брата на булката и девера за пряпора, която е условие и за посрещането на сватовете. Във Велешко борбата е между самия младоженец и брата на невестата. В Североизточна България свалянето на кърпата от булчинското знаме е задължение на девера, заложника, а понякога и на кръстника. По традиция тук петелът се предава на заложника или побащима на сватбата. За кумовото дръвце плаща кумът.

При пристигането на сватбарите младоженката е скрита в дома си и за да влязат при нея, сватовете отново трябва да заплатят. Обикновено при нея влизат деверите, зълвата, младоженецът и кумата. В Родопите откупът трябва да се заплати от младоженеца, стария сват или девера. В Североизточна България вратата за булката се отваря, когато деверът подари до три пъти пари на момините дружки.

Прибулването най-често се извършва от кумата, а кумът заедно с останалите сватбари сяда на специално приготвената трапеза. В Перущица дървеният девер прехвърля прекривката до три пъти над главата на невестата, а момите пеят. В с. Козичино, Поморийско, калината (зълвата) забулва булката, а деверът я обува. В Демирхисарско по-големият братим (девер) туря връз главата на невестата *дулака* (булото), а по-малкият братим ѝ обува обущата (Арнаудов 1931: 23).

Извеждането на младоженката е сред драматичните моменти в сватбата. Навсякъде извеждането на младоженците става с пешкир или с кърпа, сложена на пояса им. Ръси се и с жито (ориз), след което започват даряването на роднините и прощаването с тях. На отделни места в Тракия преди извеждането на невестата се извършва и нейното *обипалване*. То е същото, както при младоженеца, а някъде опалват и двамата.

След изпращането на младоженката всички сватбари от мъжка страна заедно с младоженците се отправят към църквата за венчавка. Когато венчавката е вкъщи, младоженците застават с лице на изток, а бащата на младоженеца ги прекрива с бяла кърпа и ги прелива с вино. Кумът ги благославя и *ги прехвърля* с жито (Генчев 1987: 87).

Ако венчавката е в църква, непосредствено след нея сватбеното шествие се отправя към бащиния дом на младоженеца. Когато пристигне пред портите на дома, невестата не бърза да слиза от колата или от коня. Тя стои на едно място, мълчи (говее) и само се покланя. Да я посрещнат излизат родителите на младоженеца, т.е. свекърът и свекървата. Най-често свекървата носи хляб, сол и вода (вино). Тя захранва и запойва младоженците, като едновременно с това слага хляб под мишниците на невестата. По традиция още на портите започва и даряването на невестата от страна на свекъра и свекървата. За това ги подканя разпоредителят на сватбата – старойкята или заложникът. През това време той е намерил брадва, нож или остро дърво и стои до портата, за

да засече подареното. Пръв дарява свекърът, който обещава лозе, нива или приплода на някое животно. След него е свекървата, която най-често дарява домакински вещи като нощви, стан и пр. Всичко, което се подари, става собственост на невестата.

След това свекърът сваля младоженката от колата, като внимава тя да не стъпи направо на земята, а върху предварително застланото бяло платно (навои, кожух), по което трябва да стигне до къщната врата. Тук младоженците отново спират, като младоженката най-често мазва вратата с мед, след което двамата прекрачват прага с десния крак. Вътре първите и най-важни обредни действия са свързани с огнището на дома.

В бащиния дом на младоженеца задължително има *сватбена трапеза*. Тя започва да се нарежда веднага след посрещането на младоженците. Обикновено се разполага вкъщи, а в някои райони (Тракия) – само навън независимо от метеорологичните особености. Най-напред се опъват дълги маси, които отгоре се застилат със специални месали, наречени *трапезници*, *хлебници* и пр. В по-далечното минало месалите дори се разстилат направо върху пода, а от двете им страни се настаняват сватбарите.

В Северозападна България начело на трапезата е старойкята, кумът или бащата на младоженеца. Тук нерядко сватбените трапези са две, като на едната са наредени кумовете, подкумовете, старойкята, а на другата – останалите сватбари. Аналогичен е редът на сватбените трапези и в другите краища на българската етнична територия. По традиция роднините на младоженката не присъстват на трапезата, освен нейния брат, който сяда от лявата страна на младоженеца. В Странджа на челното място сядат кумът и подкумът, след тях се нареждат останалите мъже, а жените сядат отделно. В Пловдивско в центъра на трапезата са кумът и неговите хора, а до тях от едната страна са роднините на младоженеца, а от другата страна – роднините на булката. Тук (в някои села) родителите на булката специално се калесват за сватбената трапеза, а в дома на младоженеца те се посрещат от неговата майка. В Добруджа от страна на булката идват само младежи, нейни близки роднини, които предимно пеят и играят на сватбата. Понякога идват и родителите ѝ, които също се довеждат и отвеждат с големи почести. За тях се слага и специална трапеза.

Навсякъде калесаните гости пристигат с *прѝнос* – жито, вино, овен (жив или одран) или други хранителни продукти. Отделно те носят и специално приготвена храна, която най-често включва баница, вино, сирене, варена и запечена кокошка. На трапезата гостите взаимно се гощават с донесената храна, въпреки че основните ястия са приготвени от домашните на младоженеца. Централно място на трапезата заема сватбеното дръвце, което се поставя пред кума. Пред кума се поставя и специално приготвеният за него обреден хляб – *кумов кравай*, богато украсен и с варена кокошка отгоре. По традиция младоженците не се хранят с поканените сватбари. За тях се слага трапеза в отделна стая, а храната за нея обикновено е донесена от дома на младоженката. По време на сватбеното угощение радостта е неудържима. С особена по-

чит се отнасят сватбарите към кума. В източнобългарската сватба той задава гатанки, които трябва да се разгадаят от обслужващите и най-вече от побащима, който отговаря за доставянето на всичко, което кумът е пожелал. Друг момент по време на сватбената трапеза са благословиите, като пръв благославя кумът. По някое време деверът довежда и младоженците на трапезата. Те *говеят*, т.е. не говорят, стоят прави и по този начин отдават почит на гостите. Следва даряването, което се извършва от младоженката. Тя започва да дарява от кума, чийто дар е най-голям. Гостите от своя страна също даряват младоженката с подаръци или пари. След даряването сватбеното угощение продължава най-често с народни хорà. Към края се играе т.нар. *шарено хоро*, което най-напред се води от кума, а после и от останалите близки роднини на младоженеца. Преди да мръкне, деверът разваля сватбеното знаме. Като знак за приключването на угощението се приема тръгването на кума. По традиция той се отвежда с музика и игри. На отделни места, преди да си тръгне, кумът опрощава младоженеца за първата му брачна нощ. По същия начин родителите на младоженеца опрощават и двамата млади преди събирането им, след което и те се оттеглят в дома на близки роднини.

Следсватбените обреди на включване към групата на роднините. Обичаят, който бележи истинската консумация на брака и практически конституира на обредно равнище новото родство, е *свождането*, или първата брачна нощ на младоженците. Като обреден комплекс то бележи прехода от същинските сватбени към следсватбените обичаи и обреди. През целия традиционен период строго се спазват именно онези църковни и обичайноправни норми на поведение, които целят опазването на девствеността на момата и половото съединяване на брачните партньори през първата брачна нощ, т.е. само в рамките на законния брак. Според С. Георгиева повечето от средновековните християнски книжовници приемат, че половите отношения в брака трябва да бъдат сведени до минимум, защото те са нужни колкото за създаването на потомство (Георгиева 2003: 61). Старобългарските книжовници възхваляват брака, но почти не свързват сексуалните отношения с раждането на децата. За тях е по-важно половите отношения между мъжа и жената да бъдат само в рамките на брака (Георгиева 2003: 63). А православните богослови предпочитат да си затварят очите за брачния секс, без да се съмняват в свещения характер на брака. Още повече че каноните на православната църква не изискват валидността на брака да се определя по това дали той е консумиран или не (Георгиева 2003: 62).

За разлика от православните канони обичайноправните норми на българите признават най-вече валидността на консумирания брак. Обичаят, който бележи истинската консумация на брака, е именно *свождането*, или първата брачна нощ на младоженците. В нейната подготовка вземат участие сватбените обредни лица. Те отговарят за приготвянето на брачното ложе и за наставленията към младоженците. В Западна България майката на младоженеца обръща всички дрехи наопаки, за да провери дали няма нещо, което да „завър-

же“ младите и да провали тяхното първо събиране. Младоженецът отключва всички кофари, отвързва всички възли и слага в пояса си топа на кантара. До брачното ложе не смее да се доближи никой, понеже то се пази от десния девер. В Дебърско, когато младоженецът влезе при невестата, по-старият побратим (девер) взема едно гърне (или стомна без дръжка) с орехи и го счупва в затворената врата. Другият побратим или пък деца, девойки разграбват орехите (Арнаудов 1931: 29). В Източна България обикновено зълвите приготвят постелята под строгия надзор на помайчимата или кумата. Получили „прошка“ от кумовете, младоженците се затварят в брачното ложе, а две жени – роднини на младоженеца, остават пред вратата, за да изчакат резултата.

Резултатът от свождането често се известява от младоженеца, който гърми с пушка. След това ризата на невестата се поставя в решето, гайдарят започва да свири, а който иска да види честта на невестата, хвърля пари върху ризата. Когато невестата е девствена, започва буйно веселие. То е придружено от хорà, честитене на свекър и свекърва, като на места закачат свекървата, люлеят я, пърлят я, слагат под полите ѝ запалена слама и пр. Някъде сватбарите се маскират, правят *мечка*, *арапе*, влизат в курника на свекървата, късат главите на кокошките и пр. През това време невестата се измива и излиза с младоженеца при сватбарите. Тук тя им се кланя, на места меси пита, която раздава, полива на всички, за да си измият ръцете.

Като влияние от православното канонично право може да се разглежда обичайното отношение към недевствената младоженка. Обикновено, ако младоженката не е девствена, сватбата спира. Тогава се носи студена и неподсладена ракия на родителите ѝ, поднесена в пробита чаша. По този начин ракията изтича в момента на подаването и всички разбират за отрицателния резултат от свождането. Често вместо девера изпращат циганин да отнесе ракията, мажат вратите на дома с катран, хвърлят пепел, нечистотии и пр. Някъде младоженката се бие, а нерядко я връщат на нейните родители, качена по риза на магаре и с лице към опашката му. Бащата е принуден да дава земя и стока, за да приемат обратно дъщеря му. Основно очистително средство при връщането на младоженката е нейното изкъпване на чешма или извор.

Според мнението на народа отрицателният резултат от свождането се случва, но сравнително рядко, като се имат предвид предохранителните мерки – ранната брачна възраст, пазенето на момата дори след годежа и пр. От друга страна, явно съществено значение има и утвърденото канонично право, че половите отношения между мъжа и жената са разрешени само в рамките на брака. Даже нещо повече, дори в края на XIX в. обичайното право продължава да е изключително строго спрямо предбрачните полови отношения (Христов 2001: 146–157).

В системата на сватовството свождането на младоженците утвърждава и началото на родствените отношения между сватосаните лица. По традиция това става чрез цяла поредица от следсватбени обредни гостувания, каквито са т.нар. *повратки*, *повръткu*, *отвръткu*, *одратки*, *възвратки*, *на госкье* и пр.

Като общобългарски обичай повратките първо се свързват с обредното гостуване на младоженците в бащиния дом на невестата (булката). Правят се през първата седмица след свождането, като определеният за тях ден зависи от местната традиция. Етнографските извори показват, че повратки могат да се правят от понеделник до събота, като преобладават дните четвъртък, петък и събота. Особено значение имат петъчните повратки заради вярването, че в петък вечер младоженците трябва да преспят в дома на невестата, за да ги огрее там съботното слънце. На отделни места (Белослатинско, Ботевградско, Троянско) повратките стават още в понеделник, непосредствено след отнасянето на сладката ракия. В Белослатинско за тях се приготвя и специален обреден хляб, който се нарича *прощален леп*. Назовават го така, понеже дотогава младоженците говеят, т.е. не говорят на родителите на невестата, а на повратките очакват да получат прошка от тях, за да им проговорят. Затова, щом влезнат в бащиния дом на невестата, хлябът се поставя върху бял пешкир на синията, а отгоре му се посипва малко сол. След това бащата на невестата застава пред синията, прекръства се и взема хляба в лявата си ръка, а дясната поставя отгоре му. Първо младоженецът целува три пъти ръката на бащата и хляба, а после същото прави и невестата. След това майката взема хляба и младоженците се прощават и с нея. Ако невестата има брат, тя взема прошка и от него. По традиция прошка се взема от нечетен брой лица – най-често 3, 5 или 7. След опрощаването родителите на невестата даряват младоженците и всички заедно сядат на приготвената трапеза (Предова 1947: 175). В Ботевградско младоженецът счупва няколко яйца, които изпържва сам, а след това сяда заедно с невестата, за да ги изяде отделно от другите (Цолова 1942: 135).

Заедно с младоженците на повратки могат да отидат и близки роднини на младоженеца, като се внимава техният брой също да е нечетно число. Най-често гостуват свекърът, свекървата, деверът или зълвата. В Първомайско ходят още старият сват и жена му, в Никополско – побащимът и помайчимата, в Ловешко – залогньото, в Новозагорско – двамата бабалъци с бабалъчките (Станишева 1939: 89; Твърдишка 1941: 130). Понякога родителите на младоженката канят и свои гости – роднини, като по този начин повратките се превръщат във втора сватба. В Първомайско поканените роднини се наричат *приратници*. Навсякъде след угощението гостите се разотиват, а младоженците в повечето случаи остават да пренощуват в бащиния дом на младоженката. Тук за първи път след сватбата тя си мие главата.

С названието *повратки* се означава и обичайното гостуване на родителите на невестата (булката) в бащиния дом на младоженеца. То става веднага след гостуването на младоженците, седмица след това или когато се получи покана в зависимост от местната традиция. В Белоградчишко, Врачанско тези повратки са известни още като *старо госкье*, в Годечко – *пръвно или големо госкье*, в Ботевградско – *òдвратки*, в Дупнишко – *прегозба*, в Чирпанско – *зàвръткu*, в Родопите – *зàвръткu, òтвръткu*, в Ловешко като *мъжки òтвръткu* и пр. В Белоградчишко първо две *сваu* от страна на младоженеца ка-

нят младите роднини на невестата на *младо госкье*, а след повратките на младоженците канят нейните родители и по-възрастни роднини на *старо госкье*. Макар че не е задължително, родителите на невестата пристигат с *каниска* или *поклон* – кравай, варена кокошка, вино и ракия. Поканените роднини носят и дребни подаръци за младото семейство. В бащиния дом на младоженеца се слага трапеза, на която гостите се гощават и веселят. Във Врачанско родителите на невестата специално се калесват от бащата на младоженеца, а в Дупнишко – лично от младоженеца.

На *повратки* или *на прошка* младоженците се калесват и от техния кум. Това става, когато той реши – през седмицата след венчаването или по-късно за голям християнски празник (най-често за Сирни заговезни). На много места заедно с младоженците са поканени свекърът, свекървата, деверът и други техни домашни. Те носят хляб, кокошка, баница. От своя страна кумът кани още подкумниците и други роднини на младоженеца, които също пристигат за повратките. Слага се трапеза, а най-важният обред е свързан с опрощаването на младоженците. Дотогава младоженците говеят на кума, т.е. не му говорят, докато той не ги опрости. Кумът дава и на двамата по един залък хляб и ги запойва с вино от една чаша. След това им казва: „*Айде, бъдете простени*“. Двамата му целуват ръка, след което кумът дарява младоженката.

Сред населението от Странджа в четвъртък след венчаването се извършва и обичаят *гощаване на кумата*. На този ден булката се облича във венчалните си дрехи и заедно с деверицата отива при кумата, за да ѝ върне ситото, от което тя е загребвала и хвърляла семена върху младоженците. Носят пита, кокошка, баница, три стръка праз, малко орехи и шише ракия, изпратени от свекървата. В дома на кумата са поканени и нейни роднини, които деверицата черпи с ракия, а след нея булката им подава орехи, като целува ръка. Всеки роднина на кръстницата дава по нещо на булката. След това сядат на трапеза и деверицата отчупва само три хапки за булката. На тръгване кумата дарява булката с нов месал, в който слага сирене, праз и малко от питата на свекървата. Отделно в новотъкана възглавница изсипва една крина жито, която също е за булката. На деверицата дава орехи и ракия, които тя трябва да отнесе в дома на младоженците (Даскалова 1996: 289–290).

Към следсватбените обредни гостувания се отнасят и *повратките* у старойкята (западните български земи), стария сват (Пловдивско) и побащима (източните български земи). В Белоградчишко още в понеделник, когато се кани младото госкье у младоженеца, след гощавката всички се отправят на гости у старойкята. Там ги посреща неговата жена, която също слага трапеза. Преди да си тръгнат сватбарите, младоженците трябва да събуят старойкята. Невестата взема единия му крак, а младоженецът – другия. Който пръв успее да го събуе, се счита за по-пъргав и късметлия. Обикновено старойкята гледа това да е невестата. След това той предава сватбеното знаме на младоженеца и всички се разотиват. Младоженецът сваля ябълката и пешкира от знамето, а пръта се опитва да строши отведнъж на коляното си. Вярва се, че по този

начин няма да му се наложи да се жени втори път. После младоженецът изяжда половината от ябълката, а другата половина дава на невестата (Димитрова 1945: 249–250). Само на отделни места в Пловдивско младоженците гостуват на стария сват заедно с девера, поддевера, зълвата и подзълвата. Обикновено те отиват на гости в четвъртък и младоженците остават да пренощуват две поредни вечери, а за съботата свекървата приготвя ядене и го отнася там (Дражева 1986: 232). Почти навсякъде младоженците гостуват и на побащима, като обичайната практика най-често е свързана с изяждането на петела, получен от дома на булката. В Перущица младоженците ходят на *повратки* и в дома на дървения девер. Обикновено за това гостуване избират петъка след сватбата. Те носят месал с дарове и остават да пренощуват там. Повратки у девера са познати и на други места в Тракия. Те също се правят в петък (Вакарелски 1935: 399).

Към следсватбените гостувания се отнасят и т.нар. *женски гостувания*. Те се обозначават по този начин, защото главни действащи лица са жените – роднини по сватовство. Те се отличават с още една специфична черта – характерни са предимно за населението от източните български земи. По традиция женските гостувания също се провеждат през седмицата след същинската сватба, като започват още в понеделник. В Североизточна България това е каненето на *женски окроп*. В Добруджа при гребенците свекървата кани всички жени от мъжка и женска страна, които пристигат с дребни подаръци за младото семейство. Тя ги гощава с варена жълта тиква. В Горнооряховско свекървата меси *меденик с ракия* и кани всички съседки, свати и кръстницата (кумата). Жените изяждат заедно меденика и говорят за радостта от младата и честна булка. В с. Козичино, Поморийско, във вторник майката на булката заедно с нейни близки жени гостува в дома на младоженците. Тя отива, за да занесе на дъщеря си *сукай*, т.е. подаръци (Етнографско…: 67). Подобна обредна практика има и в Панагюрско. Тук майката на булката гостува с две-три близки жени в дома на младоженеца. Носи баница, игла, конец и платно за булката, за да шие. Слага се трапеза. В Тетевенско (с. Видраре) се среща и обичаят в сряда майката на булката да събира жените на топла ракия и баница. Тук идва и нейната сватя, която донася в решето брачната риза на младоженката. Жените я разглеждат и хвърлят върху нея пари и цветя (Николова 1999: 397). В Елховско четири зълви отиват в бащиния дом на булката, обличат нейните сукмани и тръгват из селото да викат *на открев*. Канят само жени, които гостуват на булката, а тя ги черпи с ракия. В Добруджа при гребенците също канят за *открев*, но единствено зълвите, участнички в сватбата. Те пристигат, до късно пеят, играят, като нерядко към тях се присъединяват и ергените от селото. В Средните Родопи в неделята след сватбата зълвите също гостуват в дома на младоженеца. Те разкичват стяга и краваите, затова този обичай се нарича *разкичуване*. Първо вземат стяга, играят с него хоро и пеят, после разхвърлят всички цветя и украшения едно по едно, а монетите и краваите делят помежду си. В Чирпанско всички зълви се обличат с дрехите на булката и заедно с

нея ходят от къща на къща из селото. Булката целува ръка на стопаните, черпи ги с вино, а те я даряват с пари. Като се върнат от обхождането, точат баница в дома на младоженците и гощават зълвите. След това те скриват булката и карат младоженеца да я търси (Стефанов 1941: 90, 101).

В Тетевенско в сряда булката отново се облича във венчалните си дрехи и слага венеца на главата си. Заедно с нея са нечетен брой (3, 5, 9) зълви, етърви и други по-млади жени – роднини на младоженеца. Те обикалят махалата и родните, на които е даден дар. Булката носи бъклица с вино и черпи във всяка къща. Тя целува ръка на всеки, който отпие. Навсякъде ги даряват с това, което имат – боб, царевица, картофи, сливи и пр. Даровете слагат в цедилници, а вечерта булката и останалите ги разпределят помежду си. В. Николова е публикувала и един извънредно любопитен вариант на обиколката на булката от с. Васильово, Тетевенско. В срядата след сватбата свекървата заедно с още две жени от нейния род гостува на майката на булката. Завърне ли се свекървата, след нея тръгва да гостува булката. Тя трябва да обиколи пет къщи на свои роднини, а ако къщите са повече, трябва да бъдат нечетен брой. Гостуването става така: булката тръгва от къщи с пита, която още в първата къща разчупват и изяждат. През това време там омесват и изпичат друга пита, която дават на булката, за да я отнесе в следващата къща. Там действието се повтаря и по този начин булката обикаля всички роднински къщи (Николова 1999: 397).

До средата на XX в. обредно значение има и 40-дневният период след сватбата. Дотогава младоженката ходи обута в чорапи и няма право да стъпва боса на земята. До 40-ия ден тя избягва да се среща и да разговаря с друга младоженка. Не ходи на помени и на погребение, а ако има мъртвец вкъщи, си връзва червен конец на пръста като бременна жена. На много места на 40-ия ден от сватбата младоженката изпича 40 хлебчета (или дели тестото на 40 и след това го събира в една пита), а после ги раздава. Води я зълвата, помайчимата или друга близка жена роднина. В Плевенско омесените и изпечени от невестата краваи се раздават само на нейните роднини, докато в съседния Ловешки край те се раздават и на родните на младоженеца. Почти навсякъде на 40-ия ден от венчаването младата булка ходи на църква заедно със свекърва си, която е приготвила специален хляб. В повечето случаи от този хляб се раздава на всеки срещнат, а той дарява булката с дребни пари. В Странджа кумата разчупва този хляб в църквата и прибира едната половина за себе си, а другата половина разделя на още две парчета, които подава на две жени в първи венчила (Даскалова 1996: 290).

В края на XIX и началото на XX в. младоженката говее на свекър и свекърва също до 40-ия ден след сватбата. Постепенно тази обичайноправна норма на поведение е съкратена до седмица след сватбата, но *отговяването* е другият следсватбен обичай. В Ботевградско след говеенето свекърът и свекървата вземат една погача и сол и питат невестата: „*Какво е това, невесто*“, а тя рече: „*Леп и сол*“. По този начин невестата първо проговаря на хляба и солта, след

това целува ръка на свекър и свекърва, а те я опрощават. В Пиринския край от началото на XX в. невестата говее само три дни, а понякога нарушава обредното мълчание още в деня на сватбата. Това става посредством специален обред, който се извършва при нейното първо влизане в дома на младоженеца. Още на стълбите тя дарува свекъра и свекървата, след което им проговаря *майко и татко*. После им полива на огнището, а друга жена слага пепел в ръцете им и пита: „*На кого поливаш*“, а невестата отговаря: „*На майка, на татко*“ (Георгиева 1980: 405). С отговяването фактически се въвеждат новите роднински обръщения, с чиято помощ се обозначават сватовските отношения.

Независимо от обредния характер на сватбените обичаи и обреди в традиционната родствена структура те се приемат и като най-значимото социално явление, от което зависи перманентното функциониране на всички родствени институции. Затова българската традиционна сватба е толкова сложна и многопластова като начин на изпълнение във времето и пространството, участие на обредни лица и редови сватбари, които чрез създаването на новобрачната двойка бележат поредната социална реконструкция не само на сватовството, но и на останалите родствени институции.

По утвърденото становище на А. ван Женеп сватбата е преход, като в основата на всеки обичай или обред е залегнала идеята за отделяне, преминаване и приобщаване на обредните лица в случая към отделните родствени институции. Едва ли е възможно обаче в рамките на едно изследване да се проследят всички обредни действия, които изграждат тази триада, като се има предвид големият брой обредни лица, представляващи различни родствени институции, както и многобройните регионални и локални варианти на отделните сватбени обичаи и обреди. Такава цел не стои и пред настоящото изследване, предмет на което са обредните и делничните родствени отношения по сватовство, които като опозиция също представят начина, по който се отделят и преминават или преминават и приобщават отделните категории роднини по сватовство от мъжка и женска страна, за да станат част от брачния (венчалния) родствен сегмент[145].

---

[145] На финала на обобщеното описание на традиционната сватбена родосъздаваща ритуалистика бихме искали да направим необходимо уточнение: българската наука разполага с многобройни картини на тези ритуали от различни времена, места и стилове, като сред тях има и иновативни. Те са обрисувани най-вече, като сватбата е прочетена ‘като текст’ и ‘акционно’: към първата група са например изследователските находки на Ив. Георгиева за сватбата като народна драматична игра, както и прилагането на теорията за обичаите на преход във визията на Р. Иванова (1984 г.), следвайки А. Женеп; във втората линия бихме посочили разделите за сватбената обредност в десетте тома на *Регионалните етнографски сборници.* Те всички, а и много други, биха обогатили представената картина, но са оставени неспоменати или са преценени за включване само изборно с оглед на експлицитната тема за брачното родотворство.

Календарни обичаи и обреди, свързани с родството по сватовство. В традиционната народна култура сватовството се отличава и с някои календарни обичаи и обреди, които се изпълняват предимно през първата година от брака на младоженците. Първи е празникът *Сирни заговезни*, който отбелязва края на активния зимно-пролетен брачен сезон. В Северозападна България на този ден невестата изпраща *пресна турта* и *печена кокошка* на кума, на старойкята и на девера (Маринов 1984: 89). Навсякъде младоженците задължително ходят на прошка у кумовете, като носят погача, баница, варени или пържени яйца, вино и ракия. Те целуват ръка на домакините, при което изричат и обичайните реплики за прошка. Гостуването е придружено и с трапеза, подготвена от кумата.

В съботата след Сирни заговезни е *Тодоровден*. На много места той се отбелязва като празник на младоженките. В Западна България младите невести ходят на църква, придружени от свекървите си. Те са облечени във венчалните си дрехи, като в дясната си ръка могат да държат червена кърпа. Свекървите носят специално приготвена храна – тепсия с варена царевица и колак с дупка в средата. По пътя за църквата невестата целува ръка на всеки срещнат. Като пристигнат, невестите остават навън, наредени една до друга, а свекървите влизат в църквата. Тук свещеникът „молитви“ донесеното, като оставя за себе си по малко хляб и царевица. След това жените си раздават една на друга останалата храна и се завръщат вкъщи (Василева 1993: 252; Янева 1997: 86). В Източна България има обичай на този ден младоженките да се даряват от техни роднини. В Русенско дарове приготвят майката, свекървата и помайчимата на булката. Обикновено даровете на майката и свекървата включват обредни хлябове, наречени *кукли*, а тези на помайчимата – риза и хурка (Попов 1991: 108). На много места свекървите водят младите булки на гости у техните родители. Там булките също се даряват с краваи и други подаръци, приготвени от техни роднини и съседи. В Разградско при капанците младите булки опичат много *самунчета*, които намазват отгоре с маджун или разтопена захар и слагат в торба. Всяка от тях е облечена в празнични дрехи и с булчински венец на главата. Придружава я зълва, засевка от сватбата или мома от махалата, която е облечена в нейните венчални дрехи. Двете тръгват да обикалят роднините и във всяка къща булката целува ръка и дава по едно самунче. Накрая отиват в бащиния дом на булката, където пристигат свекървата и младоженецът, и всички сядат на трапеза (Василева 1985: 214). Обредната практика младоженецът да гостува на този ден в бащиния дом на булката се среща и по други места (Попов 1991: 108, бел. 111).

В отделни райони подобни обичаи се изпълняват и на празника *Св. 40 мъченици* (9. III). В Добруджа младите булки приготвят по 40 *кравайчета*. След това се обличат във венчалната премяна и тръгват да ги раздават по роднини. В някои от троянските села на този ден свекървите водят младите булки на църква. Пак в този край булката задължително гостува и в бащиния си дом.

Великден е най-големият християнски празник за православните. По време на този празник младоженците гостуват на кумовете и на родителите от женска страна. При кума се ходи с великденски *колак*, червени яйца и друго ядене. Същото се приготвя и за родителите на младоженката. Задължително се слага трапеза, а, когато младоженците си тръгват, получават червени яйца. В зависимост от местната традиция младоженците гостуват още на стария сват и девера (в Пиринско), на побащима (Разградско, Добруджа) и на залогньото (Ловешко).

Гергьовден (6. V) е другият голям празник през пролетта. Много често на този ден се изпълняват обичаите около обредното събуване и събличане на младоженката. По традиция действията се извършват от кумата. Макар и по-рядко, младоженците отново гостуват на кумовете (Родопите), на родителите на булката и на залогньото (Ловешко). Те носят кравай, плешка от агнето и сирене. На този ден омъжените жени приготвят и специални краваи за младоженките, които им подаряват.

Петровден (29. VI) е празник, на който също може да се вземе прошка от кумовете (Родопите, Пловдивско). В Пловдивско на този ден младоженците отиват да жънат на нивата на кума. Те са облечени във венчалните си дрехи, защото едва след жътвата и опрощаването имат право да ги съблекат.

Само в Северозападна България всички зетьове (млади и стари) участват всяка година в един друг обичай, който се изпълнява на първия ден от празника *Макавеи* (1. VIII). На този ден зетьовете отиват на гости у тъста си. Там ги гощават, а след това най-старият зет подгонва останалите по-млади зетьове с толум из гумното и ги бие. Това се прави за плодовитост по овце, крави и кобили (Маринов 1994: 685).

На *Голяма Богородица* (15. VIII) младоженците отново гостуват на кумовете (Родопите). В Пиринския край около *Петковден* (14. X) роднините приготвят за невестата плетеници (голям пшеничен хляб), сирене, тиганици и грозде. За *Никулден* (6. XII) младоженките от този край се водят в църква, а в Странджа те раздават колаци. Всяка младоженка е облечена във венчалната си премяна, а колака поставя в нов месал. В Ловешко булката носи кравай, риба и сарми на кумовете, като задължително им целува ръка. На отделни места се гостува на кумовете и за *Коледа* (25. XII). За този празник младоженците приготвят кокошка, кравай, ракия и вино, които отнасят на кумовете. В Странджа на втория ден на Коледа у кума се събират само кумците мъже. Младите кумици ходят на гости у родителите си.

На много места има задължителни празнични гостувания у кумовете и на *Васильовден* (1. I). В Добруджа за този ден се приготвя *каниска* – кравай, варена кокошка, вино, ракия, халва, плодове, която се отнася на кумовете. Тук младоженците гостуват още на побащима и на родителите на булката. В Странджа младоженците задължително гостуват на кумовете, на девера и на родителите на булката.

Ивановден (7. I) е календарният празник, който най-често бележи края на едногодишните обредни гостувания на младоженците. На този ден ку-

мът или деверът задължително къпе младоженците. Отделно младоженците гостуват на кумовете, като приготвят кравай, месо и вино за общата трапеза. Според П. Петров Ивановден е празникът, който, от една страна, слави кумството, а от друга – утвърждава и създаването на младото семейство (Петров 1968а: 257).

Възникване на родство по сватовство при особени случаи на брачна връзка. Традиционният брак има и друга страна, когато за участниците той не е *първо венчило*. Става дума за т.нар. серийна моногамия, при която последователно се сключва втори или трети законен брак поне за единия брачен партньор. Сред селското население повторните женитби са предимно на овдовели лица. Според обичайното право мъжът вдовец има повече възможности при повторния брак, защото може да се ожени и за някоя изоставена или попреминала мома. За разлика от него жената вдовица гледа да се омъжи също за вдовец, имайки предвид, че трябва да отведе в неговия дом и родните си деца. За множество части на българските земи са записани сведения по подобие например на Смолянско, че „*много често, ако некой от задомените синове починел, неговата жена се женела повторно за по-малкия му незадомен брат (затова в помашките села тя не се показвала незабулена пред него). А ако жената починела, мъжът ѝ можел да се ожени за нейната по-малка незадомена сестра*“ (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 16, 18)[146]. При повторен брак сватба почти никога не се прави. Най-често бракът се отбелязва с домашна трапеза и венчавка вкъщи. В Ловешко, ако мома се омъжи за вдовец, в деня на венчавката тя ходи на гроба на умрялата му жена, за да го прелее и да поиска прошка (Николова 1999: 373). По правило венчавката на вдовците винаги се прави в делничен ден, а когато тя е на вдовец с вдовица, тогава е известна и като *половин сватба* или *мъртва сватба* (Николова 1999: 373).

Колкото до православната църква, нейното отношение към повторните бракове не всякога е еднозначно. Например в първите векове на османското владичество тя поощрява повторните бракове, като в някои от случаите таксата за тези бракове е значително по-малка, отколкото при първия брак. От началото на XVII в. обаче зачестяват сведенията, в които православните българи се оплакват на чужденците, че църквата се отнася много строго към повторните бракове даже след овдовяване, като заплащането за тях е много високо (Грозданова 1989: 660). Висока такса се заплаща и тогава, когато повторният брак е извършен по обичайното право, но трябва да се узакони с венчавка. Това непостоянно отношение на православната църква към повторните бракове се запазва и по-късно, когато те се допускат по-лесно или с цялата строгост на каноничните разпоредби (Бобчев 1923: 77).

---

[146] Това сведение е проверено с повторна анкета и отново отговорът е: „*Не съществувала забрана за сключване на бракове по некръвна сватовска линия*“ за родопските българи с мюсюлманска вяра (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 29).

До средата на XX в., макар и по-рядко в сравнение с браковете на овдовели лица, се срещат повторни бракове и на разведени лица. Обикновено женитбата при тях не се различава съществено от тази на овдовелите лица. По нормите на обичайното и църковното право при втория и третия брак (колкото са разрешени от църквата) са валидни всички утвърдени условия и препятствия, както при първия брак. В случая липсва само обичайно-обредната страна на брака, т.е. традиционната българска сватба.

Разводът у българите и отражение върху роднинството по сватовство. Към брачната институция се отнасят и проблемите, свързани с развода на брачната двойка. Сведенията за езическия развод са твърде оскъдни, но от отг. 96 на папа Николай I става ясно, че инициативата за развод е изцяло зависима от решението на мъжа, тъй като съветът на папата е отправен към него. „Каквото и да помисли жена ти против тебе или да ти стори, или да те наклевети, не трябва да я отхвърляш, освен в случай на прелюбодеяние, нито изцяло да я намразиш“ (ЛИБИ 1960: 120). След приемането на християнството право на развод има и жената, като причините за него стават еднакви и за двамата брачни партньори. В ЗСЛ и в *Славянската Еклога* като причини за развод се приемат опитът за убийство, извършен от единия към другия съпруг, заболяването от проказа, импотентността на мъжа в продължение на три години и прелюбодеянието, извършено обаче само от жената (Бобчев 1903: 125; Ганев 1959: 584 и сл.). В *Номоканона* са предвидени и други причини за развод като тригодишно отсъствие на мъжа или жената от съпружеския дом, душевна болест, сифилис, тежко пиянство и изтезание на жената от мъжа (Андреев, Ангелов 1972: 218). Като благословена причина за развод се посочва желанието на единия от съпрузите да се замонаши. Въведените църковни разпоредби при развод показват, че максимата „това, което Бог е съчетал, човек не следва да разлъчва“ подлежи и на нарушения.

По нормите на обичайното право разводът също е разрешен, като причините за него почти се припокриват с тези, утвърдени от църковната власт. Обикновено развод се допуска при изключително тежки провинения като прелюбодеяние или дълго отсъствие (с години) на единия от съпрузите, при тежко пиянство и побои, лоша болест или полуда, както и при лош дъх в устата. Сериозна обичайноправна причина за развод е бездетството в семейството, като причината за него винаги се търси в жената. В народния говор на българите и до днес са запазени и някои изрази, които също бележат разтрогването на брачната връзка между мъжа и жената. Например, когато трябва да се подчертае неморалното поведение на единия от брачните партньори, водещо до развод, обикновено накратко се отбелязва, че „*му се разпасал пояса*“ (Манова 1990: 61). В Пернишко, Радомирско, когато някой е решил да се раздели с жена си, достатъчно било да ѝ разреже пояса (тканицата) пред свидетели, след което тя е длъжна да го напусне (Манова 1990: 60).

Църковното право регулира и повторните бракове на разведените лица, като за всеки конкретен случай се решава кога едната или другата страна

може да встъпи в нов брак. Невинната страна може да направи това веднага, след издаването на решението на духовния съд. На виновната страна обикновено се налага забрана за втори брак от две до пет години. Ако разводът е в резултат на прелюбодеяние, тогава на виновната страна се забранява да встъпи в нов брак със съучастника си. Когато един мъж не получи развод и откаже да прибере съпругата си, тогава той се осъжда да ѝ плаща издръжка. Според църковното право децата от брака се оставят при невинната страна, с изключение на тези до 5 години, които винаги се дават на майката. На българската православна църква е познат и „режимът на свиждане“ между децата и отсъстващия родител. За факта, че църквата е следяла стриктно за спазване условията на църковния брак, говорят и данните около издаването на *Свидетелства за вула*, санкциониране на съпружеското невъздържание по време на пости с оправданието, че именно църквата разрешава да се правят сватби тогава, издаването на *Позволителни* за раздяла дори по своеобразни ‘митологични’ причини – за такива съобщава например свещеник от Старозагорско, сблъскал се с подобни случаи в практиката си (БИА ф. 382/1: 880, 903)[147].

Разведените лица подлежат на определен социален контрол и по нормите на обичайното право. Например в края на XIX в. на виновния за развода се забранява седем години да встъпва в друг брак (Котел), а в Старозагорско приемат, че оставената или разведената жена също може да се омъжи повторно едва след седем години. Децата след развода по-често се делят, като бащата взема синовете, а майката – дъщерите. В Македония, Старозагорско бащата прибира всички деца и сам ги отглежда. В Хасковско, ако има дете сукалче или „в корем“, бащата е длъжен да храни майката, докато се отбие детето.

Уреждането на имуществените отношения между съпрузите, както и тези между разведените, се извършва по утвърдените държавни закони, въпреки че обичайната практика в народна среда е различна. Например в Македония, ако мъжът е виновен, тогава жената си взема обратно прикето (чеиза), а той е длъжен да я издържа и да се грижи за децата. В Търновско виновната жена не взема нищо от общото семейно имущество. Ако е виновен мъжът обаче, тогава тя има право да отнесе обратно всичко, което е донесла от бащината си къща, и да търси издръжка за прехрана, докато е жива или докато повторно се омъжи. В Хасковско, ако е виновна жената, тя не получава нищо, дори ако нейният съпруг е *зет на привод*. Когато вината е на двамата, тогава семейният имот се дели поравно и съпругът – зет на привод, също получава половината от него. По традиция жената запазва мъжовото си име и след развода.

---

[147] Избягала от мъжа си младоженка обяснява причината за това, като иска *Позволително* за развод от свещеника: „*...Когато ма водиши в село, догде не бяхми венчани, заяк ни мина път… познах, че не щем да срещнем добрини*“ (БИА, ф. 382/1: 732).

Факт е обаче, че през целия традиционен период разводите са сравнително редки за българите особено по селата, което показва, че в това отношение обичайното право е по-строго дори от църковното право (Бобчев 1923: 65–67). Например статистическите данни сочат, че през 1887 г. броят на разводите е 0,08%, през 1905 г. – 0,14%, през 1926 – 0,25%, като последният процент остава почти непроменен до 1941 г. (Стоянов 1988: 15–17).

Изложението показва, че традиционната брачна институция на българите непрекъснато се развива в ролята ѝ на родовоформиращ механизъм, като в този процес значение имат не само нормите на обичайното право, но и тези на църковната и държавната власт. След приемането на християнството моногамният брак се налага като единствената институция, която съчетава в едно не само църковното и държавното право, но и норми от обичайното право при неговото уреждане. Етнографските сведения са указания за това, че докато църковното право е решаващо предимно при крайното санкциониране на брака чрез венчавката или развода, то обичайното право е по-дееспособно при предварителната подготовка на брака, свързана с достигането на необходимата брачна възраст, с родителската нагласа и с уреждането на предбрачните отношения между младите.

3. Отношения в традиционната родствена институция на сватовството

Като народна институция сватовството обхваща един сравнително широк кръг от роднини както от мъжка, така и от женска страна. По този начин то практически се изгражда от две основни родствени групи, които включват еднакъв брой роднини, известни в народния говор като *мъжка* и *женска* страна. В системата на сватовските отношения еднаквият брой на родините от двете страни се обуславя от свързващия характер на брачната връзка и от нейната функция да възпроизвежда кръвното родство. В народния говор на българите тази специфична черта на сватовството намира отражение в реципрочната употреба на роднинските названия *сват* и *сватя*, които подчертават именно значението на брачната връзка и за двете страни.

По нормите на обичайното и православното църковно право родството по сватовство е екзогамно, като забраните за брак също се отнасят за родините и от двете страни. Екзогамните правила напълно изчерпват и главната му роля в родствените отношения, тъй като патрилинейното кръвно родство с присъщата му патрилокална форма на брачно съжителство не допуска съюзяването на сватосаните мъжки и женски роднини. Сигурно доказателство са обредните противопоставяния между мъжките и женските роднини още по време на сватбата. Те са характерни за обичаите и обредите, които бележат движението на сватбарите от дома на младоженеца до вземането на невестата. Тяхната обредна цел е да подчертаят ‘борбата’ за получаването на невестата и

да изтъкнат именно задължителното ѝ драматично прощаване с бащин дом и роднини. На практика същинското сродяване по сватовство започва едва след консумацията на брака, когато са и първите обредни гостувания на невестините родители в бащиния дом на младоженеца.

Традиционното сватовство се отличава и с други специфични черти. Например прави впечатление неравностойното положение на мъжките и женските роднини. Като резултат от брака печеливша от сродяването се оказва само мъжката страна от роднини, тъй като жената задължително преминава в рода на мъжа си. Вероятно поради тази причина сватовските отношения не са еталон за подражание и обикновено се характеризират с подчертана неприязън между роднините от двете страни. Във всекидневния живот тя се преодолява посредством редките им контакти. Докъм 60-те години на XX в. сватовете не си гостуват, въпреки че в повечето случаи те са от едно населено място, заради действието на селищната ендогамия. Изключение представляват единствено техните обредни гостувания през първата година от свързващия брак, които целят по-скоро да довършат обичайноправното уреждане на сродяването, отколкото да демонстрират новите родствени отношения.

В зависимост от специфичния начин, по който възниква, сватовството неизбежно поражда три основни типа родствени отношения. Това са отношенията между снахата (жената) и мъжките роднини, между зетя (мъжа) и женските роднини, както и между сватовете – роднини от мъжка и женска страна. Малко по-различни са сватовските отношения при повторен брак на мъжа или жената, въпреки че по нормите на обичайното право стремежът е те да повтарят утвърдените родствени отношения.

Между съпрузите. По традиция брачните взаимоотношения между мъжа и жената едновременно бележат и създаването на моногамното семейство като най-малката социална форма на организация. В народния говор брачната двойка най-често се обозначава с названията *мъж* и *жена*. През втората половина на XIX в. главно в книжовния език започва да се употребява и другата двойка названия: *съпруг* и *съпруга*. Тя обаче не успява да се наложи в разговорната реч и в началото на XX в. все още остава непозната за обикновения народ. Само на отделни места (в Родопите) продължава да се помни едно друго (старобългарско) значение на названието *съпрузи*, което се отнася за обозначението на чифт волове, запрегнати в един ярем (Страшимиров 1923: 24). Такъв старинен обичай – *запрягане на младоженците*, е запазен в сватбата дори до началото на XX в. В Югозападна България той се извършва, преди младоженците да влязат в бащиния мъжки дом (Иванова 1984: 119). Например в Кюстендилско свекървата премята през шиите на младоженците дълга бяла кърпа и като я държи за краищата, ги повежда към къщи. А някъде тя слага направо конската юзда на шията на невестата и така я разхожда из къщи. В миналото този обичай е разпространен и по други места (Велешко, Пирдоп, Русенско), като се запрягат двамата младоженци или само невестата (Иванова 1984: 119; Генчев 1987: 88). В Добруджа впрягането на булката в

рало става по време на първото почистване на къщата след сватбата (вторник или сряда), когато „изметчиите се правят, че орат с нея вкъщи“ (Иванова 1984: 137).

Обичайните названия мъж и жена конкретно сочат, че техните носители са съединени ведно най-вече заради съвместните им интимни отношения, от които се очаква раждането на децата. За православните българи това е общоприетият обичаен и църковен начин, по който се осъществява и възпроизводството на цялата традиционна родствена структура. Тази най-важна и специфична функция само за брачната двойка е закодирана още в техните обредни отношения през първата година от сватбата. Според Сл. Гребенарова тя първо проличава в онези обичайноправни норми на поведение, които са характерни за бременната жена, но и за младата невеста (Гребенарова 1998: 167). Например до една година от брака младата невеста не трябва да ходи при мъртвец, на погребение, помен или задушница. Ако има обаче мъртвец – близък роднина, тогава тя е длъжна да се опрости с него, защото ще бъде наказана – няма да има деца или те ще са недъгави. В такъв случай се връзва с предпазна цел червен конец на пръста на ръката/крака или на пазвата на младата невеста, като тази обредна практика е присъща най-вече за бременната жена. Младата невеста няма право да раздава за мъртвец, като забраната отпада, когато първо раздаде за здраве, за новородено и пр.

Налице е цяла група от обичайноправни норми на поведение, които равнопоставят младата невеста и с жената родилка (Гребенарова 1998: 163). В този случай особено показателни са народните вярвания, че младата невеста е „нечиста“ и затова няма право (подобно на родилката) да посещава църква. Според обичайното право забраната има различен срок на продължителност, като най-често е до 40 дни след сватбата или до една седмица, до третата неделя, до първия празничен ден и по-рядко до една година след сватбата. Задължителното обредно очистване на младата невеста е свързано с безусловната християнска представа за живота и деянията на Св. Богородица като покровителка на майчинството.

По традиция децата в семейството се раждат от брачната връзка между мъжа и жената, но се присъединяват единствено към рода на мъжа. В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство всеки мъж се приема и като потенциален родоначалник на свой род, съставен от низходящите му кръвни роднини, към които първо се отнасят родните му деца. По време на сватбата функцията на младоженеца като родоначалник се долавя още в *прошката*, която той трябва да поиска от своите родители, преди да тръгне за вземането на невестата. В Западна България вероятно такъв смисъл имат и обредните действия с неговия пояс или с този на свекървата, който се простира напречно на пътя, за да минат по него всички сватбари, които тръгват за невестата. В бащиния дом на невестата след нейното прибулване се извършва и обредът *предаване на ручник*. Той е свързан с провирането на невестински дар през пояса на младоженеца, като в Кюстендилско неговото значение е

почти равно на венчавката (Иванова 1984: 101). От друга страна, се знае, че децата в семейството винаги са от един пояс, който тръгва от техните родители, но произходът им се брои само по бащина права линия.

Изглежда, решаваща в това отношение е първата брачна нощ на младоженците, чиято консумация е свързана и с идеята за зачеването на дете. Като се имат предвид многобройните предпазни практики по отношение на нейното провеждане, както и последствията от успешния ѝ край, съпроводени с бурно веселие и маскарадни игри, може да се приеме, че те също бележат функцията на младоженеца като родоначалник. Особено показателни са неприличните и подигравателни действия, обект на които са неговите родители, т.е. свекърът и свекървата. Те сякаш целят да подчертаят именно разграничаването на поредното родотворно начало, поставено от двамата младоженци.

При уреждането на отношенията между брачната двойка най-важна е тяхната патрилокална форма на съвместно съжителство, чието начало е поставено още по време на сватбата с отвеждането на невестата в бащиния дом на младоженеца. Тази форма на брачно съжителство безусловно се спазва и в случаите, когато сватба няма или когато бракът се осъществява чрез приставането или краденето на момата. Тя почти не се нарушава и при повторните бракове, особено ако жената е мома или вдовица, която е живяла в бащиния дом на предишния си съпруг.

Обичайната патрилокална форма на брачно съжителство бележи не само приемането на жената в бащиния дом на мъжа, но и промяната на нейната родова принадлежност по рождение. По традиция жената след брака вече принадлежи към рода на мъжа, към който ще принадлежат и родените от нея деца. Според Н. Вуков трансформацията на женската родова идентичност също е заложена още в обредния ход на сватбата, чрез който тя трябва да преодолее преминаването от своя в чуждия род (Вуков 2008: 171). По този начин за рода на мъжа младата невеста се превръща в най-ценния дар, за който обаче непрекъснато се заплаща по време на сватбата. Като се започне от малкия и големия годеж и се премине през същинската сватба, за да се заредят и следсватбените обичаи и обреди, даруването на невестата е неизменна черта в поведението на мъжкия род, като най-често обредни изпълнители са свекърът и свекървата. От своя страна младата невеста също дарява свои и чужди, като нейните дарове подчертават именно сродяването между двата рода, понеже тя е най-важното обредно лице, центърът на родството между тях. Макар и косвено, това се подчертава и от съдържанието на нейните дарове, които по нормите на обичайното право трябва да бъдат изработени лично от нея. Те подчертават и нейната готовност за съвместната трудова дейност в семейството. По отношение на нейната детеродна способност, която всъщност е най-големият дар за мъжкия род, значение имат сватбените обичаи около огнището в дома на младоженеца, където ѝ подават малко мъжко дете, което тя трябва да подържи, някъде да го разплаче и задължително да го дари.

Обичайната брачно-родова принадлежност на жената е белязана и от специфичния маритоним, който тя получава след сватбата. Предимно в източните български земи (без най-югоизточните райони) и в югозападните български земи тя почти загубва личното си име, като в замяна получава именно маритонима, образуван по личното име на нейния съпруг (Младенов 1981: 48). Например, ако съпругът е Кольо, тя е вече Кольовица, Петър – Петровица, Марин – Мариница и пр. Сред населението от югозападните български земи (Охридско) жената получава новото си име едва след края на първата година от брака, т.е. когато приключва пълният ѝ преход от нейния бащин род в „чуждия“ бащин род на мъжа ѝ (Гребенарова 1998: 183).

В народния говор новата родова принадлежност на жената проличава и в употребата на изразите „*моят мъж*“, „*моят стопанин*“ или „*моят човек*“, с чиято помощ тя започва да обозначава своя съпруг. От гледна точка на народната етимология съдържанието на първите два израза е ясно и то отразява всекидневната съвместна трудова дейност на мъжа и жената в семейството. Както отбелязва Д. Маринов, двамата са повикани вече „*да ядат сол и леб на едно*“, да „*събират дом и къща*“ и „*да въдат челяд*“ (Маринов 1984: 316). От етимологична гледна точка известни затруднения предизвиква съдържанието на израза „*моят човек*“. При тълкуването на думата *човек* повечето изследователи се придържат към обяснението на Г. Циммер, който го свързва със словосъчетанието „*čelo-věkъ*“, където „*čelo*“ се отнася към слав. „*čeljadь*“, а „*věkъ*“ съответства на литовското „*vaĩkas*“ – „*дете*“, т.е. „*дете, потомък, син на рода*“. О. Трубачов допълва, че е възможно словосъчетанието „*čelověkъ*“ да се приеме и за чисто славянско образувание, което също притежава способността при определени условия да се употребява и като родствен термин (Трубачев 1959: 173–175). Изглежда, в народния говор на българите е съхранена тъкмо тази способност на думата *човек*, която проличава и в израза „*моят човек*“.

По нормите на обичайното право съществува категорична забрана (табу) жената да назова своя мъж с личното му име. Същата забрана спазва и мъжът, който никога не се обръща на име към жена си (Младенов 1981: 47–48). Обикновено, вместо да се обръщат на име помежду си, съпрузите по-скоро си съобщават направо каквото е нужно да се прави или употребяват обръщения от типа на *ей*, *мари, а бре, невесто* и пр. Тази практика е характерна за българите почти до средата на XX в. С помощта на обръщението *невеста* мъжът, пък и останалите му по-големи роднини от неговото поколение и това на родителите му, всъщност подчертават задължителната опозиция свой–чужд, която е характерна за родството по сватовство между мъжкия и женския род (Гура 2009: 116). От друга страна, изследователите и до днес се колебаят относно неговата етимология (Трубачев 1959: 90). Повечето се придържат към семантичното му значение като „*неизвестна*“, като я приемат за най-целесъобразна по отношение на жената в новия ѝ дом (Узенева 2009: 139). В източните български земи същата функция изпълнява и обръщението *булка*, ако се приеме,

че неговата етимология отвежда към роднинското название *буля*, с чиято помощ се обозначава въвеждането и признаването на чуждо лице в семейството (Боев 1965: 11). Може да се допълни, че употребата на споменатите роднински названия е следствие и от патрилинейния характер на кръвното родство, който притежава свойството да образува родствени групи от по-висш порядък, които не се приемат за реални роднини, но поддържат живо чувството за далечен общ произход по бащина (мъжка) права линия между мъжа и жената, за който им напомнят техните лични имена.

Както беше отбелязано, мъжът в семейството е носител и на обичайните права и задължения като стопанин, които осигуряват материалната издръжка на неговата жена и на родните му деца. Изглежда, заради задължителната патрилокална форма на брачно съжителство (поне в началото на брака) функцията на младия мъж като стопанин не е толкова ясно изразена по време на сватбата му, където по-важна е сякаш същата функция на неговия баща. Например по правило малкият и големият годеж се правят без участието на бъдещия мъж, въпреки че тогава става размяната на малкия и големия нишан с невестата, извършена от неговия баща и майка. Бъдещият свекър е този, който заплаща и прида на женския баща, известен още като бащино право, тъй като чрез него се прехвърлят всички права върху невестата от баща ѝ върху нейния свекър. По време на сватбата младоженецът рядко заплаща и обичайните „откупи“ на невестините роднини, с изключение на плащането за майчиното мляко на невестата. При посрещането на сватбата в неговия бащин дом родителите му са тези, които отново първи даряват невестата. Обикновено свекърът дарява някое добиче, а понякога дори и имот (лозе), докато даровете на свекървата се изразяват най-вече в домакинска посуда.

Обичайното право свидетелства обаче, че в традиционната народна култура строго се санкционират отредените права и задължения на мъжа като стопанин, ако те се нарушават. Например всяко отклонение от утвърдената патрилокална форма на брачно съжителство поражда и различни обичайноправни норми на поведение спрямо мъжа. В цялата етнична територия на българите, ако той наруши това правило и отиде да живее в бащиния дом на жена си, веднага се обозначава като *зет на къща*, *приведен* или *заврян зет*. В народния говор тези названия се възприемат като обидни и подигравателни, променящи този път именно социалния статус на мъжа в семейството. На отделни места (Северозападна България, Софийско, Троянско) мъжът получава и специален маритоним към личното си име, образуван по името на жена му. Например, ако той е Стоян, а жена му Пенка, той започва да се обозначава като Стоян Пенкин. В Троянско полученият маритоним се запазва дори и след смъртта на жената, а при повторен брак на мъжа той се употребява и при обозначението на втората му жена (Кръстева 1993: 118). В Северозападна България и сред шопите в Софийско не само мъжът, но и родните му деца също получават име, образувано по личното име на жената майка в семейството. Не е изключено това име да е образувано и по личното

име на бащата на жената, като се има предвид, че мъжът е приведен зет в неговия дом (Маринов 1984: 305)[148].

Патрилокалната форма на брачно съжителство определя в най-голяма степен и обичайните имуществени права на мъжа и жената в семейството. Според обичайното право мъжът се явява собственик на целия семеен имот, независимо че той може да е придобит по време на брака (Андреев 1979: 341). Ако жената остане вдовица, тогава тя има право да продължи да живее в бащиния дом на съпруга или пък в собствения семеен дом. В първия случай за нейната прехрана, както и за тази на децата, задължително отговаря бащата на съпруга или пък другите близки роднини мъже в общото семейно домакинство. Ако жената пожелае да се върне в родния си дом обаче, тя не получава нищо от наследството на своя съпруг (Боев 1885: 64). По нормите на обичайното право тя е задължена да остави в бащиния дом на съпруга си и децата от брака (по-често синовете) с презумпцията, че по този начин се гарантират техните наследствени права. В другия случай, когато жената вдовица остане сама в семейното домакинство, тогава тя започва да се грижи както за имота, така и за децата, докато пораснат. Това нейно право е утвърдено още в *Славянската Еклога* и то повтаря титул II, ст. 5 на *Византийската Еклога* (Андреев, Ангелов 1972: 216). В османските регистри жената вдовица дори фигурира като „глава“ на отделно семейно домакинство, ако още е млада и няма отраснал син, който да поеме тази функция (Богданова 2006: 165).

Независимо дали бракът е първи или повторен за жената, като лична собственост всякога се разглежда нейният чеиз, както и дарените ѝ пари или добитък по време на сватбата (Андреев 1979: 230). Това право на жената е отбелязано още в *Славянската Еклога* (т. II, ст. 3), като то е валидно и в случаите, когато тя остане вдовица (Андреев, Ангелов 1972: 215). По обичайното право тази собственост след смъртта на жената се наследява от нейните синове и дъщери, а на места (Хасковско, Пиринско, Годечко) – само от дъщерите (Москова 1980: 200–210; Филчева 1984: 256).

В социалния живот на българите споменатите обичайни права се спазват докъм 20-те години на XX в., въпреки че след Освобождението те функционират успоредно с официалното държавно право. Едва след този период те са почти изоставени и на тяхно място започват да се прилагат предимно държавните закони. С непроменена правна сила обаче още дълго време битува обичайното правило, което гласи, че придобитият имот в семейството е мъжов, дори и в случаите, когато мъжът е приведен зет (Андреев 1979: 292).

---

[148] Според някои автори споменатата брачна форма на съвместно съжителство в бащиния дом на жената се обозначава като „матрилокална“ (Гура 2012: 29). Според нас това обозначение е неточно за традиционната българска практика, понеже мъжът е „*приведен зет*“ не в майчиния, а в бащиния дом на жената.

Сватовски отношения между снахата (жената) и мъжките роднини. В системата на родството по сватовство тези отношения са твърде противоречиви, като се имат предвид конкретните обстоятелства, при които възникват. Например те зависят както от личните качества на снахата и мъжките роднини, така и от възприетата форма на съвместно съжителство. На практика сигурни се оказват само утвърдените обичайноправни норми на поведение, които веднъж задават модела в тяхната организация, а втори път санкционират и всяко по-значително отклонение. В традиционния начин на живот обичайноправните норми на поведение са съобразени и с полово-възрастовото разграничение на родините по сватовство.

За снахата значение имат преди всичко родствените отношения между нея и останалите членове от семейството на мъжа ѝ. Според народните схващания тези сватовски отношения могат да се определят като възможно най-действените заради обичайната патрилокална форма на брачно съжителство. Те се отличават и с твърде богата обредност, характерна за първата година след брака на снахата (Гребенарова 1996: 90). Тя включва говеене пред свекър, свекърва, чичо, девер и поддевер, прислужването на свекър и свекърва, както и редица други обичайноправни норми на поведение, които забраняват на младата снаха да се мие и рѐши в новия дом, да се показва с голи ръце, глава и крака или да седи в присъствието на по-старите мъжки роднини. В Кюстендилско снахата спазва същото поведение и към останалите по-млади роднини от нейното поколение като девери и зълви (Керемидарска 2001: 41). В Пловдивско тя не смее дори да седне върху някоя дреха на по-млад девер, защото съществува поверие, че това ще е лошо за нейните деца (Гребенарова 1996: 101). Забраната отпада едва когато и деверът се ожени.

От друга страна, за мъжките роднини също е характерно определено обредно отношение през първата година от брака, което е белязано най-вече от „следенето“ на младата снаха. Те внимателно я наблюдават как върши женската работа, как се облича и как се отнася към тях. Това отношение към снахата младоженка е предизвикано от някои народни поверия, които пораждат страх от евентуални провинения в нейното поведение. Например широко разпространено е вярването, че ако младоженката ходи боса по земята или пък я види боса нейният свекър, ще настъпи такова безплодие, от което ще пострадат не само добитъкът и имотът на къщата, но и целият родствен колектив. Роднините на мъжа нерядко изпитват и чисто човешко любопитство, което се обяснява с тяхното желание да опознаят по-отблизо младата снаха, с която вече ще живеят наедно.

Както отбелязва Сл. Гребенарова, обикновено глава на къщата, в която живее младата снаха, е нейният свекър (Гребенарова 1996: 90). През първата година от брака техните обредни отношения са твърде специални, понеже включват множество обичайноправни норми на поведение, сред които се открояват говеенето или търпенето, прислужването, отдаването на почит и уважение към свекъра, както и получаването на прошка за младата невеста.

В отделните изследвания са изказани различни становища за изпълнението на тези обичайноправни норми на поведение и тяхната обредна същност, които изчерпателно са обобщени в публикациите на Сл. Гребенарова (Гребенарова 1996: 90–105; 1997: 114–119; 1998: 162–193). Като разглежда подробно всички нюанси в обредните отношения на свекъра и снахата, тя формулира извода, че основната причина се корени в брачния акт, извършен от младата снаха като младоженка и възприет като „грях“ под въздействието на християнската представа за първородния грях (Гребенарова 1996: 104).

В системата на родствените отношения обаче има и друга, много по-съществена причина за техните специални взаимоотношения, която произтича от патрилинейния характер на кръвното родство. Няма съмнение, че свекърът се възприема като родоначалник за всички кръвни роднини в неговия дом, а младата снаха младоженка застрашава именно тази негова позиция чрез извършения от нея „грях“. Той може да се преодолее именно чрез нейното обредно поведение, в което могат да се обособят онези опозиции, които потвърждават трудния път в конструирането на техните родствени взаимоотношения. Например, докато говее, младата снаха е няма, т.е. тя още няма право да говори и да нарече свекъра *татко* – роднинско обръщение, което бележи присъединяването на децата ѝ към неговия род. През това време, говеейки, тя е в „друг свят“, който често се асоциира със света на мъртвите прадеди, и вероятно затова тя не трябва да стъпва боса по земята и най-вече да не я вижда нейният свекър, понеже това също застрашава неговата позиция като родоначалник по отношение на низходящите му по бащина (мъжка) права линия на родство. Колкото и елементарно да звучи, свекърът е мъж и родоначалник, докато младата снаха е жена, лишена от правото да предава родовия произход, но носеща плода от „греха“, от който зависи както поредното начало на нов род, така и продължението на мъжкия род. Освен това в патрилинейна родствена система, каквато е българската, авторитетът и честта на мъжа (в случая на свекъра) в голяма степен зависят и от качествата на „чуждата“ жена, т.е. на младата снаха, от която се очакват нужното поведение и почитание. Вероятно затова както обредните, така и техните делнични родствени отношения задължително се отличават с подчертано уважение към свекъра и послушание от страна на снахата.

Обичайното право повелява младата снаха младоженка заедно с младоженеца да поиска *прошка* още преди извършването на „греха“. Това става непосредствено преди първата им брачна нощ, като прошка се взема от свекъра и свекървата, кума и кумата, стария сват и други роднини (Иванова 1984: 126). Късните етнографски сведения показват, че като обичай *отговяването* също е свързано с опрощаването на младоженците и с въвеждането на новите роднински названия. То се извършва на 40-ия ден от сватбата, седмица след нея, а понякога и на голям християнски празник (Сирни заговезни).

В края на XIX и началото на XX в. в някои райони на Западна България все още се практикува и обичаят *снохачество/снахачество*, който разрешава

на свекъра дори да встъпва в интимно съжителство с младата снаха, замествайки нейния малолетен или отсъстващ мъж (Христов 1992: 3). Както отбелязва Д. Маринов, според местното население това също е грях, но го има, защото бащата жени сина си още дете на 10–12 години за 20–25-годишна мома (Маринов 1995: 156). Като обичайно явление снахачеството е познато и на други славянски народи, като изследователите се колебаят по отношение на неговия произход и развитие (Христов: 1992: 6–10). Внимание заслужава становището на П. Христов, който въз основата на българското снахачество изказва предположението, че това, което е записано в нашата традиционна култура от края на XIX в., е недостатъчно за ясен отговор, затова трябва да бъдат привлечени сведения и от митологията на други народи, като предположенията за типологично сходство остават хипотетични (Христов 1992: 10). Сигурното в неговото мнение обаче е, че отговорът трябва да се търси в смяната и трансформациите на древните родови институции, без да се опростяват сведенията от края на XIX в., които могат да бъдат резултат от специфичната демографска ситуация в голямото семейство по това време, активираща и значително по-древни модели на поведение (Христов 1992: 13). Но все пак е факт, че в българската народна култура от края на XIX и началото на XX в. снахачеството е вече само изключение в родовите отношения между свекъра и младата снаха.

Етнографските сведения сочат, че в бащиния дом на мъжа предимство във всекидневието имат сватовските отношения между жената и майката на мъжа, т.е. между снахата и свекървата. Предварително може да се отбележи, че тези отношения трудно се поддават на описание, тъй като са твърде противоречиви. В идеалния случай снахата трябва да слуша и „да се срами“ пред свекърва си, а тя от своя страна никога да не показва дали я обича или мрази, особено ако има и други снахи. Интересно е обаче, че докато негативната представа за свекървата е отразена главно в българския фолклор (песни, приказки), то тази за снахата е присъща на емпиричните етнографски описания. Така например от народните песни е известна лошата слава на свекървата, която едва ли не постоянно мисли как да раздели снахата от сина, как да я наклевети пред него или как да се заяде с нея (Керемедчиев 1931: 383; Николова 1999: 18). В същото време записаните етнографски сведения показват, че в живота по-често снахата е конфликтната страна, особено ако се вярва на такива големи събирачи като Д. Маринов и С. Бобчев (Маринов 1995: 86–88; Бобчев 1906–1907: 98).

По-различни са обредните отношения между младата снаха и свекървата през първата година от брака. Като съпруга на свекъра и майка на младоженеца свекървата участва в почти всички сватбени обичаи и обреди, свързани с младоженците – в годежите, в изпращането на младоженеца за невестата и в посрещането на двамата, в даването им на прошка, както и в отговяването. Към тях трябва да се отнесат и нейните обредни действия, които я представят като стопанка в новия дом на младата невеста – воденето до огнището, показ-

ването на нощвите, полиците, водника и пр. По традиция невестата не трябва да влиза с празни ръце вкъщи и затова свекървата я посреща на прага на къщата, като ѝ подава един или няколко хляба и вода или вино, които да внесе вътре. В Каменица невестата хвърля хлябовете върху нощвите, като се вярва, че ако паднат на лице, свекървата ще пее от радост през цялата нощ, тъй като ще потръгне на къщата в имотно отношение (Иванова 1984: 120).

По-специално място заемат онези обичаи и обреди, които бележат участието на свекървата в брачната размяна на патрилинейните роднини жени. В Източна България това са обичайните следсватбени женски гостувания, в които участват само жени – роднини по сватовство. По традиция женските гостувания се провеждат през седмицата след същинската сватба, като започват още в понеделник. Сред главните обредни организатори е именно свекървата, която кани жените, гощава ги, а някъде приготвя и *меденик с ракия,* който се изяжда от всички, като разговорът около него е за радостта от младата и честна булка.

Според Г. Керемедчиев в народните песни зле са представени и сватовските отношения между жената и нейните етърви – съпруги на братята на мъжа ѝ (Керемедчиев 1931: 387–388). Като живеещи в една къща те непрекъснато се карат, кълнат се, завиждат си и взаимно се клеветят. Подобна картина сочат и етнографските описания, които търсят причината във факта, че етървите задължително са събрани от различни къщи и от чужди родове. Понякога те се мразят още преди да се сродят, а след това, живеейки в една къща, не пропускат случая да се „озъбят“ една на друга (Маринов 1995: 73). Някои изследователи дори приемат, че тъкмо негативните отношения между етървите са причина и за разпадането на голямото семейно домакинство у българите (Дончев 1984: 93–96).

От друга страна, етнографските извори са твърде пестеливи при описанието на техните обредни отношения през първата година от брака. Вероятно причината е в характера на родството по сватовство помежду им, което е троеродно, т.е. различно и не толкова значимо, както двоеродното сродяване между мъжкия и женския род. Само на отделни места (главно в Западна България) може да се предполага обредното участие на по-голямата етърва в сватбата, когато нейният мъж е избран за старойкя и съответно тя става старойкиница или когато в сватбата има трети девер – семеен брат на младоженеца, чиято задача е сведена единствено до пазенето на брачния чертог през първата нощ и до съобщаването на резултата от нея (Маринов 1984: 424).

Твърде подробни са обаче етнографските сведения за обредната роля на деверите и зълвите, т.е. на братята и сестрите или на сиблингите на младоженеца. По време на сватбата те са сред задължителните обредни лица, които всъщност представляват единството на мъжката патрилинейна група, която активно участва като вземаща и даваща страна в индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Особено показателно е тяхното по-

лово-възрастово разграничение, което намира отражение в опозициите като по-големи и по-малки братя и сестри, женени и неженени. Например в Северозападна България третият девер е вече женен, докато останалите двама девери са неженени и по-малки от младоженеца. В Софийско деверите са двама, като единият от тях се обозначава като стар девер – по-голям брат на младоженеца (следователно и женен), а другият като млад девер – по-малък неженен брат на младоженеца (Ракшиева 1984: 221). Там, където деверът е един, обикновено се избира по-малкият неженен брат на младоженеца, с изключение на районите, където девер става синът на помайчимата и побащима. В Източна България обаче помайчима най-често става по-голямата женена сестра на младоженеца, а в цялата етнична територия главна зълва е неговата по-малка неженена сестра. В Родопите зълва или леля обикновено става по-малката неженена сестра на младоженеца, а нейната по-голяма сестра е подзълва в сватбата. Обикновено деверите и зълвите са главни изпълнители именно в онези обредни действия, които придружават провеждането на същинската сватба и утвърждаването на родството по сватовство чрез следсватбените обичаи и обреди.

Иначе във всекидневния живот важно място заемат сватовските отношения между жената и сиблингите на нейния мъж, с които тя живее в един дом. Всъщност това са братята и по-малките сестри на мъжа, чиито отношения в сравнение с останалите са значително по-благовидни, а понякога и искрени. Както в народните песни, така и в емпиричните етнографски описания те се отличават още със своята авторитетност, зависеща и от полово-възрастовото разграничение на родниниите. Като пример могат да се посочат взаимоотношенията между жената и по-малките братя (деверите) и сестри (зълвите) на мъжа, които намират отражение и в роднинските обръщения помежду им. Почти навсякъде жената се обръща към по-малкия брат на мъжа с названието *драгинко*, а към неговата по-малка сестра – с названието *калина*. В Северозападна България, където до късно е съхранено голямото семейно домакинство, тя употребява специални обръщения и към още по-малките братя и сестри на мъжа си. Това са мъжките обръщения *убавенко*, *славенко*, както и женските *малина*, *убавка*, *ябълка* и *дунка* (Маринов 1995: 74). Често авторитетните отношения между жената и по-малките девери неусетно се прехвърлят и върху децата им, за които жената вече е *стрина* или *чина*. Тя ги съветва, помага им, а по нормите на обичайното право и ги отглежда, ако те останат сираци. Сватовските отношения обаче между снахата и зълвите могат да бъдат и по-различни, дори враждебни. Често зълвите не гледат с добро око на новодошлата снаха, защото тя ще остане в бащината им къща, а те ще се трепят по чуждите къщи, когато се задомят (Мартинов 1959: 716). Макар и косвено, вероятно тази е причината те да търсят и мираз от братята си, въпреки че значение имат и други икономически фактори. Както отбелязва Сл. Гребенарова, неслучайно народната етимология свързва произхода на роднинското название *зълва* със *зъл*, лош, проклет (Гребенарова 1998: 184–185).

На практика в традиционната родствена система най-поносими са сватовските отношения между жената и мъжките роднини, когато съпрузите живеят в отделно домакинство. В този случай липсва ежеминутният контакт между тях, въпреки че тази характеристика е относителна. Често съпрузите продължават да участват в целия трудов процес на бащиното домакинство, а това обуславя и сравнително честите контакти с неговите членове. Понякога минават дори години, докато съпрузите напълно се отделят.

Сватовски отношения между зетя (мъжа) и женските роднини. В сравнителен аспект напълно противоположни се оказват родствените отношения между зетя (мъжа) и женските роднини по сватовство. Най-общо казано, за мъжа те са шеговити, ако той не е приведен зет, а за роднините от женска страна – твърде емоционални и придирчиви. Шеговитостта е утвърден начин в културата на народите, чрез която по-лесно се преодоляват конфликтите и напрежението между роднините по сватовство (Радклиф-Браун 1997: 101–103). Сведения за обичайната шеговитост в българските сватовски отношения се откриват най-вече в народните пословици и поговорки, както и в анекдотите, където шеговитостта на зетя е насочена главно към майката и сестрата на жена му. Етнографските описания показват още, че в същото време контактите на зетя с роднините на жена му са ограничени до минимум, с изключение на задължителните сватбени и календарни гостувания. Както отбелязва Д. Маринов, женската страна съставлява единствено сватовщината и според мнението на народа тя не представлява голяма рода (Маринов 1984: 280).

Друго е положението, ако мъжът е приведен зет. Тогава неговите контакти с родителите на жената са постоянни и често враждебни, като тези с майката, т.е. с тъщата, са пословични. Затова мъж трудно се решава да отиде зет на къща освен в случаите, когато неговата жена е една дъщеря или пък има сестри, но няма братя. Тогава компромисът е направен и заради обичайното правило, което разрешава той да бъде евентуалният наследник на бащиния имот на жена си. На много места обаче наследяването на този имот е обвързано и със задължението зетят да доизгледа женските родители[149].

По традиция обичайните отношения между зетя и родителите на жена му намират отражение и в популярната пословица „*Зет като мед, син като пелин*“. По всяка вероятност тази пословична опозиция също отразява ред-

[149] Ситуацията позволява и компромиси: в някои планински райони ни разказаха, че „*ако единствената дъщеря в семейството доведяла зет в двора на родителите си, но той не живеел в старата къща, а си построял нова в същия двор, не му викали приведен зет или присаден на слива, защото не бил отишъл на готова къща при старите. Неговото положение било по-добро, защото на приведения зет цървулите винаги трябвало да са с носовете навън, т.е. винаги да е готов да си иде или да бъде изгонен*“ (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 82).

ките контакти между зетя и близките на жена му, ако се приеме, че неговото противопоставяне на сина е резултат от принадлежността му към друго семейно домакинство. Така например, докато зетят е само гост в бащиния дом на жената, то синът задължително живее там, а това обуславя и голямата му отговорност към бащиния дом. Зетят е като мед дори и в случаите, когато е приведен зет, защото нерядко той отива да живее там по молба на тъста си, който по една или друга причина няма роден син. Народът отбелязва, че „*зетят крепи тъст и тъща толкова, колкото върбовото дърво може да стопли изстиналия*“, но все пак това е по-доброто решение, отколкото къщата да запустее. Народната памет пази и други подобни пословици, като особено показателни са следните: „*Син като клин, зет като мед*“ – за тъщата и „*Син като млин, зет като лед*“ – за тъста. В по-широк аспект вероятно те също отразяват преодоляването на конфликтите със зетя, като се имат предвид отношението на тъщата като следствие от индиректната брачна размяна (дъщеря ѝ не може да се задоми в нейния патрилинеен род по рождение) и авторитетът на тъста като патрилинеен родственик мъж, който също участва в брачната размяна като даващ дъщеря, но имащ право да получи и снаха.

В традиционната родствена система значение имат и сватовските отношения на зетя с шурея и балдъзата, т.е. със сиблингите на неговата жена. В народните песни родствените отношения между зет и шурей не се коментират нашироко, но една песен разказва, че докато зетят (свакото) е склонен към измами, то шуреят е готов да прости всичко заради сестра си (Керемедчиев 1931: 394–395). Шуреят е главно обредно лице и в сватбените обичаи до вземането на сестра му (невестата) от бащиния им дом, като водеща е неговата патрилинейна родова позиция като мъж. Неслучайно понякога той замества дори баща си особено в обредите около извеждането на невестата и предаването ѝ на девера или младоженеца.

Етнографските сведения показват, че във всекидневието зетят и шуреят почти са лишени от контакти, но имат често проблеми около наследството на женския баща. Както казва народът, зетят търси *мираз*, особено след Освобождението, когато жена му вече има и определени по закон наследствени права.

Друг характер имат отношенията между зетя и сестрата на жена му, т.е. между зетя и балдъзата. В народните представи те са винаги шеговити, че и цинични, докато в реалния живот те почти не съществуват заради редките им контакти. В този случай даже са по-важни отношенията между мъжа и съпруга на балдъзата, т.е. между баджанаците, тъй като те отразяват една много съществена черта на сватовството. Тя се съдържа във възможността посредством брачната връзка да се сродяват и други родове (троеродно сватовство), които, от една страна, разширяват още повече сватовската система, но от друга страна, не пропускат да подчертаят и своята безусловна самостоятелност. При организацията на родините тази черта на сватовството се

забелязва именно в традиционните отношения между съпрузите на две сестри. Те са *баджанаци* помежду си, а това показва, че техните отношения са преди всичко реципрочни, т.е. те се отличават с еднакви права и задължения като зетьове, които обаче принадлежат към различни къщи и патрилинейни родове. Реципрочните отношения между баджанаците се потвърждават и от тяхното обичайно поведение един към друг, което се характеризира с отсъствието на всякакви обредни или всекидневни контакти и ангажименти, но с наличието на взаимните им шеговити закачки по адрес на сестрите, причинили сродяването между тях. В системата на сватовството тази шеговитост отново може да се приеме като начин, чрез който мъжката страна се стреми да неутрализира сродяването с женската страна, за да се установят такива родствени отношения, които гарантират тяхната самостоятелност.

Обичайните сватовски отношения между мъжа и неговите шуреи и баджанаци се потвърждават и от съдържанието на широко разпространения израз *шуробаджанащина*. В народните представи той е синоним на онези връзки и отношения, които се отличават с подчертана взаимна близост, която се използва обаче, за да се осъществи дадена дейност по втория или незаконния начин. Очевидно това значение на израза е като опозиция именно на обратния обичаен модел, който е лишен от всякакви задължаващи контакти и връзки между шурея и неговите зетьове, както и между самите зетьове като баджанаци. В традиционната сватовска система роднинските връзки между тях имат значение само при регулирането на брачните им взаимоотношения, тъй като те принадлежат към различни патрилинейни родове и към различни къщи, които заради присъщата им родова екзогамия са принудени да разменят помежду си жени. По нормите на обичайното право, ако къща на сватове се нуждае от стопанска или друга помощ, тя я търси в рода си или от съседите.

Сватовски отношения между мъжки и женски роднини. Това са третият тип родствени отношения, които се съдържат между мъжките и женските роднини. В народния говор те най-често се обозначават с описателните изрази „*ние сме сватове*“, „*сватанаци сме*“, чиято употреба е реципрочна. Тя показва, че установеното родство по сватовство е взаимно, защото от него се нуждаят роднините и от двете страни. Често сватовството между тях се обозначава и с израза „*ние сме род*“, като по този начин то се приближава най-вече до кръвното родство.

Реципрочният характер на сватовските отношения прозира и в еднаквия състав на роднините от двете страни, който включва най-вече родителите и сиблингите на сродяващата брачна двойка, т.е. истинските сватове. Според народните виждания членовете на двете страни се отличават и с еднаквите си права и задължения, но само при регулирането на техните брачни взаимоотношения. Например еднакви се оказват безусловните забрани за брак, като за греховни се приемат браковете между братя и сестри от двете страни, както и повторните бракове между родители от двете страни. В същото време оста-

налите права и задължения на сватовете са ограничени до минимум както във всекидневния, така и в празничния живот. В това отношение твърде интересни са сведенията от Северозападна България на Д. Маринов, който отбелязва, че в края на XIX в. сватовете почти не контактуват помежду си (Маринов 1995: 113–114). Неговото становище се потвърждава и от други етнографски описания, които също показват, че сватовете дори не се канят на гости. Само ако са от различни села, което е сравнително рядко, те си гостуват взаимно за сбора на селото. Предимно в Югоизточна България има обичай сватовете да се канят на *осмянка*. Това става по Коледа, когато се заколят прасетата и във всяка къща се канят не само роднини, но и приятели.

В системата на сватовството могат да се посочат две съществени причини, заради които обичайните взаимоотношения и контакти между двете страни от сватове са сравнително редки. Първата е във функционирането на традиционния патрилокален модел, който изгражда и възможно най-устойчивата териториално-родствена система от съседни домакинства и махали, в която обаче сватовете не се вместват. Както казва народът, те задължително принадлежат към различни къщи и родови махали, а са принудени да се сватосват помежду си, защото не могат да се женят вътре в рода си. Втората причина произтича от социалната равносметка на извършеното сродяване между тях, която е твърде различна за двете страни. По нормите на обичайното право размяната на жени между мъжката и женската страна е индиректна, което ще рече, че женската страна само „дава“ жената, но в замяна няма право да поиска друга жена от мъжката страна. Интересно е едно сведение от Самоковско (Говедарци), което се отнася за периода след 30-те години на XX в. Според него местното население продължава да спазва обичайното правило при женитба „*да не се връща кръвта*“ (Лулева 1999: 89).

Друга твърде показателна забрана за брак, която потвърждава индиректната брачна размяна на жени, се спазва и от по-далечните мъжки и женски роднини по сватовство, за които бракът вече е разрешен. Забраната е характерна за местното население на Годечко, а сведението за нея е от 40-те години на XX в. Тя гласи, че за родните по сватовство женитбата е разрешена само когато невестите се срещат, но не и когато се застигат, т.е. женитбата е разрешена, ако двете страни си разменят невести, но ако две невести тръгнат последователно от едната страна за другата, тогава втората женитба е забранена (Първанов 1944: 169).

По нормите на обичайното право сватовете от двете страни не разчитат твърде много и на трудовата взаимопомощ помежду си. При нужда те също предпочитат да се намесят кръвните им роднини или съседите, отколкото тези по сватовство.

Анализът на родствените отношения показва, че в сравнение с богатата сватбена обредност, която придружава възникването на сватовството, обичайната картина на всекидневния живот е значително по-различна. Тя се отличава със задължителната социална и стопанска самостоятелност на сродените

къщи, която намира отражение и в редките контакти на роднините от мъжка и женска страна. В системата на сватовските отношения тази характеристика се запазва почти до средата на XX в.

4. Роднинска терминология в брачното родство

Традиционната роднинска терминология по сватовство е изключително богата и разнообразна. Причината е в характерната за българите селищна ендогамия, която ограничава брачните връзки на младите и по този начин забавя онзи консолидационен процес, който придружава уеднаквяването на роднинската терминология в границите на цялата етнична територия. Етнографските сведения показват, че записаните родствени термини съставят т.нар. актуална, т.е. действаща роднинска терминология през XIX и първата половина на XX в. В народния говор нейната употреба се разпростира главно върху лицата, между които брачните връзки са забранени, въпреки че някои термини се използват и за означаването на познати и непознати неродствени лица. В системата на сватовството основната функция на роднинската терминология се съдържа в обозначението на родствените отношения между сродените лица, които изграждат и екзогамно-родствения кръг по сватовство.

В разговорната реч на българите ясно се разграничават два вида родствени термини – реферативни и вокативни. Като лексикални единици реферативните термини се употребяват при информативното обозначение на родствените отношения и поради тази причина не променят своята форма. За разлика от тях вокативните термини се използват като обръщения между роднините и по този начин те обикновено променят своето окончание. Например *буля–бульо*, *вуйна–вуйно* и др. Непроменени остават само онези вокативни термини, чиято реферативна форма задължително съвпада и с тяхната звателна форма. Такива са родствените термини *калеко–калеко*, *каинчо–каинчо* и др. При голяма част от родствените термини се наблюдава и лексическо несъответствие между тяхната реферативна и звателна форма, особено в поколението на свързващата брачна двойка и това на нейните родители. Например *зълва–калина*, *девер–драгинко*, *шурей–бате*, *свекър–тате* и др. А понякога в зависимост от конкретната ситуация вокативните термини се употребяват и вместо реферативните, подчертавайки по този начин тяхната актуалност главно в разговорната реч. Например вокативните термини *невеста* и *булка* се използват по-често във всекидневието вместо реферативния термин *снаха* (Георгиева 1981: 230–231).

Традиционната роднинска терминология по сватовство се отличава и с определена лексическа релевантност, която бележи коренното изменение на даден родствен термин, с чиято помощ се обозначават лица с еднаква степен на родство, но от различен пол от типа на *девер–зълва*, *шурей–балдъза*, *драгинко–калина*. За други родствени термини пък е характерна конкретната

структурна релевантност, която се изразява в афиксалното изменение на родствения термин от типа на *свекър–свекърва*, *шурей–шуренайка*.

При употребата на роднинската терминология по сватовство се забелязва и друга отличителна черта. Тя се съдържа в добавянето или пропускането на личното име на алтера (родственика), като по този начин се подчертава и неговата степен на родствена близост спрямо говорещото лице (Его). Обичайната употреба на родствените термини показва, че когато се добавя личното име на алтера, тогава степента на родство между него и Его е по-далечна, докато отсъствието на личното име сочи близкото родство между тях.

В състава на актуалната роднинска терминология по сватовство намират отражение и някои културни контакти на българите с други народи. Всеобщо е становището, че българската роднинска терминология се отличава с доказан славянски характер (Георгиева 1981: 233). Например славянски са родствените термини *мъж*, *жена*, *зет*, *снаха*, *свекър*, *свекърва*, *тъст*, *тъща*, *девер*, *зълва*, както и повечето от кръвнородствените термини, които също се използват за обозначението на сватовските отношения (*мама*, *дядо*, *баба*, *стрико* и др.). С предтурски тюркски произход са родствените термини *калина*, *булка*, *буля*, *каинчо*, *еца*, както и старинното *пашаног* (Гълъбов 1963: 306; Боев 1965: 11–12; Добрев 1984: 162). Вероятно от гръцкия език е терминът *калеко*, а от турския език – *баджанак* и *балдъза* (Вакарелски 1977: 450; Георгиева 1981: 233). В пространствен аспект славянските и турските родствени термини се употребяват в почти цялата етнична територия на българите, с изключение на Странджа, където вместо термина *балдъза* се употребява *леля* (Георгиева 1981: 230). От предтурските тюркски термини само *калина* се използва в почти цяла Северна България и в някои райони на Южна България. Останалите предтурски тюркски термини *булка*, *буля* и *каинчо* са характерни за източните български земи, *еца* – за югозападните, а гръцкото название *калеко* – за най-южните български земи.

Реферативни термини по сватовство. В зависимост от употребата на отделните реферативни термини значение първо имат онези термини, които се отличават с реципрочната си употреба. В разговорната реч това са реферативните термини *сват* и *сватя*, които се използват за означението на сродените лица от мъжка и женска страна. При тяхната употреба диференциращ признак е само полът на алтера, докато неговата възраст и поколение нямат значение, понеже те подчертават предимно резултата от брачната връзка, т.е. сродяването между двете страни. Например така се обозначават родствените отношения между сиблингите на брачната двойка, между техните родители, както и тези между останалите роднини от възходящите поколения на мъжката и женската страна. Често те се използват и като вокативни термини, особено от сродените лица, принадлежащи към възходящите поколения от двете страни.

В поколението на Его с реципрочна употреба се отличават реферативните термини *баджанак (СмДжРСж)* и *етърва (СжДмРСм)*, с чиято помощ също се подчертава значението на конкретната брачна връзка при сродяването на лица от трети родове (троеродно сватовство).

При употребата на останалите реферативни термини като основен показател се приема обичайното разграничение на роднините от мъжка и женска страна. При тяхното обозначение значение има още поколението на говорещото лице (Его) и това на останалите роднини, както и тяхното полово-възрастово разграничение. В поколението на Его с помощта на реферативните термини *девер (ДмРСм)* и *зълва (ДжРСм)* се обозначават сиблингите на брачния партньор, т.е. на мъжа, а с термините *шурей*, *каинчо (ДмРСж)* и *балдъза (ДжРСж)* – тези на жената. Подобно терминологично разграничение е характерно и за обозначението на останалите роднини от поколението на Его, за които се употребяват термините *зет (СмДжРСм), етърва (СжДмРСм), баджанак (СмДжРСж)*, *шуренайка* или *каинчовица (СжДмРСж)*. Само в Родопите и Странджа за обозначението на *ДжРСм* се употребява терминът *леля*, а в Странджа – и за *ДжРСж.* За населението на Странджа е специфична още употребата на реферативните термини *стрико (ДмРСм)* и *уйко (ДмРСж)*.

Обичайното терминологично разграничение на роднините от мъжка и женска страна е характерно и за обозначението на роднините от първото възходящо поколение, за които се употребяват реферативните термини *свекър (РмСм)*, *свекърва (РжСм)*, *тъст (РмСж)* и *тъща (РжСж)*. Изключения представляват онези райони (предимно в Източна България), където вместо реферативните термини *тъст* и *тъща* са по-разпространени *дядо* и *баба*, а в Родопите и Странджа те се използват за означаването както на мъжките, така и на женските родители (Москова, Радева 1972: 244–245).

В цялата етнична територия е съхранено и обозначението на по-далечните роднини от поколението на родителите и тези от останалите възходящи поколения, като реферативните термини, които се употребяват, са еднакви за сродените лица от мъжката и женската страна. Такива са *прадядо (РмР²С)*, *прабаба (РжР²С)*, *дядо (РмРС)*, *баба (РжРС)*, *чичо*[150], *стрико*[151] *(ДмРм²С)*, *стрина*[152], *чина*[153], *буля*[154], *старка*[155], *нана*[156] *(СжДмРм²*, *СжДмРм²С)*, *вуйчо*[157], *(ДмРж²С)*, *вуйна*[158] *(СжДмРж²*, *СжДмРж²С)*, *леля*[159]*(ДжР²С)*,

---

[150] Разпространено в цялата етнична територия, с изключение на Македония, Родопите, Еленско.

[151] В Македония, Родопите, Еленско.

[152] В Северозападна България, Софийско, Македония, Пазарджишко, Еленско, Хасковско.

[153] В Старозагорско, Чирпанско.

[154] В Североизточна България – при гребенците и капанците.

[155] В Силистренско – при гребенците.

[156] В Странджа, Неврокопско.

[157] В цялата етнична територия.

[158] В почти цялата етнична територия.

[159] В цялата етнична територия, с изключение на Западна България, където се използва и само за обозначението на ДжРм²С.

тета[160] *(ДжРж²С)*, *свако*[161], *калеко*[162], *гаго*[163], *ненчо*[164], *леляк*[165], *бачо*[166], *суяк/свуяк*[167] *(СмДжР², СмДжР²С)*, *лелин*[168] *(СмДжРм², СмДжРм²С)*, *тетин*[169] *(СмДжРж², СмДжРж²С)* и др. Тяхната употреба подсказва, че те следват свързващия характер на родството по сватовство, при който значение имат и останалите брачни връзки на роднините от двете страни.

Тази специфична черта на родството по сватовство се потвърждава и от употребата на реферативните термини, с чиято помощ се обозначават роднините от низходящите поколения. Например това са описателните термини *деверов син (Дм²РмСм)*, *дъщеря на зълвата (Дж²РСм)*, *син на шурея (Дм²РСж)*, *дъщеря на балдъзата (Дж²РСж)* и пр.

Вокативни термини на родство по сватовство. В разговорната реч терминологичното разграничение на роднините от мъжка и женска страна е характерно и при употребата на вокативните термини. В поколението на Его основен диференциращ признак е възрастта на неговия брачен партньор, както и полово-възрастовото разграничение на сродените лица. Особено показателни в това отношение са вокативните термини от днешна Северозападна България, където за означението на роднините от мъжка страна се употребяват обръщенията *бате*, *батко*, *брайно* (*ДмРСм*)[170], *браче* (*ДмРСм*), *драгинко* (*ДмРСм*), *убавенко* (*ДмРСм*), *славенко* (*ДмРСм*), *бая, кака* (*ДжРСм*), *калина* (*ДжРСм*), *малина* (*ДжРС*), *убавка* (*ДжРСм*), *ябълка* (*ДжРСм*), *дунка* (*ДжРСм*) и др. В останалата част от етничната територия тези обръщения не са толкова разнообразни, но все пак се използват вокативните термини *бате* (*ДмРСм*), *кака* (*ДжРСм*), *драгинко* (*ДмРСм*), *калина* (*ДжРСм*), като в Западна България са известни още *дода* (*ДжРСм*), *сестрица, стрица* (*ДжРСм*), в Източна България – *тета* (*ДжРСм*), *зязя* (*ДжРСм*), в Родопите и Странджа – *стрико* (*ДмРСм*) и *леля (ДжРСм)*. В същото време при обозначението на роднините от женска страна липсва това разнообразие и Его следва вокативните термини, които употребява неговата жена. Това са обръщенията *бате* (*ДмРСм*), *кака* (*ДжРСм*) и *на име* (*ДмРСж*, *ДжРСж*). На отделни места

---

[160] В Северозападна и Средна Западна България, както и в Югозападна България, където се използва и за обозначението на ДжРм²С.

[161] В Източна България.

[162] В Южна България.

[163] В Русенско и в Силистренско при гребенците.

[164] В областите около р. Дунав – северозападните части на Русенско и Силистренско.

[165] В Никополско, Ловешко.

[166] В Разградско при капанците.

[167] В Габровско, Ловешко.

[168] В Средна Западна България.

[169] В Средна Западна България.

[170] С черта над целия запис на родственото отношение се обозначава по-голямата възраст на алтера, а с черта под него – по-малката.

като обръщения се използват и реферативните термини *каинчо* (*ДмРСж*) – в Североизточна България и Родопите, и *уйко* (*ДмРСж*) – в Странджа.

В цялата етнична територия Его употребява специални обръщения и към роднините от възходящите поколения. Например при обозначението на родителите това са вокативните термини *тате*, *татко (РмСм)*, *мама*, *мале*, *майка (РжСм)*, *дядо (РмСж)* и *баба (РжСж)*. В районите, където реферативните термини *дядо* и *баба* се употребяват за обозначението на мъжките и женските родители, обръщенията към тях са същите – *дядо* и *баба*. Обикновено към останалите роднини от възходящите поколения Его се обръща с помощта на техните реферативни термини, като не се прави разлика дали те са от мъжка или женска страна. Изключения се наблюдават само при употребата на някои обръщения, които се отличават с известна нерелевантност на поколението, която се проявява при обозначението на роднини не само от първото, но и от второто, и от третото възходящо поколение. Такива са обръщенията *дядо* и *баба (РмСм*, *РмСж*, *РмРС*, *РмР²С*, *РжСм*, *РжСж*, *РжРС*, *РжР²С)*. Подобна нерелевантност се наблюдава и при употребата на обръщенията *стрико (ДмРм²С*, *ДмРм³С*, *ДмРм⁴С)*, *стрина*, *чича (СжДмРм²*, *СжДмРм²С*, *СжДмРм³*, *СжДмРм³С*, *СжДмРм⁴*, *СжДмРм⁴С)*, *уйко (ДмРж²С*, *ДмРж³С*, *ДмРж⁴С)*, *учина (СжДмРж²*, *СжДмРж²С*, *СжДмРж³*, *СжДмРж³С*, *СжДмРж⁴*, *СжДмРж⁴С)*, *леля (ДжР²С*, *ДжР³С*, *ДжР⁴С)*, *тета (ДжР²С*, *ДжРж²С*, *ДжР³С*, *ДжРж³С*, *ДжР⁴С*, *ДжРж⁴С)* и *калеко (СмДжР²*, *СмДжР²С*, *СмДжР³*, *СмДжР³С*, *СмДжР⁴*, *СмДжР⁴С)*.

Его не прави разлика при употребата на вокативните термини, с чиято помощ се обозначават роднините от низходящите поколения. Обичайните обръщения към тях най-често са *на име*, като терминологично разграничение между роднини от мъжка и женска страна се наблюдава единствено при употребата на вокативните термини *зетко (СмДж*, *СмДжДР*, *СмДжДРС*, *СмДжД²Р²*, *СмДжД)* и *невеста/булка (СжДм*, *СжДмДР*, *СжДмДРС*, *СжДмД²Р²*, *СжДмД*, *СжДмД²Р*, *СжДмД³Р²*, *СжДмД²*, *СжДмД³Р)*. Само във Видинско, Монтанско е съхранено и разграничението на мъжките роднини от първото низходящо поколение, за чието обозначение се използват обръщенията *убавенко (Дм²РСм*, *ДмДжРСм)*, *деверче (Дм²РСм)*, а в Родопите – *леля*, *лелче (ДжДмРСм)*.

В заключение на изложеното може да се посочи, че традиционната роднинска терминология по сватовство от XIX и първата половина на XX в. се отличава със следните характерни черти: 1) тя се употребява за обозначението на екзогамните родствени отношения, като по този начин ясно очертава и кръга на сватосаните роднини, а с това очертава и кръга на брачното родство; 2) с помощта на роднинската терминология се обозначава еднакъв брой роднини както от мъжката, така и от женската страна; 3) налице е изключително разнообразие от реферативни и вокативни термини, които се отличават с локално и регионално разпространение; 4) при употребата на повечето от родствените термини релевантни величини са полово-възрастовото разграни-

чение на роднините и на Его, т.е. на брачната двойка; 5) в определени случаи употребата на някои родствени термини бележи и нерелевантност на поколението, която е очевидна при техните дезигнати; 6) налице е терминологично разграничение на роднините от мъжка и женска страна в поколението на Его и в това на родителите, както и тяхното обединение във възходящите поколения; 7) реципрочност в родствените отношения между двете страни се забелязва при употребата на термините *сват*, *сватя*, *баджанак* и *етърва*; 8) някои роднински названия (*стрина*, *бате*, *кака)* се използват и за обозначението на познати и непознати лица; 9) в системата на сватовството се употребяват и родствени термини, заети от кръвното родство и побратимството; 10) традиционната роднинска терминология по сватовство се отличава с общобългарския си характер независимо от наличните локални и регионални варианти в употребата на отделните родствени термини – следствие от преобладаващата селищна ендогамия.

Етнографските извори убедително доказват, че след средата на XX в. роднинската терминология по сватовство започва бързо да обеднява. Днес тя се помни само от най-старото живо поколение и почти не се знае от останалите. Причините са различни, но една важна сред тях се съдържа в отмирането на селищната ендогамия и в активизирането на процеса, свързан с уеднаквяването на роднинската терминология в границите на цялата етнична общност на българите.

5. Традиционната брачна размяна на патрилинейните роднини жени в системата на родството по сватовство

В традиционната родствена структура сватовството е относително самостоятелна институция, чиято основна функция е регулирането на брачните отношения между отделните патрилинейни групи или родове. До приемането на християнството това става чрез обичайната директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени между два рода, съхранени елементи от която могат да се открият в сватбените обичаи и обреди, както и в роднинската терминология. След въвеждането на християнството и църковните му правила за родството по сватовство вече е характерна индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, при която, след като единият род вземе или даде жена на другия род, двата рода се сродяват и повече не могат да разменят помежду си жени (Fox 1979: 162). В родствената система на сватовството това е основната причина, заради която роднините от двете страни веднъж се разграничават като мъжка и женска страна, а втори път – като вземаща и даваща страна. В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство вземаща е винаги мъжката страна, докато женската е даващата страна.

Езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени – старисватството. В късните етнографски записи на българска-

та сватба от XIX в. се откриват сигурни сведения за една народна институция, действаща само по време на сватбата и потвърждаваща езическия произход на сватовството с присъщата му директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени – сестри и дъщери. Това е институцията на **старисватството**, съхранена в различни регионални и локални варианти на традиционната сватба от етничното землище на българите. По нормите на обичайното право *старият сват*, или *старойкята*, е главно обредно лице в западнобългарската сватба, което по време на сватбата дели първото място с кума, особено в обредите до венчаването на младоженците (Маринов 1984: 423–424; Генчев 1985: 177). Сведения за обредното участие на стария сват в сватбата са записани и от други краища на етничното землище, въпреки че там ролята му не е толкова изявена и съхранена (Иванова 1984: 171; Дражева 1986: 220). Сред населението от Родопите се помни обаче, че преди началото на XX в. старият сват е най-почетното обредно лице след кума в сватбата (Цанева 1994: 162).

По традиция старият сват трябва да е женен, да е в първи брак и да участва в сватбата заедно със съпругата си – старисватицата. Обикновено старият сват и младоженецът са роднини, като такъв може да стане вуйчото, бащата, чичото, братът или зетят на младоженеца, бащата на девера, а понякога и този, който пожелае (Иванова 1984: 171–172).

Изследователите са единодушни, че като обредно лице старият сват присъства още в дохристиянската сватба, а след това е принуден да отстъпи водещото място на кума в сватбата. Според Ст. Генчев прототип и на двете обредни лица е авункулусът, т.е. вуйчото на младоженеца, което обуславя и техните сходни функции по време на сватбата (Генчев 1996: 344). Това обяснява и съхранения по-късен избор на стария сват, когато такъв става именно истинският вуйчо на младоженеца (Генчев 1996: 344). За Р. Иванова обаче двете родствени институции на кумството и старисватството все пак се различават, като се има предвид, че първата е постоянна, а втората трае само по време на сватбата (Иванова, 1984: 172). След приключването на сватбата старият сват е отново само вуйчо на младоженеца.

Ю. Трифонов, който описва сватбите в Плевен от средата на XIX в., пише обаче, че в този край младоженците след сватбата се обръщат към старойкята (стария сват) с роднинското название *тате*, а към неговата жена – с *мама*. Децата на младоженците пък се обръщат към тях с роднинските названия *дядо* и *баба* (Трифонов 1930: 2; 1933: 373). За съжаление Ю. Трифонов само отбелязва, че старойкя и старойковица стават роднини на младоженеца, но в случая е по-важно, че младоженците след сватбата продължават да се обръщат към тях, както към родните си баща и майка[171].

[171] Ю. Трифонов отбелязва още, че в случая не става дума старойкя и старойковица да са родните баща и майка на младоженеца (Трифонов 1933: 373).

В системата на традиционните сватовски отношения употребата на споменатите роднински названия явно не е случайна, въпреки че сведението за нея е кратко и с локален характер. От друга страна, то е късно, а това показва, че първоначалната функция на споменатата употреба вероятно е била друга, съвсем различна от тази, записана в плевенската сватба от средата на XIX в. Да се изясни нейното значение е възможно, като още веднъж се проследи ролята на стария сват в дохристиянската сватба, където той е главно обредно лице.

В системата на езическите сватовски отношения архаичният произход на старисватството първо може да се потърси в обичайната директна брачна размяна на патрилинейните роднини жени, характерна за дохристиянската сватба с присъщата ѝ кроскузенна форма на брак. Например, ако се припомни, че при тази брачна размяна бащата на младоженеца е женен за сестрата на вуйчо му, а вуйчо му – за бащината му сестра, то в поколението на младоженците, които са кроскузени, бракът е всъщност между племенника и дъщерята на вуйчото. При това положение обаче стари сват може да бъде не само вуйчото на младоженеца, но и роднят му баща, който също е вуйчо, но на младоженката. В системата на сватовските отношения двамата бащи заемат и еднакво място в брачната размяна между техните родове, тъй като са патрилинейни родственици мъже, които разменят помежду си родните си сестри и дъщери при спазването и на родовата екзогамия в своите родове.

Ако това предположение се приеме за вярно, тогава съхранените в плевенската сватба обръщения *mame* и *мама* фактически пазят спомена за произхода на старисватството, като стари сват първоначално е бил не само вуйчото, но и бащата на младоженеца, още повече че дори и в късните етнографски записи от XIX в. двамата продължават да фигурират при избора на стари сват в западнобългарската сватба.

Като доказателство за първоначалната роля на бащата на младоженеца като стари сват могат да се припомнят и някои обичайноправни задължения на старойкята, които също са характерни за протичането на традиционната западнобългарска сватба. Например той приготвя оруглицата – сватбеното знаме, както и мъжкия венчален венец, докато женският венец се увива от кума. Когато сватбата тръгне за дома на невестата, старойкята носи оруглицата пред всички сватбари, а след вземането на невестата той отговаря за нейното опазване до църквата. Според Д. Маринов старойкята стои на първо място и по време на венчаването, като свещениците не само че не го пъдят, но и без него не венчават (Маринов 1984: 457). Ако венчавката е в дома на младоженеца, тогава тя се изпълнява от неговия баща и кума (Генчев 1987: 87). В Монтанско старойкята е дори по-важен от кума, въпреки че неговата власт е само по време на сватбата (Иванова 1984: 172). Той отговаря за реда на сватбата, която по традиция се прави от бащиния род на младоженеца. На сватбената трапеза старойкята седи обикновено от лявата страна на кума, а понякога е налице и равенство между него и кума (Генчев 1985: 188; Маркова 2006: 276). Младоженците задължително гостуват и на повратки у старойкята. Преди да

си тръгнат обаче, те трябва да събуят старойкята. Късните етнографски сведения сочат, че същата обредна практика е задължителна и за младата невеста по отношение на нейния свекър. Тя е длъжна вечер да приготвя постелята му, да го събува, да мие краката му и да го завива (Гребенарова 1996: 90). Обикновено тази практика се спазва до изтичането на обредното говеене и получаването на прошка от свекъра. Обредът, който придружава прошката на свекъра обаче, също не се различава от този, който е характерен и за прошката на стария сват или старойкята. Нещо повече, той е системно регистриран именно в архивните източници от Западна България (Монтанско, Врачанско, Софийско), където старойкята е главно обредно лице в традиционната сватба (Гребенарова 1997: 116).

В сравнение с вуйчото (като прототип на стария сват) обаче родният баща на младоженеца рядко присъства като герой в песенния фолклор, където връзките на вуйчото с младоженеца са най-често коментираните (Иванова 1984: 173). Според Н. Вуков анализът на техните авункулатни отношения в българския юнашки епос показва, че те елиминират фигурата на юнашкия баща, понеже епическият герой рядко се поставя в конкурентни ситуации с агнатната идеология и абсолютния авторитет на бащата (Вуков 2008: 99). Изказаните становища са верни, но от друга страна, те също могат да потвърдят езическата роля на бащата като стари сват в сватбата на сина му. Доказателствата се откриват, ако отново се приеме, че първоначално бащата и вуйчото на младоженеца заемат еднакво място в директната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, в резултат на което и двамата са носители на роднинското название *вуйчо*. Разлика се наблюдава само във факта, че в системата на езическите сватовски отношения единият от тях (бащата на младоженеца) представлява мъжката или вземащата невеста страна, а другият (бащата на младоженката) – женската или даващата страна. По всяка вероятност тази е причината по-късно фигурата на вуйчото на младоженеца да се запази и дори да изпъкне на преден план в юнашкия епос, където също впечатлява с власт и авторитет като отглас от първоначалната му роля като баща на младоженката. Вуйчото е главен герой в брачните изпитания на своя племенник, като често е покровител и съперник, съветник и изпитател, утвърждаващ майчиното му родство, в което обаче най-важна остава връзката брат–сестра, която е възлова и в езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, между бащиния и майчиния род на младоженеца, т.е. на племенника.

Според Р. Иванова в юнашкия епос ролята на вуйчото често се възлага и на сестреника или на лелините синове, които също преодоляват редица препятствия по пътя за невестата (Иванова 1984: 175). Може да се допусне, че в този случай по-скоро става въпрос за бащата на младоженеца – вуйчо на младоженката, чийто син е сестреник, или синовете му са още лелини синове, ако се припомни, че в системата на директната брачна размяна на жени лелята е всъщност сестра на бащата на младоженеца и съпруга на вуйчо му.

Затова може да се допълни, че в юнашкия епос фигурата на вуйчото наистина се откроява, но от друга страна, тя обединява и първоначалната представа за вуйчото като баща на героя (младоженеца), въпреки че в сватбените обичаи и обреди тази представа се идентифицира предимно с майчиния брат – вуйчото на младоженеца. Както беше отбелязано, причината е в тяхната еднаква родствена позиция като стари сватове и вуйчовци, които разменят помежду си родните си сестри и дъщери. В роднинската терминология като архаичен елемент от тяхната първоначална функция може да се разглежда и употребата на роднинското название *вуйчо* в онези райони на западнобългарската сватба, където е запазена обредната фигура на старойкята, а с негова помощ продължават да се обозначават съпрузите на бащината и майчината сестра (Холиолчев, Младенов, Радева 2012: 132). В роднинската терминология е съхранена и употребата на термините *старейко* (Югозападна България), *старойко* (Плевенско, Софийско), *старойкьо* (Монтанско), *староик* (Белослатинско) и *старейковица* (Кюстендилско), *старековица* (Благоевградско), с чиято помощ се обозначават свекърът и свекървата, а с термина *старейковци* (Кюстендилско) – родителите и от двете страни на новобрачната двойка (Китанова 2009: 297).

След приемането на християнството езическата директна брачна размяна на сестри и дъщери вече е невъзможна веднъж заради признаването на майчиното патрилинейно родство, а втори път – заради кръстничеството и кумството. Тогава прототип на кръстник и кум става вуйчото на младоженеца, докато бащата на младоженеца запазва само обредната роля на стари сват или старойкя в сватбата на сина си. Тяхната първоначална равнопоставеност обаче е съхранена в един обичай от Пиринския край, описан от Ив. Георгиева (Георгиева 1980: 396). Обичаят повелява старият сват да кръщава второто дете на младоженците, а когато дойде време то да се жени, старият сват да му кумува, ако то е момче, а кумът на неговите родители да му е стари сват на сватбата. Като съхранен елемент от този обичай е възможно да се разглежда и късната употреба на роднинските названия *стари сватове*, с чиято помощ в Пловдивско се обозначават родителите на кума (Дражева 1986: 220).

Под влияние на църковното право кумството се утвърждава като постоянна институция, докато тази на стария сват се запазва само по време на сватбата. През вековете и двете институции търпят развитие, като кумството все повече се почита като третата линия на родство, а старисватството се превръща в носител на шеговити отношения, тъй като вече няма значение в утвърдената от църквата индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени. В случая появата на шеговитостта може да се разглежда и като следствие от новата позиция на мъжката страна в сватбата, която взема невестата и по този начин само тя е печелившата, а това предизвиква и известно социално напрежение, което се преодолява именно чрез шеговитостта.

В традиционната българска сватба има още една обредна двойка, която, от една страна, се появява там, където няма стари сват в сватбата, а от друга страна, тя е носител на много обредни действия, характерни за стария сват

(Иванова 1984: 177). Това е обредната двойка на **побащима и помайчимата** в традиционната източнобългарска сватба, в чийто избор също отчасти е съхранена и древната представа за ролята на вуйчото и бащата на младоженеца в директната брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери. Етнографските сведения сочат, че *побащим* най-често става зетят на младоженеца (съпруг на по-голямата му сестра), а когато неговият син е *девер* в сватбата, тогава той получава и названието *девер баща* или *бубалък*. По този начин също е налице и връзката между вуйчото и неговия племенник, като този път вуйчото е младоженецът, а неговият племенник – девер на сватбата му. Според Ст. Генчев основната функция на побащима е да весели сватбарите, като по този начин той се превръща в обърнат „смешен“ двойник на кума (Генчев 1987: 52). Вероятно комичното в поведението на побащима също е резултат от наложената по-късно индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени, като се има предвид, че той е зет на младоженеца, т.е. принадлежащ към мъжката, вземащата страна в поколението на младоженеца.

От друга страна, като персонаж, принадлежащ към институцията на старисватството, побащимът явно съхранява и някои черти от по-старата езическа директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери. Например, ако се приеме, че в системата на езическите сватовски отношения той и младоженецът са носители на роднинското название сватове (зет и шурей), то едва за поколението на техните деца, които са кроскузени, те са носители и на роднинските названия стари сват и вуйчо. В традиционната източнобългарска сватба обаче е съхранена само една позиция на вуйчо и тя е за младоженеца, докато неговият зет вече е лишен от нея, но става носител на названието побащим, а неговата жена – на помайчима. Може да се допусне, че те са заети от родствената институция на побратимството вероятно след въвеждането на индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Те бележат сродяването между бащиния род на младоженеца и този на побащима, в резултат на което двата рода вече не могат директно да разменят помежду си жени. А когато девер на сватбата е синът на побащима, тогава сродяването е още по-очевидно, като се има предвид, че племенникът също е част от брачната размяна на патрилинейните роднини жени. Между другото същото значение има и изборът на стари сват или побащим, когато такъв става съпругът на бащината сестра на младоженеца, като в случая племенникът е младоженец. По този начин в традиционната източнобългарска сватба най-важна е отново връзката брат–сестра, която в системата на индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени налага ролята на вуйчо за бащата на младоженеца (респективно и за младоженеца), а тази на побащим – за стария сват (зет на бащата или на младоженеца), понеже вече е невъзможна кроскузенната форма на брак между техните деца (на брат и сестра). Прав е Ст. Генчев, че при това положение като прототип на побащима в традиционната източнобългарска сватба се утвърждава вуйчото на младоженеца, чиято ‘комична’ или ‘шеговита’ роля вече го представя само

като вземащ, но не и като даващ жена в индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени.

Ако предположението е вярно, то показва, че езическата институция на старисватството документира най-древната директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, характерна за времето до приемането на християнството. След този период тя се съхранява само под формата на обредна институция по време на сватбата, понеже вече не може да отразява въведената нова индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Анализът на късните етнографски сведения показва, че докато в западнобългарската сватба прототип на старойкята е бащата на младоженеца (вуйчо на младоженката), то в източнобългарската сватба прототип на побащима е бащата на младоженката (вуйчо на младоженеца). Вероятно това обяснява и техните сходни функции по време на сватбата, които са резултат от еднаквата им родствена позиция в езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери. По-късно, след въвеждането на християнското църковно право, в системата на новите сватовски отношения техните патрилинейни родове вече запазват ролята си само на мъжка или на вземаща жена страна, която също ги сближава, като се има предвид 'шеговитото' и весело поведение както на старойкята, така и на побащима в традиционната българска сватба. Колкото до различията между тях, те са резултат преди всичко от динамиката в развитието на сватовските отношения, като в западнобългарската сватба са съхранени повече архаични елементи, които в източнобългарската сватба трудно се долавят.

Обредното участие на старисватството в сватбата показва, че като институция народното сватовство още преди приемането на християнството регулира преди всичко брачните взаимоотношения между отделните патрилинейни родове, гарантирайки по този начин тяхното участие като мъжка и женска страна в езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери. В зависимост от задължителния характер на обичайните брачни правила (родова екзогамия и точно предписан брак) езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, може да се класифицира още като **симетрична брачна система** (Fox 1979: 208), присъща на дуално-родовата организация в България до приемането на християнството.

Традиционната индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Традиционната индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени се налага сред българите след въвеждането на християнските църковни правила, като става безусловна и по нормите на обичайното право. Както беше отбелязано, тя се съдържа в онази брачна размяна на патрилинейните роднини жени, при която, след като единият род вземе жена от друг род, двата рода се сродяват и повече не могат да разменят помежду си жени. Заради участието на повечето родове, които разменят помежду си жени, тази брачна система може да се класифицира и като **асиметрична** (Fox 1979: 208), понеже едва след няколко поколения може да гарантира реципроч-

ния резултат за всички участващи родове. В традиционната народна култура нейният асиметричен вид се потвърждава веднъж от родовата екзогамия между сродените родове, а втори път – от преобладаващата селищна ендогамия, която предписва брака на младите предимно в рамките на родното село или в околните съседни села. Едва след 50-те години на XX в. селищната ендогамия започва системно да се нарушава, което поражда и съответната промяна в брачната система. Според обичайното право задължително продължават да се спазват само обичайноправните норми на поведение по отношение на родовата екзогамия, въпреки че и те се променят, без да засягат обаче ядрото на родството по сватовство. Може да се предполага, че по този начин е променен и видът на брачната размяна – от асиметрична към комплексна, в която е налице само родовата екзогамия, без правила с коя група може да се осъществи брачната размяна (Fox 1979: 208).

Тук ще бъде проследена само традиционната индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени, която функционира в народната култура до 40-те години на XX в. Тя намира отражение в обичайната подредба на роднините по брачно родство (по сватовство), където най-важна е сродяващата брачна двойка. Нейното наличие, както и разграничението на роднините от мъжка и женска страна, задължително обуславя първо разграничението на семействата по рождение както на мъжа, така и на жената. Те съставят ядрото на този вид родство сред българите, като се има предвид, че техните взаимоотношения определят не само правата и задълженията на брачната двойка, но и тези на останалите роднини.

Терминологичен израз на брачната размяна. В народния говор разграничението на двете семейства се извършва с помощта на роднинската терминология, чиято употреба е съобразена и с полово-възрастовото разграничение на семейните членове. За означението на мъжките родители и сиблинги жената използва реферативните термини *свекър* (РмСм), *свекърва* (РжСм), *девер* (ДмРСм), *зълва* (ДжРСм), а мъжът за женските – *тъст* (РмСж – в Западна България), *дядо* (РмСж – в Източна България), *тъща* (РжСж – в Западна България), *баба* (РжСж – в Източна България), *шурей* (ДмРСж), *каинчо* (ДмРСж – в Източна България) и *балдъза* (ДжРСж). Изключения се наблюдават сред населението на Родопите и Странджа, където разграничението на двете семейни групи е нарушено в поколението на родителите и в това на брачната двойка. По традиция мъжът и жената еднакво използват термините *дядо* (РмС), *баба* (РжС), *леля* (ДжРС – в Странджа), а се разграничават при употребата на термините *стрико* (ДмРСм – в Странджа) и *уйко* (ДмРСж – в Странджа) (Георгиева 1981: 230). По всяка вероятност посочените изключения могат да се разглеждат като съхранени елементи от по-стари сватовски взаимоотношения, тъй като преобладават кръвнородствените роднински названия за сметка на тези по сватовство (Иванова 2018: 622; АНИС–ВТУ)).

Обичайното разграничение на семейните групи от двете страни се потвърждава и от техните права и задължения като сродени лица. От мъжка

страна най-големи права и задължения са отредени на мъжкия баща, или на свекъра. В традиционната родствена система те започват да се проявяват още по време на сватуването. Обикновено инициативата за брак е негово дело, а нерядко той е най-важният сватовник, когато положителният резултат от сватуването предварително се знае. В народната култура от Годечко е съхранен и изразът „*ȍденье свѐкрове*“, с чиято помощ също се обозначава както сватуването, така и правото то да се извършва от бъдещия свекър (Ракшиева 1984: 219). Като опозиция на това право се откроява и основното задължение на свекъра, свързано със заплащането на бащиното право, известно като *прид*, *агърлък* или *буба-хакъ*. По нормите на обичайното право размерът на откупа не е регламентиран точно, но като парична сума той се изплаща почти до средата на XX в. особено в западните български земи (Бобчев 1904: 638 и сл.; Христов 1999а: 63). Мъжкият баща, или свекърът, е длъжен да поеме и всички останали разходи около годежите и сватбата, както и тези около приготвянето на специалните дарове за бъдещата снаха. Така например за годеницата трябва да се нагласи обичайната малка и голяма годенишка китка нишан, която задължително включва златна или сребърна парà. Ако бъдещият свекър е по-заможен, тогава към китката може да се привърже и малък наниз от жълтици, който също се нарича за годеницата (Генчев 1993: 206). По време на годежите предаването на нагласените нишани също се извършва от бъдещия свекър. Свекърът е първи от мъжката страна, който след венчавката отново дарява младоженката (Гребенарова 1996: 103). Дарът от негова страна е задължителен и при изпълнението на обичая *прошка*. Последният сватбен дар бележи и новия социален статус на жената като снаха, който намира отражение в обичайната употреба на роднинските обръщения *мате* и *мама*, с чиято помощ се обозначават родителите на мъжа, т.е. свекърът и свекървата.

Определени обичайни права и задължения има и женският баща, т.е. тъстът, в сватосването. Като мъжкия баща и той се възприема като родоначалник, собственик и стопанин на дом и имот. За разлика от него обаче той е част от даващата страна в индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, тъй като участва в сродяването с дъщеря. В системата на сватовството това обстоятелство е решаващо и то предначертава различните му права и задължения към брачната двойка. По обичайноправните норми на поведение женският баща е длъжен да даде своята дъщеря, а при уреждането на сватовските отношения, получавайки прида, той не само отстъпва, но и прехвърля бащиното си право върху дъщерята в полза на мъжкия баща, т.е. на свекъра.

До началото на XX в. бащите на младоженците имат право дори да извършват т.нар. народна венчавка, като по този начин те са лицата, които официално санкционират и наличието на брака. Станали сватове, те са вече сродени, а заради индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени те не могат повече да разменят помежду си жени.

В системата на родството по сватовство ясно се разграничават и обичайните права и задължения на свекървата и тъщата, т.е. на майките на сродява-

щата брачна двойка от мъжка и женска страна. От мъжка страна свекървата е тази, която участва още в годежа, някъде тя калесва кума и стария сват за сватбата, изпраща младоженеца преди тръгването му за невестата, а след това посреща и двамата младоженци. Тя ги захранва, преди да влязат у дома, а след това подава на невестата хляб и вода, за да не влиза с празни ръце вътре вкъщи. Макар и спорадично, са запазени и някои древни обредни действия, при които младоженката се провира през чатала или под ризата на свекървата, като по този начин тя символично се приема в мъжкия род (Генчев 1987: 88).

За разлика от нея тъщата, или майката на младоженката, участва в сватбата до изпращането на дъщеря си за новия ѝ дом. Като тръгнат сватбарите, младоженецът се връща, за да *скъса петелките* на нейната риза. Той пуска и парà в пазвата ѝ, за да плати млякото, като заплащането в някои села на Добруджа също е известно с названието *буба хак* (Генчев 1974: 282). На отделни места в Родопите този агърлък се схваща по-скоро като „свещен дар“, който се дава на майката на младоженката, за да се откупи нейното мляко (Цанева 1994: 161).

Според някои изследователи обредните действия на свекървата около посрещането на младоженката, както и заплащането на тъщата за майчиното ѝ мляко, могат да се разглеждат като съхранени отживелици в сватбата още от епохата, бележеща прехода от матрилокален към патрилокален брак (Георгиева 1971: 107; Генчев 1985: 208). Други изследователи пък твърдят, че в една патрилинейна родствена система (каквато е българската) тези обредни действия са резултат по-скоро от респекта към съпругата и нейната женска репродуктивност, която е решаваща за набирането на патрилинейните кръвни роднини (Fox 1979: 111). В този смисъл може да се приеме и твърдението на В. Николова, че по време на сватбата двете майки – свекървата и тъщата, изграждат един общ образ на раждаща жена, в който чрез отделните обредни действия се вписва и обучението на младоженката за нейната най-важна женска функция – създаването на дете (Николова 2003: 48). Затова може да се приеме, че при уреждането на сватовските отношения свекървата и тъщата участват в сватбата по-скоро като съпруги, принадлежащи съответно към патрилинейните групи на свекъра и тъста, чиято женска репродуктивност е решаваща и при разграничението на двете страни съответно като мъжка (вземаща) и женска (даваща) в индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Поради тази причина свекървата и тъщата активно участват и в следсватбените обредни гостувания, които довършват сродяването между мъжката и женската страна. Главно в Източна България те са инициаторите и на т.нар. женски гостувания, които могат да се разглеждат и като обичаи, утвърждаващи женската репродуктивност на младоженката след първата брачна нощ.

В една патрилинейна система обичайният респект към жената – съпруга и майка, може да се долови и в обредното отношение към младоженката по време на сватбените обичаи и обреди. Например до 20-те години на XX в. бъдещият младоженец обикновено не присъства на сватуването и годежите, но участието на бъдещата младоженка е задължително, понеже тя е обектът на

брачната размяна между женската и мъжката страна. Наличните етнографски сведения убедително сочат, че тя е главното действащо лице още в обичаите около обредното черпене с украсената бъклица на бъдещия свекър, предаването на малкия и големия нишан, както и при даруването на годежарите. Младоженката е най-важното обредно лице и по време на същинските сватбени обичаи и обреди. Особено показателни са обичаите около отвеждането ѝ от бащиния дом, както и тези около посрещането ѝ в дома на младоженеца. В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство в цяла Тракия и Добруджа младоженката се извежда от родния ѝ баща. В Западна България това обредно действие по-често се извършва от нейния брат или от свекъра, като в същото време баща ѝ отговаря за качването ѝ на коня или на колата, с които да я отведат в дома на младоженеца. Там вече задължително я посреща свекърът със свекървата. По традиция свекърът първо дарява младоженката, а след това я сваля от коня или от колата.

Твърде показателни са родствените отношения и в поколението на младоженците, като се има предвид, че техните сиблинги са част от двете най-важни патрилинейни групи от мъжка и женска страна, за които вече е приключила брачната размяна помежду им, но не и участието им в по-нататъшния ход на индиректната брачна размяна на жени. Както е известно, по нормите на обичайното право децата от едно семейство се женят по реда на тяхното раждане. В Западна България тази обичайна норма на поведение се долавя и в употребата на роднинските обръщения, с чиято помощ се обозначават деверите, зълвите, шуреите и балдъзите. Обикновено за обозначението на по-големите девери се употребяват обръщенията *старио*, *брайно*, *бако*, *байо*, а за по-малките – *драгинко*, *браче*, *убавенко*, *славенко* и др. Към по-големите зълви обръщенията са *дода*, *кака*, а за по-малките – *калина*, *малина*, *хубавка*, *ябълка*, *дунка*, *сестрица* и др. Обичайното терминологично разграничение е характерно и за обозначението на братята и сестрите от женската патрилинейна група. Навсякъде за обозначението на по-големите шуреи се използват обръщенията *байо*, *бако*, а за по-големите балдъзи – *дода* или *кака.* Обикновено обръщенията към по-малките шуреи и балдъзи са *на име.*

В Източна България за обозначението на по-големите девери, зълви, шуреи и балдъзи се употребяват еднаквите обръщения *бате* (ДмРС) и *кака* (ДжРС), докато при по-малките е съхранено разграничението им с помощта на обръщенията *драгинко* (ДмРСм), *калина* (ДжРСм), *малина* (ДжРСм в Ловешко, Тетевенско, Троянско, Севлиевско, Търновско, Еленско), *зязя* (ДжРСм в Североизточна България), *на име* (ДжРС, ДмРС), а без значение на възрастта – *каинчо* (ДмРСж в Североизточна България) и *тета* (ДжРСм). Прави впечатление, че в сравнение със Западна България липсва подробното обозначение най-вече на по-малките девери и зълви с изключение на двойката термини *драгинко–калина*.

Ив. Георгиева отбелязва, че обръщенията към сиблингите на жената всъщност повтарят обръщенията, които мъжът използва и за обозначение-

то на по-големите си братя и сестри (Георгиева 1981: 231). По отношение на мъжките по-малки сиблинги обаче сватовските обръщения се различават, като тези към по-малките девери и зълви са резултат от задължителната патрилокална форма на брачно съжителство, а по всяка вероятност те отразяват и древната практика да се табуизират личните имена (Георгиева, Москова, Радева 1972: 169; Георгиева 1972: 251). Ив. Гълъбов допълва, че обръщенията към по-малките зълви са повикани „не от необходимостта да се различат с техническа яснота социално-правните положения на младите сестри в семейството на съпруга“, а за да се изразят „отношенията на новата снаха към по-младите членове на семейството на нейния съпруг, изпълнени с нежност и сърдечност...“ (Гълъбов 1963: 309).

Етимология на основните термини на размяна с оглед на брачното родотворство. Какво показва обаче етимологията на тези обръщения, които имат отношение и към индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени? За обръщението *калина* ‘зълва’ са налице различни етимологии. Те се отличават със силен метафоричен смисъл и в интерпретацията на М. Китанова названието се „анализира посредством определени културни кодове – соматичен, фитоморфен и зооморфен“ (Китанова 2015). Привлечените от етнолозите историци данни за ритуалните действия при сватбеното родотворство допълнително доказват, че статусът на калината зълва също като този на младоженката минава през време и състояние, в което той е противоречив в културното противопоставяне и събиране на двата рода: тя е „чужда“ (некръвна родственица) за рода на младоженката и „своя“ (кръвна родственица) за този на младоженеца или „дадена“ от рода на младоженеца, а „взета“ от рода на младоженката. Тези позиции са обозначавани със специфична родствена терминология от гореспоменатите кодове. Според една от етимологиите роднинското название калина зълва се извежда от славянската дума *калина* ‘растение’, тъй като останалите по-малки зълви също се обозначават с имената на плодове от храсти или дървета (малина, ябълка, дунка) (Младенова 1994: 204). Ив. Гълъбов предлага друга етимология, според която обръщението *калина* ‘зълва’ произлиза от тюркското *кай(ы)н* ‘термин, изразяващ родство по брак’, привнесено в езика на днешните българи от езика на прабългарите и печенегите (Гълъбов 1963: 306). Едва по-късно, след VII или XII в., споменатият тюркски термин е идентифициран и със старата славянска дума *калина* ‘растение’, по която се образуват и останалите обръщения *малина, ябълка* и *дунка* (Гълъбов 1963: 309).

Становището на Ив. Гълъбов се дискутира и от други изследователи, които поставят обръщението *калина* ‘зълва’ по-скоро във връзка с *калина* ‘растение’, като откриват доказателствата за неговата употреба в по-широк обреден план. Тук внимание заслужава изследването на В. Попов, който анализира два типа народни игри, характерни за традиционната култура на славянските народи (Попов 1994: 174–226). В игрите от първия тип основен е мотивът, свързан с даването на девойка като откуп за преминаване, а във

втория – искането/вземането на девойка (Попов 1994: 174–175). Като анализира съдържателния аспект на песните, които придружават двата типа игри в календарния цикъл, авторът приема, че в тях присъства поетичният образ на калината „растение“, който на семантично ниво може да се определи като „девойка, на която предстои да встъпи в брак“ (Попов 1994: 183). Двата типа игри (особено вторият) се родеят и със славянската сватба, въпреки че рядко се проявяват в качеството си на обредни игри. Специално в българската традиционна сватба те се играят в Кърджалийско, където са част от предсватбения цикъл – на прощалната вечер у невестата (Попов 1994: 187). Иначе те се долавят в един по-абстрактен структурен модел, който по време на сватбата бележи етапите на отделяне, преминаване и приобщаване на младата невеста. В случая семантичният образ на калината „растение“ вече представя и „девойката, която ще става невеста“ (Попов 1994: 192). От това следва, че в славянската традиционна култура семантичният образ на калината ‘растение’ в двата типа игри може да се определи най-общо като „девойка, подготвяща се и преминаваща в категорията невеста“ (Попов 1994: 195). Според В. Попов тази семантика на думата калина „растение“ обяснява и нейната употреба като родствен термин в българския език, който се използва за означението на най-голямата неомъжена зълва (Попов 1994: 195). Тя е израз на имитативна магия – пожелание и задължение да се спазва установеният от традицията ред **при женитбите на братята и сестрите и най-голямата зълва девойка да започне прехода**, който ще доведе до нейния брак (Попов 1994: 195)[172].

Роднинското название „калина“ е предмет на изследване и в публикациите на Д. Младенова (Младенова 1994: 204). Тя е автор на едно етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (Coccinella septempunctata), което показва, че най-разпространените названия на това насекомо са образувани въз основа на роднински названия за лица жени (Младенова 1994: 202). Според Д. Младенова обаче ономасиологичният признак ‘роднинско название за лице жена’ трябва да се разглежда в два аспекта: ‘термини, изразяващи кръвнородствени отношения’ и ‘термини, изразяващи некръвно родство’ (Младенова 1994: 206). Към термините, изразяващи кръвнородствени отношения, се отнасят онези названия на *Coccinella septempunctata*, които съдържат компонент *баба* и *майка*, а към термините, изразяващи некръвно родство – названията *калманка* – кума, кръстница; *невестица* – омъжена жена; *калинка* – зълва, а в някои диалекти и жена – роднина по мъжка линия (Младенова 1994: 206). Авторката приема още, че назоваването на калинката въз основа на ономасиологичен признак ‘термин, изразяващ родство по брак’ е специфично българско явление (Младенова 1994: 248). Това обстоятелство

[172] В пояснителна бележка В. Попов допълва, че при употребата на роднинското название *калина* е възможно и смесването на неговия различен произход (славянски и тюрски) със сходно значение и звучене (Попов 1994: бел. 257).

налага и пълното разглеждане на *калина* ‘растение’ и *калина* ‘зълва’ в българската народна култура и съпоставянето на тяхната семантична натовареност с тази на Coccinella septempunctata (Младенова 1994: 206). В това отношение анализът на Д. Младенова показва, че ономасиологичният и ареалният критерий, както и съпоставката на семантиката на калина *Coccinella septempunctata*, ‘растение’ и ‘зълва’ не изключват нито ‘растението’, нито ‘зълвата’ като ономасиологичен признак на названията *калинка*, *калинка-малинка*. Единствено ареалният критерий подкрепя в по-голяма степен хипотезата за ономасиологичен признак ‘зълва’ (Младенова 1994: 211).

Становищата на споменатите изследователи напълно подкрепят и значението на калината като най-голяма неомъжена зълва, от чийто брак явно се очаква реализирането на реципрочния резултат от извършената индиректна брачна размяна на жени между мъжката и женската патрилинейна група. В системата на сватовството основната предпоставка за този резултат се съдържа в родственото отношение между снахата и калината, което представя мъжката патрилинейна група като вземаща (снахата) и даваща (зълвата) жена. В Западна България още по време на годежа се пее следната песен:

Госте ми са дошли,
Госте годежници.
Моми са бегале,
невеста ги викаше:
– Върни се, калино,
върни се, малино,
не със лоши хора,
госте годежници.

(Стоин 1928: 129; Попов 1994: 191)

Калината зълва е главно обредно лице и по време на същинската сватба. Тя е калесарка, участница в замесването на обредните хлябове, в приготвянето на сватбените венци, в пребулването на невестата и пр. Ст. Генчев съобщава, че в Софийско приготвеният невестински венец веднага се слага на главата на зълвата и тя го носи до предаването му на невестата (Генчев 1993: 209).

В българската роднинска терминология обръщението *калина* ‘зълва’ се родее и с едно друго обръщение – *каинчо* ‘по-малък брат на жената’, ако се приеме, че етимологията и на двата термина е свързана с тюркското *кай(ы)н* – ‘термин, изразяващ родство по брак’. За разлика от обръщението *калина* терминът *каинчо* има по-ограничен ареал на разпространение (в Североизточна България, Родопите), но в случая е по-важно, че той може да подкрепи веднъж развитието на обичайната брачна размяна на жени (от директна към индиректна), а втори път – по-късното налагане на славянската дума *калина* ‘растение’ в сравнение с тюркското *кай(ы)н*. В народния говор двете обръщения са характерни за населението на Североизточна България. Обединени и от еднаквата си тюркска етимология, те документират по-скоро директната брачна размяна на патрилинейните роднини сестри, функциониращи до налагането на християнството. При тази брачна размяна двете патрилинейни групи (мъжка и женска) взаимно си разменят принадлежащите им кръвни роднини жени. При това положение реципрочният резултат от извършената брачна размяна се долавя

веднага, понеже винаги е налице и бракът между по-малката сестра на мъжа и по-малкия брат на жената, т.е. между калината и каинчото.

Сред населението от Западна България следи от описаната директна брачна размяна могат да се открият в специфичната употреба на термина *кай-(ы)н*, когато с негова помощ този път се обозначават зълвата и снахата. Както отбелязва Ив. Гълъбов, в една народна песен от Кнежа се пее:

калино, кайно какина,
защо ма бие байа ти,
защо ма бие и пцува?

А в друга народна песен с термина *кайна* зълвата се обръща към снаха си:

...калина каже кака си,
кака си: „Кайне ле, моя кайне ле,
кайне ле, ти немаш грижи за мене“.
(Гълъбов 1963: 306)

Ив. Гълъбов приема, че във втората цитирана песен терминът *кай(ы)н* е поставен в етимологическа връзка с един друг тюркски термин *кадын* ‘кадъна’ (Гълъбов 1963: 306), докато ние считаме, че употребата на термина *кай-(ы)н* ‘зълва’ е еднозначна и в двете народни песни – тя документира именно директната брачна размяна на сестри, при която няма нужда от различни обръщения за обозначението на зълвата и снахата, понеже всяка от тях едновременно може да изпълнява функциите на зълва и на снаха[173].

Ако предположението е вярно, то може да разкрие и ролята на патрилинейните роднини сестри при осъществяването на индиректната брачна раз-

[173] Този извод може да се подкрепи и с избора на обредните лица в традиционната сватба, макар че са съхранени само откъслечни сведения от различни региони на етничната територия. Например в Софийско деверите са двама, като единият е по-голям (женен), а другият – по-малък (неженен) брат на младоженеца, а зълвите също са две, като едната (основната) е по-млада, неомъжена сестра на младоженеца, но на места другата зълва е родственица на невестата (Генчев 1993: 205). В Добруджа деверът е един, наречен „венчан девер“, а зълва е неговата по-малка (неженена) сестра, като булката също има свои зълви в сватбата. Те са нейни роднини, а в с. Кайнарджа тя има и своя главна зълва, наричана *стоячка* (другаде *възбулка*), понеже стои до нея, докато я изведат от бащиния ѝ дом (Генчев 1974: 275). Както е видно, в случая с термина *зълва* ‘термин, изразяващ родство по брак’ се обозначава не само сестрата на младоженеца, но и роднина жена на младоженката, от която вероятно се очаква също да стане такава – *зълва* на сестрата на младоженеца, в една директна брачна размяна на патрилинейните роднини сестри между мъжката и женската патрилинейна група на младоженците.

мяна на жени. Те отново са обект на размяната в системата на родството по сватовство, но при съблюдаването на други брачни правила. Вече е недопустима тяхната директна размяна, която предизвиква и нуждата от въвеждането на различни обръщения за тяхното обозначение. В случая, изглежда, тази е причината и за идентифицирането на тюркското *кай(ы)н* със славянската дума *калина* ‘растение’, което, от една страна, продължава да отразява значението на патрилинейните роднини сестри, но от друга страна, се съобразява и с тяхната нова позиция в индиректната брачна размяна. По нормите на обичайното и църковното право бракът е забранен за калината зълва не само в патрилинейната (женската) група на нейната снаха (братовица), но и в патрилинейните групи на нейната майка, на стринка ѝ (СжДмРм[2]), както и на двете ѝ баби. По този начин брачната размяна вече обхваща различни патрилинейни групи, чиито отделни поколения не могат да се обръщат, т.е. да разменят помежду си жени, понеже задължително спазват екзогамните правила, и затова се налага всяко поколение само да извърви целия път на индиректната брачна размяна, т.е да търси други „чужди“ патрилинейни групи, с които да се сродява по сватовство. На тази мисъл навежда и употребата на обръщението *калина* ‘растение’ и неговите производни *малина*, *ябълка*, *дунка*, с чиято помощ се обозначават още по-малките зълви в Северозападна България. В системата на сватовството те също подчертават индиректния характер на брачната размяна, както и участието на всяка патрилинейна група като вземаща и даваща жени (Иванова 2002: 372–393).

В мъжката патрилинейна група, ако по-малките зълви я представят като даваща жени, то по-малките девери пък я представят като вземаща жени. В края на XIX и началото на XX в. за тяхното обозначение също се използват специфични обръщения като *драгинко* (в почти цялата етнична територия), *убавенко*, *славенко*, *браче*, *младен*, *живко*, *здравко*, *веселин* (Северозападна България), *хубавенко*, *брат* (Средна Западна България), *браче* (Югозападна България) (Маринов 1984: 286–287; Колев 1995: 92; Керемидарска 2001: 80). Ив. Гълъбов приема, че обръщенията *драгинко* и *хубавенко* имат връзка със заетото в българския език *калина* (Гълъбов 1963: 308). Основания за това твърдение той открива в тяхното териториално разпространение, което показва, че обикновено са налице двойките *калина – драгинко* и *хубавка – хубавенко* (Гълъбов 1963: 302). Обръщенията *калина* и *хубавка* са характерни предимно за Северозападна България, докато на Югозапад (Пиротско, Трънско, Брезнишко, Кюстендилско) обръщението *калина* вече не се среща, но вместо него се употребява *хубавка* (Гълъбов 1963: 308). Според Ив. Гълъбов именно отсъствието на обръщението *калина*, както и неговата еднозначна замяна с *хубавка* позволяват да се приеме, че в случая е извършена идентификация на *калина* с гръцкото καλλονή, което има и значение „красавица, хубавица“, калкирано с *хубавка, хубавица, хубавенка* и пр. (Гълъбов 1963: 308). Аналогична калка представляват и обръщенията *хубавенко* и *драгинко*, като се има предвид, че гръцкото καλλονή означава не само физическа красота, но и мо-

рално качество (Гълъбов 1963: 308). По всяка вероятност така следва да се разглеждат и останалите обръщения към по-малките девери, които се употребяват от населението на Северозападна България и имат пълноценното звучене и на лични имена. Такива са *славенко*, *младен*, *живко*, *здравко*, *веселин*, които също съдържат елементи от народната представа за физическа красота (*младен*, *живко*, *здравко*) и за морални качества (*славенко*, *веселин*). От друга страна, обръщенията към по-малките девери ясно показват и тяхното участие в индиректната брачна размяна като патрилинейна група, която взема, но и дава сестри. При употребата на роднинската терминология това са именно двойките от обръщения *драгинко–калина* и *хубавенко–хубавка*.

Обредни прояви на брачната размяна. Решаващото значение на мъжката патрилинейна група от по-малки девери и зълви напълно се подкрепя и от обредните прояви на сватовството. Например една от характерните черти на западнобългарската същинска сватба се съдържа именно в участието на цяла група от девери и зълви, които задължително са по-малки братя и сестри (или близки роднини) на младоженеца. В Северозападна България деверите са най-често двама или трима, в Средна Западна България – двама, а в Югозападна България – от един до трима. Броят на зълвите също е различен, като обикновено така се обозначават не само по-малките сестри на младоженеца, но и близките му роднини – моми. По-малките девери и зълви участват заедно в почти всички сватбени и следсватбени обичаи и обреди: в засевките; в замесването на сватбените хлябове; в приготвянето на сватбеното знаме и сватбените венци; в бръсненето на младоженеца; в пребулването на невестата; в сватбеното угощение; във воденето на невестата на вода и пр.

По-малките девери изпълняват и някои специфични обредни действия, които също сочат тяхното участие в индиректната брачна размяна на сестри. На първо място това са техните съвместни действия с брата на невестата. В Пиринския край те започват с калесването за сватба, което се извършва от главния девер и брата на невестата или от зълвите (Георгиева 1980: 396). Отново в този край е възможно деверът или братът на невестата да извърши и пребулването на невестата (Георгиева 1980: 402). В Северозападна България братът на невестата я извежда от къщи, като задължително след това се качва с нея на колата, в която ги очакват деверите и младоженецът (Маринов 1984: 432). По традиция колата трябва да тръгне и като се поотдалечи от бащиния дом на невестата, нейният брат я спира, за да слезе. Тогава невестата му целува ръка, дарява го, а той окончателно я предава на младоженеца и деверите (Маринов 1984: 434). В Годечко младият девер извежда невестата на трапезата в бащиния ѝ дом, а в Монтанско той я извежда и на двора (Ракшиева 1984: 224; Елчинова 1989: 118). В Годечко, когато невестата се качи на каруцата, се прощава с брат си, като двамата пият вино от един съд, който след това чупят в колелото на каруцата. В Граово деверите също въвеждат младоженката на трапезата в бащиния ѝ дом. Тук тя целува ръка на всички сватбари, като започва от старойкята – дядото на младоженеца. Накрая тя окачва на ревера на

младоженеца под китката му чорапи и от този момент нататък вече се нарича невеста (Мартинов 1958: 710). В този край е известен и „пазарлъкът“ между девера и брата на невестата за откупуването на нейния дар (Мартинов 1958: 712). В Софийско братът на невестата я извежда от къщи. После левият девер я качва на колата, като я завърта три пъти надясно (Генчев 1993: 212). В Дупнишко, след като невестата се опрости с цялата си рода, брат ѝ я хваща за дясната ръка, а деверът – за лявата и така тръгват за църквата (Вълчев 1892: 74). Подобна е обредната практика и в Пиринския край, където невестата се извежда от нейното братче, което я предава на девера (Георгиева 1980: 403).

По-различен е вариантът на индиректната брачна размяна на жени за населението от Родопите и Странджа. В този регион за обозначението на деверите и зълвите се употребяват термините *стрико* (ДмРСм) и *леля* (ДжРСм), а за шуреите и балдъзите – *уйко* (ДмРСж – Странджа) и *леля* (ДжРСж). Очевидно свързващата брачна връзка поражда сливане в обозначението на сестрите от мъжката (вземащата) и женската (даващата) патрилинейна група, което е отразено в роднинското название *леля*. От друга страна, всички посочени родствени термини се употребяват и за обозначението на сиблингите от поколението на родителите на брачната двойка. На практика по този начин е нарушено и генерационното разграничение в двете патрилинейни групи по сватовство, като вместо това се очертава единството на по-големи патрилинейни групи, които включват и сиблингите на родителите на брачната двойка. В системата на индиректната брачна размяна на жени това означава, че и по-големите патрилинейни групи също изпълняват функциите на даващи и вземащи жени.

В Родопите и Странджа е по-различна и системата на обредните сватбени лица, като тя може косвено да потвърди индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини сестри. Например в Родопите се избират двама девери, като единият от тях, наречен *дървен девер*, вече е зет на младоженеца, а другият – *железен девер* – брат на младоженеца. Тук е известно и названието *деверица*, което се отнася за обозначението на главната зълва. Тя е роднина на младоженеца, вероятно негова омъжена сестра, понеже традицията разрешава тя да е семейна или вдовица, но не и бременна (Цанева 1994: 162). В странджанската сватба също се избират две обредни двойки, известни с названията *девер* и *деверица*. Предполагаме, че първата двойка е представена от зетя на младоженеца и сестра му, понеже техният син става *деверче*, което стои до младоженеца при венчаването (Даскалова 1996: 277). А при загорците от Странджа впечатлява употребата на обредното название *калини*, което се отнася за момите – роднини на младоженеца, които участват в засева и в замесването на обредните хлябове (Даскалова 1996: 278). Както е видно, с названието *девер* вече се обозначават патрилинейни родственици мъже, които не принадлежат към групата на младоженеца (зет му, племенникът му), а названието *калина* е по-скоро със семантично значение ‘растение’, понеже се употребява за всички моми – роднини на младоженеца.

В системата на традиционното сватовство индиректната брачна размяна на сестри може да се долови и в употребата на роднинската терминология, с чиято помощ се обозначават останалите сватосани роднини от поколението на брачната двойка. На практика това са техните троеродни роднини, за които се отнасят реферативните термини *етърва* (СжДмРСм), *зет* (СмДжРСм), *шурениця* (СжДмРСж) и *баджанак* (СмДжРСж). Там, където шуреят е известен като *каинчо*, се употребява и названието *каинчовица*, като двете названия не променят мястото на своите носители в сватовските отношения. В народния говор употребата на реферативните термини *баджанак* и *етърва* е реципрочна, а това показва, че техните патрилинейни групи също участват в индиректната брачна размяна на сестри като вземаща и даваща страна. А употребата на термините *зет* и *шурениця* вече отбелязва позицията на мъжката патрилинейна група като даваща сестра, а тази на женската група – като вземаща сестра. При това положение е налице и реципрочният резултат от осъществената индиректна брачна размяна на сестри, който се долавя в двойката термини *шурей–шурениця* или *каинчо–каинчовица* (ДмРСж–СжДмРСж). Направеният извод се потвърждава и от употребата на обръщенията, с чиято помощ също се обозначават троеродните роднини от двете страни. В Западна България това са обръщенията *кака*, *дода*, *големица*, *бако*, *байо*, *байко* за по-големите и *невеста* или *на име* – за по-малките, а в Източна България – *буля*, *зейка*, *бати*, *баджо* – за по-големите и *булка* или *на име* – за по-малките. На отделни места (Видинско) все още се помнят и обръщенията *брайно*, *убавенко*, които се използват и за обозначението на по-малките зетьове (СмДжРСм). А в Русенско, Разградско (при хърцоите) обръщението *зейка* се употребява за обозначението както на съпругата на девера (СжДмРСм), така и на съпругата на шурея (СжДмРСж).

В Родопите и Странджа роднинската терминология, с чиято помощ се обозначават троеродните роднини от мъжка и женска страна, отново е по-различна. Това са реферативните термини *деверица*, *етърва* (СжДмРСм), *калеко* (СмДжРСм), *леля* (СжДмРСж), *баджанак* (СмДжРСж), както и обръщенията към по-големите – *буля* (СжДмРСм), *стричина* (СжДмРСм), *чича* (СжДмРСм), *бати* (СмДжРСж), към по-малките – *булка*, *на име*, а без значение на възрастта – *калеко* и *леля* (Георгиева 1981: 230–231). В сравнение с другите региони специфична е преди всичко употребата на реферативните термини *деверица* и *леля*, както и тази на обръщенията *стричина*, *чича* и *леля.* Тя показва, че термините *деверица*, *стричина* и *чича* отразяват индиректната брачна размяна на жени, понеже се отличават със структурна релевантност, отразена в афиксалното изменение на съответните термини *девер*, *стрико* и *чичо*. В същото време терминът *леля* напомня и за една директна брачна размяна, тъй като се употребява както за обозначението на родните сестри от двете страни, така и за съпругата на брата на жената, т.е. на уйкото.

В мъжката и женската патрилинейна група индиректната брачна размяна на сестри се потвърждава и в поколението на родителите на брачната

двойка, т.е. в първото възходящо поколение. В случая показателни са образуваните двойки от термини *свекър–свекърва*, *тъст–тъща*, *чичо (стрико)–чина (стрина)* и *вуйчо–вуйна*. Същото може да се отбележи и за употребата на термините *леля–лелин* (СмДжРм^2) и *тета–тетин* (СмДжРж^2) в Средна Западна България, а в Югозападна България подобна функция изпълнява само терминът *тетин*, когато с негова помощ се обозначават съпрузите на бащината и майчината сестра. В Източна България за тяхното обозначение се употребяват термините *свако* (Старозагорско, Бургаско, Ямболско), *гаго* (Русенско, Силистренско), *ненчо* (Русенско и Силистренско), *калеко* (Хасковско), *суяк* (Габровско, Ловешко), а за чичовата и вуйчовата жена (СжДмРм^2, СжДмРж^2) и термините *буля* (Североизточна България) и *старка* (Североизточна България). Голямото разнообразие от термини в Източна България показва, че в индиректната брачна размяна по-важно е участието на отделните патрилинейни групи като вземащи жени, без да се изтъква тяхното участие и като даващи жени. По всяка вероятност това е основната причина и за по-активните женски обредни гостувания по време на сватбата. Те започват още със сватуването и постепенно придобиват особено социално значение при изпълнението на следсватбените обичаи и обреди. Това значение се съдържа и във възможността посредством тези гостувания да се стабилизират сватовските отношения най-вече за патрилинейните групи, даващи жени.

За брачната двойка сватовството обхваща и роднините от второто възходящо поколение, за чието обозначение обикновено се използва кръвнородствената роднинска терминология. Различия се наблюдават единствено при употребата на роднинските названия *стар баща*, *стар татко* (РмРС) и *стар чичо* (ДмРм^{3}С), които навеждат на мисълта, че от една страна, значение има разграничението на отделните патрилинейни групи от братя и сестри, а от друга страна, че е налице и групирането на роднините от двете страни в по-големите родствени групи, известни също като мъжка и женска страна. Тази черта на родствената система по сватовство е следствие от патрилинейния характер на кръвното родство, който на практика притежава свойството едновременно да обединява и да разграничава отделните групи от братя и сестри (Иванова 1998: 5 и сл.; АНИС–ВТУ)). В Западна България този процес се долавя не само при групирането на роднините от второто възходящо поколение, но и при тези, които принадлежат към първото и второто низходящо поколение. В случая е показателна употребата на вокативните термини *брайно*, *убавенко*, с чиято помощ жената обозначава синовете на деверите и зълвите, при положение че останалите обръщения в низходящите поколения са *на име*. В Източна България за обозначението на роднините от първото и второто низходящо поколение се използват предимно описателни реферативни термини и обръщения на име.

Независимо от посочените регионални различия традиционното родство по сватовство се отличава с общобългарския си характер. Той проличава в ор-

ганизацията на роднините, в техните права и задължения, както и в обредните им действия по време на сватосването.

В цялата етнична територия семейните групи на сродяващата брачна двойка съставят ядрото на екзогамно-родствения кръг по сватовство. Централно място в неговата организация заемат патрилинейните групи на брачната двойка, които включват родните им бащи, братя и сестри. Те участват в индиректната брачна размяна на принадлежащите им патрилинейни роднини жени, като обичайната размяна на сестрите всъщност е равнозначна на тази на дъщерите. Обичайното разграничение на мъжката и женската семейна група косвено разкрива и подредбата на останалите роднини по сватовство. От една страна, те също се групират по семейства, но от друга, се подреждат и в по-големи родствени групи, подчинени на патрилинейния характер на кръвното родство. В системата на сватовството разграничението на отделните семейни групи се обуславя преди всичко от наличието на брачната връзка и от правилото, че всеки мъж е потенциален основател на своя патрилинейна група, съставена първоначално само от родните му деца. Затова може да се приеме, че в структурно отношение сватовството всякога разграничава преди всичко семейните и патрилинейните групи, които участват в индиректната брачна размяна като вземащи и даващи жени. В традиционната родствена структура индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени напълно потвърждава и функционирането на сватовството като относително самостоятелна родствена институция. Регулирайки брачните отношения между отделните кръвнородствени групи, то фактически осигурява не само нормалния ход, но и крайния реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна и с това изпълнява своята функция в процеса на социалното договаряне.

Институцията на сватовството в традиционната родствена система. Родствената система на българите в проучвания период се възпроизвежда от взаимодействието между кръвното и брачното родство, заради което тази връзка е приоритетно представена. Перманентното развитие на всяка родствена институция е базирано върху родството по сватовство, така че неговата най-важна роля е именно тази при протичане на сватбата и създаването на брачните взаимовръзки, а те са мотив за възникването на родствените. В системата на родствените отношения тази роля се потвърждава от онази безкомпромисна обичайноправна норма, която повелява на всички ергени и моми да се женят; допустимото изключение е единствено за тези с тежък физически или психически недъг. Според народните вярвания грижата за бъдещия брак на децата започва още с тяхното раждане, като се превръща в неизменна част от физическото и социалното им израстване до брачната възраст.

Правила на сродяване. Тази грижа е изразена в обредността от богата ритуална палитра, маркираща раждането и израстването на новия член на семейството и рода, и включва следната обобщена картина с отношение към осигуряване на брак за него: След раждането на детето веднага се приготвя

първата, или *богородичната пита*, понеже се вярва, че дете, на което не е правена първа пита, когато му дойде времето, не може да се ожени (Генчев: 1985: 168; Воденичарова 1994: 129). Подобно вярване съпътства и направата на втората пита, наричана *понуда*, *повойница*, *кадене*, която задължително се меси до третия ден след раждането. Често по време на втората пита се извършва и обредното захранване на детето от друга жена кърмачка, като ритуалът директно насочва към формирането на нов родственик за детето. Тази жена трябва да е здрава и работна, по възможност кръвна родственица на детето или майка на деца от неговия пол, понеже след захранването детето става побратим на нейните родни деца. Когато пораснат, такива деца не могат да се женят помежду си заради обичайната родова екзогамия, която тегне над тях.

Друг задължителен обичай, насочен към бъдещия пълноценен брак на новороденото, е неговото *кръщаване*. За кръстник винаги се кани кумът на неговите родители. По нормите на обичайното и църковното право кръстничеството също поражда родство, а когато детето е момче, тогава неговият кръстник е длъжен да кумува и на сватбата му. Отношение към бъдещия брак на детето имат и някои други обичаи, които се изпълняват около навършването на първата година. В края на XIX и началото на XX в. това е обичаят *стрижба*, който се знае почти навсякъде, но като отделен обреден комплекс е по-запазен в Западна България. Той се изпълнява от кръстника на детето, който определя деня на неговото провеждане, преди детето да навърши точно една годинка. В избрания ден кръстникът пристига в дома на детето, взема малко чист восък (направен от вощината на първак кошер на празника на св. Прокопий – 8.VII) и слепва с него по едно снопче косици на челото, на тила, над дясното и над лявото ухо на детето. После взема ножиците, прекръства се и произнася думите: „*Дай, Боже, дека настригвам – да венчавам...*“ (Маринов 1984: 506). По този начин хронологически първите обреди в живота на индивида се фокусират около изискването за бъдещата женитба на новороденото като една задължителност, очакване и неотклонен ред – повечето от най-ранните практики около него се провеждат заради този предстоящ брак и неговия родотворен потенциал.

Грижата и отговорността към бъдещия брак на детето, съответно магическо гарантиране на неговата неизбежност, намират отражение в някои народни поверия, които придружават полово-възрастовото му израстване и усвояването на трудовите дейности в семейството. Например в Силистренско момичето започва да се учи да преде на 6–7-годишна възраст. То заприда на хубав ден (понеделник, сряда, петък) бяла къделя, а по начина му на работа гадаят и за бъдещия му брак. Ако момичето извлича дълга нишка от къделята, това означава, че то ще се омъжи надалече, когато навива стегнато нишката на вретеното – ще вземе гирджиклия мъж, а когато нишката на вретеното е хлабаво навита – небрежен и разпуснат мъж (Съботинова 1981: 132). Сред населението на Странджа първото запридане от момичето също се извършва с бяла вълна и ново вретено. Вярва се, че ако изтегля къси нишки, ще се задоми

в родното си село. В с. Желязково се пази първото изпредено *пасмò*. На сватбата на момичето малкото деверче и зълвата промушват три пъти през него младоженците (Милчева 1996: 268). При гочетата в Чирпанско, когато едно момче (ерген) тръгне за пръв път на оран, майка му става рано, опича една пита и задължително я раздава на момите в махалата. Подобна практика има и за момичето (момата), когато за първи път се опита самò да тъче. Неговата майка ходи до девет къщи, за да вземе по едно червено кончѐ, след което тези кончѐта се затъкават (Стефанов 1941: 61, 63). А когато човек ходи до дома на голямо момиче, трябва задължително да влезе и да седне, „*за да седнат и сватовете*“.

Записаните обичайни поверия пряко или косвено потвърждават и активното сътрудничество между сватовството като израз на брачното родство и останалите родствени институции. В традиционната родствена система то първо проличава във взаимодействието между сватовството и кръвното родство, от което зависи нормалното възпроизводство както на семейно-родовата общност, така и на всички общностни нива нагоре. В зависимост от патрилинейния характер на кръвното родство и неговото превъзходно свойство да образува родствени групи от най-различен порядък решаващо е тяхното взаимодействие при регулирането на брачните отношения между онези патрилинейни групи от по-висш порядък, които имат право да се сродяват чрез брака, но първо трябва да преодолеят идеологическата представа за общия си далечен родов произход по бащина (мъжка) права линия на родство. Обикновено това става чрез сватбените обичаи и обреди, които маркират обичайния преход на младоженците, чиято крайна цел е утвърждаването на брака между тях. По този начин фактически се обезпечава както непрекъснатото възпроизвеждане на традиционната кръвнородствена система, така и опазването на нейното патрилинейно (идеологическо) единство в границите на българската общност.

В зависимост от обичайното и църковното право приоритет в отношенията между сватовството и кръвното родство има строгото съблюдаване на двете брачни правила (основополагащи и обичайни за културата и класически за изследванията) – екзогамия и ендогамия. В системата на родствените отношения ендогамията започва да действа там, където се заключва екзогамният кръг, а чрез функционирането на двете правила сватовството успява да регулира веднъж брачните отношения между екзогамните патрилинейни групи, които вече са сватосани, а втори път – между патрилинейните групи от по-висш порядък, чиито членове не се възприемат като роднини в действителността и затова могат да се сватосват.

Етнографските сведения категорично сочат, че докъм средата на XX в. доминираща е ролята на т.нар. селищна ендогамия, чрез която се опазва не само патрилинейното, но и териториалното единство в границите на родното село или околните близки села. Селищната ендогамия се потвърждава и от някои сватбени обичаи и обреди, които открито демонстрират взаимодействието между кръвното родство и сватовството. От Кюстендилско (Пиянец) е

записан следният конкретен израз, който се изрича по време на предсватбения обичай „китка“. Когато ломят шарената погача, бащата на годеника и този на годеницата стават прави, хващат с две ръце погачата, издигат я високо и я ломят на две части, като всеки гледа да откъсне по-голям дял. После с думите „*досега братко, отсега сватко*“ слагат двата отломъка на трапезата и взаимно си целуват ръка (Захариев 1949: 194). Антропологичното тълкуване е, че основополагащото кръвно родство моделира и захранва венчалното, аргументира го функционално.

Обреди на същинското сродяване. Началото на същинското брачно родство или сродяване по сватовство между патрилинейните групи на младоженците започва от сватбените *засевки* или *замески*, от които потегля и същинската сватба. Като обреден комплекс засевките или замеските включват целия процес, свързан с приготвянето на сватбените хлябове, който се асоциира с предстоящото брачно единение. Имайки предвид техния кулинарен код, Р. Иванова приема, че засевките обобщават идеята за образуването на новото семейство, пресъздавайки на семантично и митологично ниво модела на свещения брак между земята и небето. По този начин те ‘трасират’ и пътя на следващите сватбени обичаи, които водят до действителното създаване на новото семейство (Иванова 1984: 184). Що се отнася до изпълнителите роднини, Р. Иванова отбелязва ролята на девера и зълвата в засевките, които се приемат за обредни ‘дубльори’ на младоженците (Иванова 1997: 25). Техните действия имитират оплодителния етап на брачната връзка, който по-късно трябва да се пренесе и върху самите младоженци. Становището на Р. Иванова се подкрепя и от В. Николова, която обаче споменава и за участието на други роднини в засевките или замеските (Николова 1993: 67). Става дума за брата и сестрата на младоженката, които като девера и зълвата също могат да се включат в пресяването на брашното и в замесването на хляба, пресъздавайки по този начин и идеята за свещения брак и за неговия оплодителен етап (Николова 1993).

В разглежданата взаимовръзка твърдението на В. Николова е съществено, защото то подкрепя не само действието на ендогамията, но и обредното взаимодействие между кръвното родство и сватовството. Неговото разкриване обаче изисква проследяване на многобройните етнографски записи на засевките или замеските: те показват, че се правят последователно първо в дома на младоженеца, а след това и в този на младоженката или едновременно и в двата дома. Във втория вариант участници в дома на младоженеца са деверът и зълвата, а в този на младоженката – нейният брат и сестра. И при двата случая на засевките или замеските обаче, както деверът и зълвата, така и братът и сестрата на младоженката заемат еднакво място в системата на кръвното родство, понеже девер и зълва най-често стават по-малките брат и сестра на младоженеца. При това положение тяхното обредно участие очевидно не е случайно, а е съобразено именно с патрилинейния характер на кръвнородствената институция, който гарантира перманентното ѝ нарастване, отразено и в метафоричната представа, че споменатите обредни лица от двете страни

всъщност се възприемат като братя и сестри по отношение на общия си далечен родоначалник по бащина (мъжка) права линия. На обредно равнище тази метафорична представа се потвърждава именно от засевките или замеските, които явно пресъздават кръговрата на патрилинейните отношения, чийто край и начало всъщност са белязани от брачната двойка на младоженците. В този смисъл като обредни лица деверът и зълвата, както братът и сестрата на младоженката, действително дублират младоженците. Те пресъздават далечните им патрилинейни взаимоотношения, на които предстои дълъг преход, в чийто ход те трябва да бъдат разрушени и наново възстановени чрез сродяването по сватовство, за да се осигури и постоянното функциониране на традиционната патрилинейна система. Като доказателство може да се припомни и онази обичайноправна норма на поведение, която забранява брака между неродствените лица, участвали заедно като девер и зълва в сватбата. Народното обяснение гласи, че те не могат да се женят, понеже вече са побратимени (Георгиева 1981: 232). Явно побратимяването е следствие именно от тяхното съвместно обредно участие, което пресъздава далечната им, но обща патрилинейна принадлежност по бащина (мъжка) права линия на родство.

Такъв смисъл може да се открие и в обредните действия, които придружават направата на сватбеното знаме и функцията му по време на сватбата. Обикновено приготвянето на знамето се съчетава със засевките или следва непосредствено след тях. В зависимост от местната традиция могат да се нагласят едно, две или три знамена. Според Р. Иванова във всички вещи, с които се нагласят знамената, също е заложена идеята за образуването на младото семейство (Иванова 1984: 186). Например цветът на платното за мъжкото знаме трябва да е червен, а този за женското знаме – бял. В случая червеният цвят е символ на кръвта и агресията, понеже е свързан с мъжкото начало и с движението на мъжката страна по време на сватбата (Иванова 1984: 188). Женският цвят е бял, защото символизира преминаването или предаването на жената под покровителството на мъжа. Когато двете знамена се съединят в дома на младоженката (или знамето е само едно), тогава червеният цвят вече се изявява като пазител на плодовитостта, докато белият е носител на тази плодовитост, която осигурява продължението на рода (Иванова 1984: 188).

Тук може да се допълни, че бялото женско знаме всъщност е носител на идеята за продължението на рода още по време на приготвянето му, подчертавайки както далечната, но общата патрилинейна принадлежност на женския с мъжкия род, така и значението на тяхното сватосване, т.е. на женитбата на младоженците. Неслучайно до съединяването на двете знамена бялото женско знаме е символ не само на младоженката, но и на нейния бащин (патрилинеен) род. То подсказва, че както тя, така и нейният бащин род едновременно принадлежат и към онези патрилинейни родствени групи от по-висш порядък, като се има предвид, че в миналото белият цвят е символ и на мъртвите прадеди покровители. В този смисъл може да се допусне, че дори когато знамената са две в сватбата, първоначалният бял цвят на женското знаме задължително

корелира и с младоженеца, превръщайки се по този начин и в негов символ (Михайлова 1981: 78–79; Иванова 1984: 186). Изглежда, това обстоятелство определя в голяма степен не само наличието на бялото женско знаме, но и обредните действия около неговото превземане от мъжка страна. Навсякъде то се превзема със сила, която се изразява в борба между женските и мъжките кръвни роднини. Всички обредни действия сякаш целят да преодолеят именно далечната, но обща патрилинейна връзка между техните групи и да подчертаят значението на борбата за присвояването на „чуждата младоженка". Превземането на женското знаме вече бележи и присъединяването му към мъжкото. В този случай неговият бял цвят продължава да символизира плодовитостта и продължението на рода, които се охраняват от червената цветова символика на мъжкото знаме (Иванова 1984: 188).

В българската традиционна сватба могат да се открояят и някои регионални обичаи, които също потвърждават далечната, но обща патрилинейна принадлежност на младоженците и нуждата от нейното обредно преодоляване. В Белоградчишко, след като невестата се приготви за вземане от нейния бащин дом, братът на младоженеца изпълнява следния обред: той хваща младоженеца с едната си ръка, въвежда го при сватбарите и изрича: „*Добро утро, заваници (или заварници), брат ви водим*". А те отвръщат*:* „*Дал ти Бог добро, да е жив*". Така той поздравява три пъти и при всеки поздрав прави крачка напред. След третия път младоженецът целува ръка на всички и ги черпи с вино. След това въвеждат невестата по същия начин. Води я сестра ѝ (или друга близка роднина), която също изрича три пъти: „*Добро утро, заваници, сестра ви водим*". А те отвръщат: „*Дал ти Бог добро, да е жива*". После и невестата целува ръка на всички и ги черпи с вино от същия котел. След това сватбата се вдига, за да се тръгне за венчавка в църквата (Димитрова 1945: 241).

В Тракия е показателен обичаят *опалване на младоженците*. Той също се извършва преди тръгването на младоженците от дома на невестата за венчавка. Ако опалването се прави поотделно, тогава младоженецът предварително се опалва в неговия бащин дом, но винаги преди тръгването за невестата, докато самата невеста се опалва в нейния бащин дом непосредствено преди тръгването за венчавка (Гребенарова 1994: 118). Често в опалването участват и други обредни лица като девера и зълвата, които отново се приемат за дубльори на младоженците (Гребенарова 1994: 123). Според Сл. Гребенарова опалването при сватба бележи преди всичко обредния преход на младоженците, който включва тяхното отделяне, преминаване и приобщаване към новия кръг от роднини (Гребенарова 1994: 129). До този извод тя достига, след като анализира значителните сходства между опалването при сватба и това при смърт. Сл. Гребенарова приема, че всъщност двата обичая целят да подпомогнат именно движението по време на прехода, за да облекчат приобщаването на участниците в новата им среда (Гребенарова 1994: 129).

Според нас тяхната еднозначност се потвърждава и в системата на патрилинейните родствени отношения от най-различен порядък. Чрез обред-

ния преход младоженците успяват да разрушат далечната си патрилинейна връзка, за да могат отново да се приобщят към живите си роднини, но вече в новата обредна и социална роля на мъж и жена. Както отбелязва Сл. Гребенарова, народният възглед често свързва опалването при сватба с вярата, че по този начин булката няма да жалее за бащиния си дом или пък с убеждението, че така всички знаят, че от този момент младоженците вече са обвързани от новите роднински (сватовски) връзки (Гребенарова 1994: 129).

Има още една обичайна причина, заради която също е възможно младоженците да се опалват по време на сватбата. Тя произтича от друга черта на патрилинейното родство, която е общобългарска, но сред населението от Тракия е особено ясно изразена. По нормите на обичайното право на всеки патрилинеен родственик мъж се гледа като на потенциален основател и на свой род, който обединява родните му деца и останалите низходящи патрилинейни роднини. Възможно е опалването на младоженеца едновременно да бележи и неговия преход като мъж, от който се очаква и появата на нов род. Този преход е задължителен и за неговата жена, от която се очаква раждането на децата. Може би затова както младоженецът, така и невестата често се опалват и с дете, изискването за което е да не е сираче (Гребенарова 1994: 117).

Далечната, но обща патрилинейна принадлежност на младоженците се потвърждава и от *говеенето*, което също бележи отделянето, преминаването и приобщаването на младоженците към новия кръг от роднини (Иванова 1984: 150). В цялата етнична територия говеенето задължително приключва с обичая *прошка*, който се извършва в бащиния дом на младоженеца и в този на младоженката. И при двата случая обаче прошката протича почти еднотипно – с трапеза, опрощаване и даряване предимно от страна на бащите. В говеенето на младоженката е заложен и нейният ‘грях’, който трябва да бъде изкупен и опростен. Народът си обяснява ‘греха’ на младоженката преди всичко с нейните полови отношения, които са задължителни за брака. Може да се предположи, че този ‘грях’ е оформен не само под въздействието на християнската представа за първородния грях, но и по отношение на обичайната организация на българската кръвнородствена система. По нормите на обичайното право жените – кръвни роднини, не са полезни за развитието на родните си патрилинейни групи, защото не могат да предават родовия произход от поколение на поколение. Затова жената не се цени особено в бащиния си дом, но става изключително важна още щом пристъпи прага в бащиния дом на мъжа. В системата на родството по сватовство тя се уважава като съпруга, понеже само родените от нея деца могат да продължат както мъжкия бащин род, така да поставят и началото на нов бащин род. За да изпълни тази роля обаче, младоженката трябва да извърши ‘грях’, който застрашава патрилинейната система. И той става още по-голям, като се има предвид, че младоженката трябва да е девствена, а след това и носителка на плода от ‘греха’.

На обредно равнище съдържанието на женския ‘грях’ се потвърждава и от поведението на мъжките и женските роднини още преди неговото из-

вършване. Почти до средата на XX в. родниите на младоженката все още не присъстват на сватбата в бащиния дом на младоженеца. По нормите на обичайното право те участват най-много до венчавката в църквата, а по-често тяхното участие приключва още с извеждането на младоженката от нейния бащин дом. Това поведение на женските роднини най-често се обяснява с мястото, което те заемат в системата на родството по сватовство. Изтъква се тяхната позиция като 'губеща' страна, която вече прекратява своите връзки с младоженката, страна, която е 'сломена' от раздялата с нея, и пр. Всичко това е вярно, но една от причините за тяхното поведение има отношение и към очакваната деструкция на цялата патрилинейна система, от която и те са част. На тази мисъл навежда както драматичният момент около раздялата, който цели непременно да внуши идеята за окончателното отделяне на младоженката, така и предварителното ѝ *опрощаване* от нейния род. В цялата етнична територия, преди да тръгне от бащиния си дом, младоженката задължително целува ръка на всички свои роднини, а на баща си и коляното, символ на неговия род. На места с нейните родители предварително се опрощава и младоженецът. В Северозападна България опрощаването от бащата на невестата почти не се различава от прошката, която след свождането невестата трябва да получи и от бащата на младоженеца. Тук няма по-важна причина, заради която младоженците трябва да получат прошка, освен заради брачните им отношения като мъж и жена.

От друга страна, опрощаването на младоженеца показва, че той също е съпричастен към извършването на 'греха'. В контекста на родствените взаимоотношения неговият се обуславя веднъж от далечната, но обща патрилинейна принадлежност по рождение с младоженката и нейния род, а втори път – от правото му да образува свой род. На обредно равнище това право на младоженеца може да се долови в обичайното опрощаване, което той и невестата получават не само от нейните, но и от неговите родители непосредствено преди свождането. Показателен се оказва и 'страхът' на родниите да не би младоженецът да не успее през първата брачна нощ, защото това е залогът и за възстановяването на цялата родствена система. Затова те внимателно следят да не би някой да му направи магия и „да го завърже", като за всеки случай знаят поне още толкова магии, чрез които могат да му помогнат (Гура 1990: 29 и сл.). Като обичай свождането бележи края на същинските сватбени обичаи, но за сватовските и кръвнородствените отношения то означава и тяхното поредно начало.

След свождането започват следсватбените обичаи и обреди, чиято основна цел е в утвърждаването на родствените отношения по сватовство. Първи е обичаят *водене на вода*, който е познат в цялата етнична територия на българите. Както отбелязват някои изследователи, неговата обредна практика повтаря много от действията, характерни за замеските, особено в техния вариант от Северозападна България (Генчев 1985: 180; Николова 1993: 64). В този край замеските са известни като *ладуване* или *изнасяне на китка*. Обредът

е свързан с донасянето на водата, необходима за замесването на сватбените хлябове. За целта се избира младо момиче, наречено *лада*, което веднъж е *бащино и майчино*, а втори път е *подевка*, т.е. не му предстои женитба през същата година. Като обредно лице ладата задължително се облича в невестинската премяна и така нагласена, заедно със свахите (зълвите) и водена от двамата девери, отива да налее вода. С тази вода тя замесва меденика. Д. Маринов, който пръв описва обреда, допълва, че когато венчавката била невъзможна по време на сватбата, тя се замествала от ладуването (Маринов 1984: 454–455). Той даже отбелязва, че в такива случаи лада ставала дори самата невеста, въпреки че неговите информаторки (от втората половина на XIX в.) не помнят такъв конкретен случай, пък и той самият приема това твърдение с резерва (Маринов 1984: 455). Имайки предвид описанието на Д. Маринов, Ст. Генчев изказва предположението, че всъщност *ладуването* се повтаря от воденето на вода, което се извършва чак след свождането. Разликата е в това, че тогава вместо ладата задължително участва невестата (Генчев 1985: 180). До подобен извод достига и В. Николова. Тя обаче допълва, че на семантично ниво водата е носител на силно изразена мъжка характеристика, която в замеските се отъждествява с девера, а при воденето на вода – с младоженеца (Николова 1993: 64; 1997: 31). Според нас направените съпоставки дават основание да се предположи, че ако замеските пресъздават кръговрата на традиционната патрилинейна система, където ‘дубльори’ са деверите и ладата или деверът и зълвата, то воденето на вода след свождането също отразява наличието на този кръговрат, чието начало сега започва от брачната двойка на младоженците, от която се очаква раждането на децата.

Други изрази на взаимодействие между брачното и патрилинейното кръвно родство. Сред тях е употребата на роднинската терминология, която е сигурен белег при изучаването на родствените отношения. Твърде показателна в това отношение е специфичната употреба на вокативните роднински названия, с чиято помощ съпрузите обозначават близките си (двоеродни) роднини по сватовство. Например *тате* (РмСм), *мама* (РжСм), *дядо* (РмСж), *баба* (РжСж), *бате* (ДмРС), *кака* (ДжРС), които са заети от системата на кръвнородствената роднинска терминология. Тяхната употреба потвърждава именно единството на сватосаните патрилинейни групи от по-висш порядък чрез обръщенията *дядо*, *баба*, *кака*, *бате*, както и обичайното продължение на патрилинейния родов произход единствено по бащина (мъжка) права линия на родство чрез обръщенията *тате* и *мама*. Особено показателни са и двете вокативни названия *брат* и *сестрица*, които се употребяват от жената за обозначението на по-малките ѝ девер (ДмРСм) и зълва (ДжРСм).

Обичайната употреба на роднинската терминология, както и действието на екзогамията и ендогамията разкриват и друга черта от сътрудничеството между сватовството и патрилинейното кръвно родство. Този път тя се съдържа в регулирането на икономическите отношения между сродените по сватовство екзогамни патрилинейни групи. В традиционната родствена сис-

тема това става чрез обичайната патрилокална форма на брачно съжителство и осъществената индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Като следствие обичайното право лишава патрилинейните родственици жени от наследствен бащин дял, но едновременно с това запазва и икономическата стабилност и независимост на сродените домакинства. Както отбелязва Д. Маринов, дъщерята или сестрата отива в чужда къща, където има всичко, което е необходимо за едно семейство. Затова е лошо тя „да търси мираз“ (наследство), който съсипва двете сродени къщи – тази, от която се взема, и тази, в която се внася (Маринов 1995: 97). Икономическият характер на реципрочната индиректна брачна размяна на жени се потвърждава също така от ендогамията, която, като предписва брака на младите в родното село или в околните близки села, гарантира и трудовата (стопанската) реализация на младото семейство в прединдустриалната култура.

Като обобщение може да се посочи, че в тази култура родството по сватовство на българите е действаща институция, чиято основна функция през разглеждания период е в регулирането на брачните взаимоотношения между отделните патрилинейни групи. Изпълнението на тази функция е насочено най-напред от църковното право, което официално и през целия период санкционира брака и развода. Съчетано с нормите на обичайното право, в симбиоза двете институции поставят конкретните условия и формулират препятствия, свързани с възникването на моногамната връзка и с нейното узаконяване или прекратяване. За традиционния брачен модел на българите са характерни още сравнително ранната брачна възраст и нищожният процент на лицата, които никога не се женят. В това отношение решаваща е ролята именно на обичайното право, чиито норми на поведение буквално задължават младите да се женят. От друга страна, независимо от ограничения брачен избор на младите и заради действието на селищната ендогамия то успява да наложи и обичайноправната норма на поведение, която повелява децата от едно семейство да се женят по реда на тяхното раждане. По този начин е неутрализирано както евентуалното емоционално напрежение между децата от едно семейство при техния брачен избор, така и тяхното евентуално ‘бягство’ от брачната институция. И според изводите на настоящия текст този брачен модел нарежда българите сред народите, за които е характерен традиционният източноевропейски тип брачност.

В традиционната родствена система сватовството се отличава и с две съвършено противоположни специфични черти: богата обредност, чиято кулминация е голямата народна сватба, както и всекидневност, белязана от редки контакти и конфликти между сродените лица от мъжка и женска страна. Причината е в патрилинейния характер на кръвното родство и в присъщата му патрилокална форма на съвместно брачно съжителство, които не допускат съюзяването на сватосаните роднини от мъжка и женска страна. По традиция те задължително се разграничават с помощта на роднинската терминология, чиято употреба показва изключително регионално разнообразие, вследствие

от преобладаващата селищна ендогамия. Роднинската терминология по сватовство откроява българите сред повечето европейски народи; особено показателни в това отношение са вокативните термини, с чиято помощ се обозначават сиблингите и родителите на свързващата брачна двойка.

Изложеният материал е недвусмислен за това, че в традиционната родствена система обичайното сътрудничество и взаимодействие между родствените институции едновременно изпълняват и най-важната етнична функция в социалната организация на българския народ. Тя се съдържа в опазването на родовото и териториалното единство на етничната общност, съответно и в предаването и съхраняването на българската етнична и културна идентичност. През целия традиционен период брачното родство поддържа този подчертан общобългарски характер. Той е ярко проявен в обичайноправната система, която регулира родствените отношения, както и в църковното право, което официално го узаконява чрез венчавката. Общата характеристика на сватовството дава основание да се приеме, че през традиционния период то непрекъснато се развива.

Доказателства се откриват в историческите извори, които сочат, че веднъж се променят границите на родството (IX–XII в.), а втори път – брачните системи, които бележат размяната на патрилинейните роднини жени. Както бе проследено в детайли, според средновековните извори до приемането на християнството през втората половина на IX в. за населението на средновековна България е характерна директната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, която след това е заменена от индиректната, при която след като една патрилинейна група получи жена от друга, двете групи се сродяват и повече не могат да разменят помежду си жени. Късните етнографски сведения от XIX и първата половина на XX в. показват, че и в това време са налице много съхранени елементи от езическата директна брачна размяна на жени, които се долавят в обредния модел на брачното родство, докато във всекидневието те почти нямат значение. Вероятно това е причината да се наблюдават и някои промени, които настъпват в избора и функциите на обредните сватбени лица, като се запазва само обичайното правило те да са роднини от мъжка страна. Вековният сложен и многофункционален процес в развитието на обредното сватовство в българската култура не променя обаче основната му функция, свързана с родотворството и регулирането на брачните отношения между отделните патрилинейни групи от най-различен порядък. Тази роля характеризира брачното родство като институция, която създава, скрепява и поддържа обществения и демографския баланс сред българите, като ги прави съвместими с изискванията на идейните (религията), културните (обредността и ритуалистиката) и легалните (обичайните и държавно-правните) рамки на общежитието им през изследвания период.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ В Т. 1

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Архив на Етнографския институт с музей при БАН (ИЕФЕМ АЕИМ)

Арх. №605–II. *Род и родствени отношения. Семейно-задружно домакинство. Родови празници*. Зап. Ст. Генчев. 1971.

Арх. №84–III. *Семейство и семейни отношения. Пол и родствени отношения от Смолянски окръг.* Папка I. Зап. Л. Макавеева. 1981 г.

Арх. №159–III. *Родословия в с. Ковачевец, окръг Търговищки.* Ч. 1. Автор Д. Лазаровски.

Арх. №173–III. *Род и родови отношения в Ловешки окръг*. Зап. Е. Цанева. 1987 г.

Арх. №546–III. *Родствени отношения, родословия, задруги и др*. Зап. М. Беновска. 1997.

Български исторически архив – Народна библиотека „Св. св. Кирил и Методий“

Фонд №382; а.е. 1. *„Видрица на попъ Минчу войвода“ от поп М. Кънчев* [от с. Арабаджиево (дн. Коларово), Старозагорско].

Архив на научноизследователския сектор (АНИС) при ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

По програма за научни изследвания „Странджа–Сакар“, к.т.ш. 15509 за периода 1985–1988 г., зап. М. Иванова; по договор между НИС на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ и Общинския съвет на Михайловград (дн. Монтана) – 1986–1990 г., зап. М. Иванова и съхранявани в ИМ, г. Монтана ИМ–М, ЕНА, 18, арх. №4; ИМ–М, ЕНА 20, арх. №2; по договор между НИС на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ и Общинския съвет на Криводол, 1989 г., зап. М. Иванова; по договор между НИС на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ и Общинския съвет на гр. Полски Тръмбеш от 1990 г., зап. М. Иванова.

ЛИТЕРАТУРА, ЦИТИРАНА И ИЗПОЛЗВАНА В Т. 1

Абелес, М. 2005: Дисциплина и общество: национальные традиции. Об антропологии во Франции. – *ЭО*, № 2, 69–74.

Абрамзон, С. 1951: Формы родо-племенной организации у кочевников Средней Азии. – В: Родовое общество. *Труды ИЭАН СССР*, нов. сер. Т. 14. Москва, 132–156.

Абушенко, В. 2007: Что такое *ТРАДИЦИЯ*. – В: Новейший философский словарь: http://www.slovopedia.com.

Алгебра родства 1995: Попов, В. (Отв. ред.). *Родство. Системы родства. Системы терминов родства.* Вып. 1. Санкт-Петербург: Музей антропол. и этногр. им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН.

Алгебра родства 1998: Попов, В. (Отв. ред.). *Родство. Системы родства. Системы терминов родства.* Вып. 2. Санкт-Петербург: Музей антропол. и этногр. им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН.

Алексеев, В., А. Першиц 2007: *История первобытного общества*. Москва: Астрель.

Алексиев, Вл. 1935: Към въпроса за правната природа на брака по старото ни право. – *Годишник на Софийския университет*, ЮФ, т. XXX, кн. 4. София, 17–143.

Ангелов, Д. 1956: (Обща ред.). *Подбрани извори за историята на Византия. Сборник.* София: НИ.

Ангелов, Д. 2000: *История на средновековната българска държава и право.* София: Булвест 2000.

Ангелова, Д. 2020: *Бракът по българските земи през XIX век (до 1878 г.).* София: Регалия-6.

Андреев, М. 1979: *Българското обичайно право.* София: НИ.

Андреев, М. 1980: Българско обичайно право. – В: Хаджиниколов, В., Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България*. Т. 1. Увод в етнографската наука и социално-нормативна култура. София: АИ, 330–356.

Андреев, М. 1993: *История на българската буржоазна държава и право 1878–1917*. София: НИ.

Андреев, М., Д. Ангелов 1972: *История на българската феодална държава и право.* София: НИ.

Ареальные аспекты 2006: Ареальные аспекты изучения славянской лексики. – Плотникова, А. (Отв. ред.). Исследования по славянской диалектологии. Вып. 12. Москва: Наука.

Арнаудов, М. 1931: Българските сватбени обреди. Етноложки и фолклорни студии. Ч. 1. Преглед на обичаите у народа. – *Годишник на Софийския университет*, т. XXVII, кн. 3. София, 1–148.

Артемова, О. 2008: Десять лет „Первобытности“ в постсоветской Росии: Анализ некоторых, преимущественно учебно-методических, публикаций. – *ЭО*, № 2, 139–156.

Артемова, **Ю. 2011:** Форум: Исследования феномена родства. – *АФ*, № 15.

Асман, Ян. 2003: *Културната памет. Писменост, памет и политическа идентичност в ранните високоразвити култури*. София: Планета 3.

АФ 2011. *Антропологический форум*, 2011, № 14, 328–447.

Балджиев, В. 1891а: Студия върху нашето персонално съпружественно право. – *СбНУ*. Кн. IV. София, 156–193.

Балджиев, В. 1891б: Студия върху нашето персонално съпружественно право. – *СбНУ*. Кн. V. София, 186–203.

Балджиев, В. 1892а: Студия върху нашето персонално съпружественно право. – *СбНУ*. Кн. VII. София, 111–158.

Балджиев, В. 1892б: Студия върху нашето персонално съпружественно право. – *СбНУ*. Кн. VIII. София, 194–215.

Балджиев, В. 1893: *Въпросник за издирване българските правни обичаи.* София.

Балджиев, В. 1894: Студия върху нашето персонално съпружественно право. – *СбНУ*. Кн. X. София, 236–267.

Барова, В. 2008: Семейно-родствени мрежи и сфери на обмен. Родството като икономическа стратегия. – *БЕ*, № 4, 5–21.

Барова, В. 2013: Социокултурно значение на родството в съвременността: стратегическо използване на родството в Средни Родопи, гр. Смолян. – *БЕ*, 39, № 3, 334–350.

Бассанович, И. 1891: Ломският окръг. – *СбНУ*. Кн. V. София, 3–185.

Бахманн-Медик, Д. 2017: *Культурные повороты. Новые ориентиры в науках о культуре.* Москва: НЛО.

Белков, П. 2009: Классификационные системы родства: принцип построения локального пространства. – *Вестник Санкт-Петербургского университета*. Вып. 3. Сер. 2, 111–121.

Белков, П. 2010: Об использовании геометрического кода в исследованиях по классификационным системам родства. – *АФ*, № 12, Online. 1-19.https://cyberleninka.ru/article/n/ob-ispolzovanii-geometricheskogo-koda-v-issledovaniyah-po-klassifikatsionnym-sistemam-rodstva/viewer

Белков, П. 2011: Этнография родства и проблема рациональности научного открытия. – *АФ*, № 14, 365–445. Online. <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/014online/belkov.pdf>.

Беновска-Събкова, М. 1991: Празнуването на Илинден в Ивайловградско – славянски и балкански паралели. – В: *Проблеми на българския фолклор*. Т. 8. Българският фолклор в балканската и славянска културна традиция. София, 222–226.

Беновска-Събкова, М. 2001: Статусни роли, власт и ценности в семейството. – *БЕ*, № 2, 7–24.

Беновска-Събкова, М. 2004: Размисли върху методите за проучване на традиционната култура в съвременността. – *Етно-културолошки зборник*. Књ. IX. Сврљиг, 29–34.

Беновска-Събкова, М. 2007: В борба за нови парадигми: личности и институции в българската етнография и фолклористика (1944–1989). – *БЕ*, № 4, 11–31.

Бобчев, С. 1896: *Сборник на българските юридически обичаи*. Ч. 1. Гражданско право. Т. 1. Отдел 1. Семейно право. Пловдив: Друж. печатница „Единство“.

Бобчев, С. 1902: *Сборник на българските юридически обичаи*. Т. 1. Гражданско право. Ч. 2. Т. 2. Отдел 2–4. Вещи – Наследство – Обязателства. София: Печатница на П. М. Базайтов.

Бобчев, С. 1903: *Старобългарски правни паметници.* Ч. 1. София: Печатница „С. М. Бъзайтов“.

Бобчев, С. 1904а: Агърлък (прид) и произхождение на прикята. – *ПСп*, XV, кн. LXIV, 637–732.

Бобчев, С. 1904б: *Ново упътване за събиране и изучаване на народните юридически обичаи.* София.

Бобчев, С. 1906–1907: Българската челядна задруга в сегашно и минало време. – *СбНУ*, Кн. XXII–XXIII. София, 1–207.

Бобчев, С. 1908: *Сборник на българските юридически обичаи.* Ч. II. Т. III. Държавно право. София.

Бобчев, С. 1917: *Българско обичайно съдебно право.* – *СбНУ*, Кн. XXXIII.

Бобчев, С. 1919: *Каноническо право*. Кн. I и II. София: АД „Радикал“.

Бобчев, С. 1923: Народното брачно право в юридическите ни пословици. – *ГСУ*, *ЮФ*, Кн. XVIII, 1–83.

Бобчев, С. 1927а: Българско обичайно наказателно право. – *СбНУН*, Кн. XXXVII. София: Печатница „П. Глушков“.

Бобчев, С. 1927б: *Черковно право. Съкратен курс из лекциите по черковно право.* София: Художник.

Богданова, Св. 2006: Вдовицата „клета“ социален и ритуален статус. – В: *Етнографски етюди. Сборник в чест на 70-годишнината от рождението на проф. дин Стоян Генчев.* София: ЕИМ при БАН, 157–187.

Богишич, В. 1874: *Упътване за описвание на правовите обичаи, които живеят у народа.* Прага.

Боев, Б. 1885: *К брачному праву болгар*. Отделен отпечатък. Москва.

Боев, Е. 1965: *За предтурското тюркско влияние в българския език – още няколко прабългарски думи*. – *Български език*, № 1, 3–17.

Бончева, Цв. 2000: Към проблема за целибата при българите католици от Пловдивско през първата половина на XX век (по материали от с. Ген. Николаево). – В: *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. VI. София: АИ, 124–163.

Бончева, Цв. 2003: Брачни забрани при българите католици от Пловдивско през първата половина на XX в. – *БЕ*, № 1, 26–37.

Бромлей, Ю. 1983: *Очерки теории этноса*. Москва: Наука.

Брунбауер, У. 1999: Мюсюлмански и християнски домакинства в Родопите от втората половина на XIX в. до първата половина на XX в. – *БЕ*, № 1, 44–69.

Брунбауер, У. 2001: Социалистическите семейства в България: между идеология и практика. Един изследователски проект. – *БЕ*, № 2, 40–65.

Бурыкин, А. 2011: Геометрия родства: наука или абстрактное искусство? (По поводу статьи П. Л. Белкова „Об использовании геометрического кода в исследованиях по классификационным системам родства“. – *АФ*, № 14, 336–352. Online. <http://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/014online/14_online_burykin.pdf>.

Бутинов, Н. 1979: Типология родства. – В: Бромлей, Ю. (Отв. ред.). *Проблемы типологии в этнографии*. Москва: Наука, 66–76.

Вакарелски, Хр. 1935а: Бит и език на тракийските и малоазийските българи. Ч. I. Бит. – В: *Тракийски сборник*. Кн. V. София.

Вакарелски, Хр. 1935б: *Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали.* Т. 2–3. Духовна и обществена култура.

Вакарелски, Хр. 1939: *Понятия и представи за смъртта и душата. Сравнително фолклорно проучване*. София: Придворна печатница.
Вакарелски, Хр. 1946: *Въпросник-упътване за събиране на етнографски материали.* София: Държавно издателство.
Вакарелски, Хр. 1977: *Етнография на България*. София: НИ.
Вакарелски, Хр. 2002: *Моят път към и през етнографията*. София: УИ.
Василева, Д. 2023: *Предоговаряне на родството. Калоферци от средата на XIX до първите десетилетия на XX в.* София: АИ.
Василева, М. 1985: Календарни празници и обичаи. – В: Тодоров, Д., Г. Михайлова, М. Василева, М. Младенов (Ред.). *Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проувания.* София: АИ, 200–235.
Василева, М. 1988: *Коледа и Сурва.* София: Септември.
Василева, М. 1993: Календарни празници и обичаи. – В: Генчев, Ст. (Ред.). *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания.* София: АИ, 234–260.
Венедиков, Ив. 1981: Семейството на траките. – В: *Развитие на земеделието по българските земи.* София: Земиздат, 45–51.
Вердери, К. 2006: Возвращая антропологов в славистику. – *Ab Imperio*, Vol. 1, 61–66.
Веркович, Ст. 1868: *Описание быта болгар населяющих Македонию.* Москва.
Воденичарова, А. 1994: Родилната обредност на българите като традиционна форма на социализация. – В: Попов, Р., Е. Цанева (Съст.). *Етнографски проблеми на народната духовна култура.* Т. 2. София: Клуб 90, 101–137.
Вуков, Н. 2002а: Родството в антропологическия дискурс. Основни теории и подходи при изучаването на родствените отношения. – *БЕ*, № 2, 5–22.
Вуков, Н. 2002б: Родствена номенклатура, родствени типове и родствена система. – *БЕ*, № 3, 11–27.
Вуков, Н. 2008: *Родствени отношения в българския юнашки епос*. София: АИ.
Вулетић, А. 2002: *Породица у Србији средином 19. века.* Београд: Историјски Институт.
Вълкадинова, Р. 1937: Етнографско изследване на с. Стрезимировци, Трънско. – *РКС*, № 88.
Вълчев, Д. 1892: Сватбарски обичаи от Дупнишко. – СбНУНК, Кн. VIII. София, 62–80.
Ганев, В. 1959: *Законъ соудный людьмъ (Закон за съдене на хората). Правно-исторически и правно-аналитични проучвания.* София: БАН.
Генчев, Ст. 1974: Кумството у българите. – *ИЕИМ*, Кн. XV. София, 89–112.
Генчев, Ст. 1975: Кумството у българите. – *ИЕИМ*, Кн. XVI. София, 83–109.
Генчев, Ст. 1984: *Народна култура и етнография.* София: НИ.
Генчев, Ст. 1985: Семейни обичаи и обреди. – В: Генчев, Ст. (Отг. ред.). *Етнография на България*. Т. III. София: АИ, 159–214.
Генчев, Ст. 1987: *Сватбата.* София: Септември.
Генчев, Ст. 1989: *Теренното етнографско изследване.* Велико Търново: УИ.
Генчев, Ст. 1993: Семейни обичаи. – В: Генчев, Ст. (Ред.). *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания.* София: АИ, 196–233.
Генчев, Ст. 1996: *Очерци по българска етнография*. Велико Търново: УИ.
Георгиев, М. 2004: *Българска народна медицина: Енциклопедия.* София: Петър Берон.

Георгиева, Ив. 1971: Етнографско единство на сватбата у българите. – В: Гандев, Хр., И. Коев, Ст. Стойкова (Ред.). *Етногенезис и културно наследство на българския народ*. София, 103–109.

Георгиева, Ив. 1972: Отношения на родство, отразени в българската роднинска терминология. – В: *Първи конгрес на БИД*. Т. II. София: ЕИМ при БАН, 249–252.

Георгиева, Ив. 1980: Обичаи при сватба. – В: Хаджиниколов, В., М. Велева, Г. Георгиев, Д. Тодоров (Ред.). *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*. София: АИ, 390–411.

Георгиева, Ив. 1981: Родствени връзки и роднински названия. – В: Хаджиниколов, В. (Ред.). *Българска народна култура*. *Историко-етнографски очерк*. София: НИ, 228–234.

Георгиева, Ив. 1982: *Методическо ръководство за събиране на етнографски материали*. София: УИ.

Георгиева, Ив., Д. Москова, Л. Радева 1972: Терминологична система на кръвно родство. – *ИЕИМ*, Кн. XIV, 159–174.

Георгиева, Ив., Д. Москова 1976: Системата на родство в Средните Родопи. – В: *Родопски сборник*. Т. IV. София: АИ, 79–113.

Георгиева, С. 2002: Междуполовите отношения в брачното и бракоразводното право, действало в средновековна България. – *Историческо бъдеще*, № 1–2, 208–229.

Георгиева, С. 2003: За ролята на сексуалните отношения в брака – паралели между средновековния Изток и Запад. – *Епохи*, № 1–2, 59–68.

Георгиева, С. 2010: Реалното приложение на имуществените права на жените в средновековна България. – *Исторически преглед*, № 1–2, 3–22.

Георгиева, Т. 2017: *Българската етнография в периода 1878–1944. Представители, постижения, проблеми*. В. Търново: Фабер.

Геров, Н. 1895–1904: *Речник на български язык*. Фототипно издание. 1975. София: БП.

Гешов, И. Е. 1887: Задругата в Западна България. – *ПСп*, Кн. XXI и XXII, 426–450.

ГИБИ 1960: Дуйчев, Ив., Г. Цанкова-Петкова, В. Тъпкова-Заимова, Л. Йончев, П. Тивчев (Съст. и ред.). *Гръцки извори за българската история*. Т. III. София: АИ.

ГИБИ 1994: Илиев, И. (Подг.) *Гръцки извори за българската история*. Т. IX. Ч. 2. София: АИ.

Гингрих, А. 2005: Дисциплина и общество: национальные традиции. Меняющиеся контексты, меняющееся содержание: О статусе социокультурной антропологии в немецкоязычных странах. – *ЭО*, № 2, 32–42.

Гиренко, Н.: К дискуссии о генезисе первичных систем родства. – *Электр. библиотека Музея антропологии и этнографии* им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН (www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-200-5).

Гоев, А. 1979: Заклаждане на седянка. – *БЕ*, № 1, 69–79.

Гребенарова, Сл. 1989: „Пепелница“ – моминско обичай за женитба. – *Векове*, № 3, 41–49.

Гребенарова, Сл. 1994: Обредното опалване при смърт и сватба. – В: Попов, Р. (Съст. и отг. ред.), Е. Цанева, Сл. Гребенарова (Ред.). *ЕПНДК*. Т. 3. София: ЕИМ при БАН, 111–151.

Гребенарова, Сл. 1996: Младоженката и свекърът. – *БЕ*, № 3, 90–105.

Гребенарова, Сл. 1997: Хлябът в обичая „прошка“. – В: Р. Иванова, Г. Лозанова, Ив. Георгиева и др. *Хлябът в славянската култура*. София: АИ, 114–119.

Гребенарова, Сл. 1998: Младата булка – лице с особен статус. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *ЕПНК*. Т. 5. София: АИ, 162–193.

Гребенарова, Сл. 1999: Семейство и род. – – В: Михайлова, Г., Р. Попов (Ред.). *Ловешки край. Материална и духовна култура.* София: АИ, 321–349.

Грозданова, Е. 1979: *Българската селска община през XV–XVIII век*. София: АИ.

Грозданова, Е. 1989: *Българската народност през XVII век. Демографско изследване.* София: НИ. 660 с.

Грозданова и др. 2003: Грозданова, Е., О. Тодорова, Ст. Първева, Й. Списаревска, Й. Андреев, К. Венедикова. *Контрасти и конфликти „зад кадър“ в българското общество през XV–XVIII в.* София: Гутенберг.

Груев, М. 2008: Към въпроса за съдбата на задругата. (Още едно алтернативно обяснение). – В: Маджаров, Дж., Кр. Стоилов (Съст.). *В света на човека. Сборник в чест на проф. Дин Иваничка Георгиева*. Т. I. София: УИ, 331–344.

Гумилев, Л. 1989: *Этногенез и биосфера Земли*. Ленинград: Изд-во Ленинградского университета.

Гура, А. 1990: Първата брачна нощ в славянския сватбен обред. – *БФ*, № 1, 29–41.

Гура, А. 2009: Механизмы создания новых родственных отношений в свадебном обряде. – В: *Категория родства в языке и культуре.* Москва: Индрик, 116–128.

Гура, А. 2012: *Брак и свадьба в славянской народной культуре.* Москва: Индрик.

Гълъбов, Ив. 1963: За произхода на група названия от българската народна роднинска терминология. – *ИЕИМ*, Кн. VI, 301–310.

Давидов, А. 1979: *Сельская община и патронимия в странах Близкого и Среднего Востока.* Москва: Наука.

Данова, В. 1984: Неолит. – В: *Кратък исторически справочник. Т. 1. Старият свят*. София: НП.

Даскалов, Р. 2002: *Как се мисли Българското възраждане*. София: Лик.

Даскалова, Н. 1996: Сватбени обичаи и обреди. – В: Черкезова, М., Р. Попов, Ст. Райчевски (Ред.). *Странджа. Материална и духовна култура.* София: АИ, 270–292.

Дечев, Д. 1960: Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. – В: Дуйчев, Ив. (Съст. и ред.). *Латински извори за българската история.* Т. II. София, 65–125.

Джордано, К. 2005: От кризата на антропологичните репрезентации до нашествието на представките. – *БЕ*, № 1, 5–19.

Дзибель, Г. 1998а: Аннотированная библиография научных трудов по родству, системам родства и системам терминов родства на русском языке (с добавлением литературы на языках бывшего Советского Союза, опубликованных в 1845–1995 гг.). – В: *Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства.* Вып. 2. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера), РАН, 214–283.

Дзибель, Г. 1998б: Аннотированная междисциплинарная библиография научной литературы на русском языке по родству, системам родства, системам терминов родства, семейно-родовой организации и браку (с добавлениями литературы на языках бывшего Советского Союза и Болгарии), 1835–2012. Электронная библиотека Музея антропологии и этнографии им. Петра Великого (Кунсткамера), РАН, МАЭ РАН: http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-200-5/.

Дзибель, Г. 2001: Феномен родства: Пролегомены к идентической теории. – В: *Алгебра родства. Системы родства. Системы терминов родства.* Вып. 6. Санкт-Петербург: Музей антропологии и этнографии (Кунсткамера), РАН.

Димитрова, Е. 1945: Етнографско изследване на с. Воднянци, Белоградчишко. – *РКС*, № 12.

Добрев, Ив. 1984: За тюркизмите в българския език и роднинското име *еца*. – *Български език*, № 2, 159–162.

Добронравин, Н. 2011: Родство как оболочка и поиск скрытых смыслов (от политологии до лингвистики и права). – *АФ*, № 14, 328–335. Online https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/014online/dobronravin.pdf

Домакинства 1978: Домакинства и семейства в НР България. – В: *Преброяване на населението и жилищния фонд към 2 декември 1975 година.* Т. 4. София.

Дончев, К. 1984: Научни изследвания на българското обичайно право. – *Правна мисъл*, № 1, 93–96.

Дончев, К. 1996: Обичайното наследствено право на българското село от Освобождението до 40-те години на XX в. (По материали от Северозападна България) – *БЕ*, № 2, 65–73.

Дончев, К. 2010: Обичайното право на българското село от Освобождението до 50-те години на XX век. – В: *Научни известия – Югозападен университет „Неофит Рилски“. Правно-исторически факултет.* Т. 6, № 1–2, 200–208.

Дражева, Р. 1986: Семейни обичаи и обреди. – В: Михайлова, Г. (Отг. ред.), М. Василева, М. Велева, А. Примовски, Л. Радева, Хр. Холиолчев (Ред.). *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания.* София: АИ, 211–243.

Дрянска, Н. 1978: Летен моминско обичай в Троянско. – *Векове*, № 3, 60–62.

Дювернуа, А. 1889: *Словарь болгарского языка по памятникам народной словесности.* Т. I–II. Москва: Университетская типография.

Екзархийский устав 1904: *Екзархийский устав, приспособен в Княжеството.* София: Държавна печатница.

Елчинова, М. 1989: Сватбената обредност в Михайловградско. – В: *От Тимок до Искър*. Т. I. София, 108–124.

Енгелс, Ф. 1971 [посочени в текста са и изданията от 1884 и 1891 г.]: *Произход на семейството, частната собственост и държавата.* София: Партиздат.

Етнография на България 1980: Хаджиниколов, В., Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България*. Т. I. Увод в етнографската наука и социално-нормативна култура. София: АИ.

Етнография на Македония 1992: *Извори и материали в два тома.* София: АИ.

Етнографско изследване на с. Козичино, Поморийска околия. – *РКС*, № 104.

Живков, Т. 1977: *Народ и песен*. *Проблеми на фолклорната песенна традиция*. София: АИ.

Живков, Т. 1981: *Фолклор и съвременност*. София: НИ.

Живков, Т. 1994: *Етничният синдром*. София: Аля.

Заимов, Й. 1967: *Заселване на българските славяни на Балканския полуостров. Проучване на жителските имена в българската топонимия.* София: АИ.

Захариев, Й. 1918: Кюстендилско краище. – *СбНУН*, Кн. XXXII. София.

Захариев, Й. 1935: Каменица. Географско-етнографско изучаване. – *СбНУН*, Кн. XL. София.

Захариев, Й. 1949: Пиянец. Земя и население. – *СбНУН*, Кн. XLV. София.

Златарски, В. 1922: Големината на българския хляб. – *ИНЕМ*, Кн. 1–2, 12–13.
Золотарев, А. 1940: К истории ранних форм группового брака. – В: *Ученные записки Исторического факультета Московского областного педагогического института.* Т. II. Москва, 144–169.
Золотарев, А. 1999: Произход на дуалната организация. – В: *АВС на етнологията.* София: УИ, 196–221.
Иванов, Ив. 1998: Етносите. *Серия „Педагогическа социология“*. София: Аксиос.
Иванова, М. 1991: Семейство и семейно-родствени отношения в Северозападна България от края на XIX до 40-те години на XX в. – *БЕ*, № 5, 15–23.
Иванова, М. 1996: Понятието „патронимия“ в етнографията (историографско-теоретични проблеми). – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *ЕПНК.* Т. IV. София: АИ, 92–111.
Иванова, М. 1998: Екзогамно-родов кръг у българите. I. Отчитане на родството по права линия. – *БЕ*, XXIV, № 3–4, 5–20.
Иванова, М. 1999: Екзогамно-родов кръг у българите. II. Отчитане на родството по съребрена линия. – *БЕ*, XXV, № 1–2, 130–140.
Иванова, М. 2000: Кодовата система на Ю. И. Левин и нейните възможности при записа на българските родствени отношения. – *Епохи*, № 2, 111–118.
Иванова, М. 2002: Традиционни родови институти и роднинска терминология. – В: Попов, Р. (Ред.). *Сакар. Етнографски проучвания на България.* София: АИ, 372–393.
Иванова, М. 2003: *Родството по сватовство у българите.* Велико Търново: УИ.
Иванова, М. 2013: Традиционно кръвно родство и сватовство в системата на българските родствени отношения. – *БЕ*, № 3, 319–333.
Иванова, М. 2018: Българската роднинска терминология за кръвно родство. Опит за историческа типология. – В: *Годишник на Историческия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий*“. Год. II (XXXIV). Велико Търново: УИ, 612–631.
Иванова, Р. 1984: *Българската фолклорна сватба.* София: АИ.
Иванова, Р. 1994: Сватбата като маскарад. – *БЕ*, № 3–4, 35–40.
Иванова, Р. 1997: Знаковата същност на сватбените хлябове. – В: *Хлябът в славянската култура.* София: АИ, 22–28.
Иванова, Р., Л. Маркова 1988: Болгары. – В: *Брак у народов Центральной и Юго-Восточной Европы*. Москва, 135–159.
Извори 1992–2010: Василева, М. (Отг. ред.). *Извори за българската етнография.* Т. I–V. София: АИ.
Извори 1999: Василева, М. (Отг. ред.). *Извори за българската етнография.* Т. II. Из българския възрожденски печат 1878–1900. София: АИ.
Извори 2002: Василева, М. (Отг. ред.). *Извори за българската етнография.* Т. IV. Из българския възрожденски печат 1900–1912. София: АИ.
Исаченко, А. 1953: Индоевропейская и славянская терминология родства в свете марксисткого языкознания. – *Slavia*, XXII, № 1. Praha, 43–80.
Итс, Р. 1974: *Введение в этнографию.* Ленинград: Изд. Ленинградского университета.
Каждан, А. 1952: *Аграрные отношения в Византии XIII–XIV вв.* Москва.
Каждан, А. 1960: *Деревня и город в Византии IX–X вв. Очерки по истории византийского феодализма*. Москва: АН.
Казер, К. 1996: Към историята на историкоантропологичното изследване на семейството. – *БалкФ*, № 3, 64–68.

Казер, К. 1999: Семейство и родство в България. Исторически и антропологични перспективи. – *БЕ*, 1–2, 7–26.

Карамихова, М. 1991: *Бракът в българското село в периода на османското владичество.* Дисертация. София: ЕИМ.

Карамихова, М. 1993: Брачни модели или брачен модел – поглед отвън. – *БалкФ*, № 1. Благоевград, 28–33.

Карамихова, М. 1994: Брак с девството или девство в брака. – В: Попов, Р. (Съст. и отг. ред.), Е. Цанева, Сл. Гребенарова (Ред.). *ЕПНДК.* Т. 3. София: Клуб 90, 80–110.

Карлов, В. 2016: Нормативная практика и культура общения народов России и СНГ в трудах А. А. Никишенкова. *Исторические исследования*, 52–61. www.historystudies.msu.ru

Касабова-Динчева, А. 1996: Димитър Маринов и българското обичайно право. – *БЕ*, № 3, 46–51.

Касабова-Динчева, А. 2002: От обичай към закон? – *БЕ*, № 2, 39–55.

Касабова, А. 2010: Задругата – мит или реалност? За реалностите, пораждащи митове, и за пораждащите реалност митове. – В: Колева, Д., К. Грозев (Съст.). *История, митология, политика.* София: УИ, 92–110.

Касабова, А. 2013: Теми и методи в етнологията. (Само)Критичен поглед. – *БЕ*, № 1, 15–27.

Касабова, А: *Дебатът за задругата.* https://balgarskaetnografia.com/rodstvo/semeystvo/debatat-na-zadrugata.html

Касабова, А. 2021: Как пандемията COVID-19 стимулира интердисциплинарни научни изследвания. – В: Баева, В., А. Илиева (Съст.). *Етнология и епидемии. Социокултурни измерения на пандемията от COVID-19.* София: АИ, 39–50.

Кашуба, В. 2006: Этнология как диалог? – *Ab Imperio*, № 1.

Керемидарска, Е. 2001: *Празник и делник в Кюстендилско.* Кюстендил: Регионален исторически музей „Акад. Й. Иванов“.

Керемидчиев, Г. 1931: Родствените отношения в нашето народно творчество. – *ИССФ*, Кн.VII, 330–402.

Кирова, М. 2011: Матриархатът и неговите бащи. Марксизмът, еволюционистката антропология и „Женският въпрос“ от втората половина на 19-ти век. – Електронно списание *LiterNet*, 24.11.2011, № 11 (144). https://liternet.bg/publish2/mkirova/matriarhatyt.htm

Кисляков, Н. 1976: О сущности понятия „патронимия“. – В: *Страны и народы Востока.* Вып. XVIII. Москва, 269–280.

Китанова, М. 2009: Материалы к словарю болгарских терминов родства. – В: *Категория родства в языке и культуре.* Москва: Индрик, 279–302.

Китанова, М. 2010: *Етнолингвистични етюди*. Велико Търново: Знак94.

Китанова, М. 2012: Диалектные названия, связанные со сторинным славянским семейным культом. – В: *Славянские языки и культуры в современном мире: II Международный научный симпозиум* (Москва, МГУ им. М. В. Ломоносова, Филологический факультет, 21–24 марта 2012 г.): Труды и материалы. Сост. О. В. Дедова, Л. М. Захаров, К. В. Лифанов; Под общим руководством Ремнёвой, М. Москва: МГУ, 152–153.

Китанова, М. 2013: Свой за чуждите и чужд за своите. Варна: *LiterNet1*; liternet.bg/publish29/maria-kitanova/svoi-za-chuzhdite/index.html.

Китанова, М. 2015: *Род, семья и дом в болгарской культуре и языке.* Saarbrücken: LAPLAMBERT Academic Publishing.

Китанова, М. 2016: *РЕЗЮМЕТА на трудовете.* http://ibl.bas.bg/wp-content/uploads/2017/04/%D1%80%D0%B5%D0%B7%D1%8E%D0%BC%D0%B5%D1%82%D0%B012.pdf

Княжески, З. 1847: *Введеніе въ исторіи болгарскихъ славянъ*. Москва: Универс. типографии.

Колев, Н. 1995: *Българска етнография*. Велико Търново.

Колева, Т. 1961: Съвременната народна сватба в Разложкия край. – *ИЕИМ*, Кн. 4, 277–283.

Колева, Т. 1972: За произхода на пролетните момински обичаи (лазаруване, кумичене и буенец). – В: *Проблеми на българския фолклор*. София, 367–372.

Кондов, Н. 1961: К вопросу о системе полеводства в болгарских и соседних с ними землях Балканского полуострова в средние века. – *Византийский временник*. Т. XX. Москва, 3–13.

Кондов, Н. 1965: За първичната обществена единица при селското население в средновековна България. – *Исторически преглед*, № 1, 70–83.

Коротаев, А., А. Оболонков 1989: Родовая организация в социально-экономической структуре классовых обществ. – *СЭ*, № 2, 36–45.

Косвен, М. 1951: Переход от матриархата к патриархату. Родовое общество. – *Труды института этнографии АН СССР*, новая серия. Т. XIV. Москва, 67–94.

Косвен, М. 1963а: *Кто такой крестный отец.* – *СЭ*, № 3, 95–107.

Косвен, М. 1963б: *Семейная община и патронимия.* Москва: Изд. Академии наук СССР.

Крейпо, Р. 2000: *Културна антропология. Как да разбираме себе си и другите*. София: Лик, 148–149.

Крецер, И. 2014: Что произошло с „родством“? Современные перспективы изучения родства в социологии и социальной антропологии. – *Вестник Санкт-Петербургского университета. Серия 12: Психология. Социология. Педагогика*, № 2, 139–145.

Крецер, И. 2016: В поисках родства: к постановке проблемы изучения родственных отношений в современных западных исследованиях. – *Журнал социологии и социальной антропологии*, № 1, 166–180.

Кръстанова, К. 1986: *Традиции на трудова взаимопомощ в българското село*. София: АИ.

Кръстева, Е. 1993: Име и личност в българската традиционна култура (по материали от Троянско). – *БЕ*, № 5–6, 113–123.

Кръстева-Благоева, Е. 1999: Съвременни аспекти на именуването в Северозападна България. – *БЕ*, № 1–2, 102–117.

Кръстева, М. 1943: Етнографско изследване на с. Тагарево, Средецко. – *РКС*, № 91.

Крюков, М. 1967: О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации. – *СЭ*, № 6, 83–94.

Крюков, М. 1968: Типы систем родства и их историческое соотношение. – В: *Проблемы истории докапиталистических обществ.* Кн. I. Москва, 352–383.

Крюков, М. 1995: Синхронно-диахронный метод и концепция трансформационной многолинейности систем родства. – В: *Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства.* Вып. 1. Санкт-Петербург, 111–137.

Лавровский, П. 1867: *Коренное значение в названиях родства у славян.* Санкт-Петербург: Изд. Императорской академии наук.
Ласлетт, П. 1979: Семья и домохозяйство: исторический подход. – В: *Брачность, рождаемость, семья за три века.* Москва, 132–157.
Левин, Ив. 1991: *Секс и общество на православните славяни*. София: УИ.
Левин, Ю. 1970: Об описании системы терминов родства. – *СЭ*, № 4, 18–30.
ЛИБИ 1960: Дуйчев, Ив., М. Войнов, Стр. Лишев, Б. Примов (Съст. и ред.). *Латински извори за българската история.* Т. II. София: АИ.
Литаврин, Г. 1960: *Болгария и Византия в XI–XII вв.* Москва.
Лулева, А. 1999: Измерения на родството във всекидневната култура на едно западнобългарско планинско село (Говедарци, Самоковско). – *БЕ*, № 1–2, 85–101.
Лулева, А. 2000: Брачният избор в автобиографичните разкази. Към социалното конструиране на категорията „пол“ в българското село през първата половина на XX в. – В: *Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция, 12–16 юни 2000 г.* София: ИЕФЕМ, 65–73.
Лулева, А. 2001: Образи на половете в българското село през XX в. – между традиционното и модерното. – *БЕ*, № 2, 26–39.
Лулева, А. 2011: Етнография/етнология на съвременността – четиридесет години по-късно. – В: Лулева, А., В. Васева, И. Петрова, П. Христов (Съст.). *Етнологията в България. История, методи, проблеми*. София: АИ, 7–17.
Лурье, С. 1998: *Историческая этнология.* Москва.
Лучев, Д. 2008: Етническо самосъзнание и етническа идентичност (Интерпретации върху теорията за етноса). – В: Маджаров, Дж., Кр. Стоилов (Съст. и ред.). *В света на човека. В чест на проф. дин Иваничка Георгиева*. Т. 2, 593–602.
Майнов, В. 1871: Юридический быт болгар (по Богишичу). – *Записки императорского русского географического общества. По отделению этнографии*. Т. IV. Санкт-Петербург, 577–607.
Маджаров, Дж. 2021: Стопанска антропология. София: УИ.
Макавеева, Л. 1981: Етносоциални аспекти в развитието на съвременното българско семейство. – *БЕ*, № 1, 3–17.
Макавеева, Л. 1991: *Българското* семейство*: Етно-социални аспекти.* София: БАН.
Макавеева, Л. 1993: Някои проблеми, свързани с изучаването на социално-нормативната култура на българите. – *БЕ*, № 2, 3–18.
Макавеева, Л. 1995: Родопското семейство в периода от края на XIX до 50-те години на XX век (Етноконфесионални аспекти). – *БЕ*, № 2, 16–30.
Макушев, В. 1861: *Сказания иностранцев о быте и нравах славян.* Санкт-Петербург.
Макушев В. 1867: *Задунайские и адриатические славяне.* Санкт-Петербург.
Манкова, Й. 1992: Опалването на кръстника във врачанската традиционна сватба. – *БЕ*, № 4, 3–11.
Манова, Цв. 1975: Помещение за новобрачните от края на XIX и началото на XX в. в Пернишко. – *БЕ*, № 2, 50–57.
Манова, Цв. 1977: Женитбени белези на обичая „сурвакари“ в Западна България. – *Векове*, № 4, 24–29.
Манова, Цв. 1990: Поясът в традиционното народно облекло от Пернишко. – *Векове*, № 1, 58–61.
Манова, Цв. 2021: Традиционната сватба в Средна Западна България. – В: Цанева, Е. (Съст.). *В дирята на засята бразда. Юбилеен етнографски сборник в чест на доц. д-р Маргарита Василева*. София: АИ, 137–158.

Манолова, М., М. Манолов 1977: Единни родословни корени на българи в Родопите. София: Отечествен фронт.
Манчев, Б. 2003: Интерпретации на идеологията, идеология на интерпретациите. (Върху полемиките в българското литературознание). – Електронно списание *LiterNet*, 06.01.2003, № 1 (38): https://liternet.bg/publish2/bmanchev/ideologia.htm
Маразов, Ив. 2001: Генеалогичният смисъл на лозата. – *Антропологични изследвания*, № 1, 79–97.
Маринов, Д. 1892: Племената, влаките, задругите, семействата, имената и коровете в Западна България. – *Жива старина*. Кн. II. Русе.
Маринов, Д. 1894: Народното обичайно право (I Гражданско право). – *Жива старина*. Кн. IV. Русе.
Маринов, Д. 1907: Народно карателно (углавно) обичайно право. – *Жива старина*. Кн. VI. София.
Маринов, Д. 1984: *Избрани произведения*. Т. II. София: НИ.
Маринов, Д. 1995: *Българско обичайно право*. София: АИ.
Маркарян, Э. 1983: *Теория культуры и современная наука. Логико-методологический анализ*. Москва: Мысль.
Маркова, Л. 1960: Сельская община у болгар в XIX в. – В: Славянский этнографический сборник. – *Труды института этнографии АН СССР.* Нов. сер. Т. LXII. Москва, 6–109.
Маркова, Л. 1980: Българската селска община. – В: Хаджиниколов, В., Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България*. Т. I. Увод в етнографската наука и социално-нормативна култура. София: АИ, 311–325.
Маркова, Л. 1981: Селска община. – В: Хаджиниколов, В. (Ред.). *Българска народна култура*. *Историко-етнографски очерк.* София: НИ, 234–240.
Маркова, М. 2006: Старисватство, кумство и хранителен код. – В: *Етнографски етюди. Сборник статии и студии по повод 70-годишнината на проф. дин Стоян Генчев* (1936–1990). София: АИ, 253–284.
Маркус, Д. 2005: Дисциплина и общество: национальные традиции. О социокультурной анстропологии США, её проблемах и перспективах. – *ЭО*, № 2, 43–55.
Мартинов, Ал. 1958: Народописни материали от Граово. – *СбНУН.* Т. XLIX, 701–716.
Миков, Л. 1992: Ритуалната кражба. – *БЕ*, № 2, 26–33.
Милкова, Ф. 1984: Юридическите обичаи и обичайното право в българските земи до края на XIX век. – *БЕ*, № 3, 15–23.
Милчева, М. 1996: Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на детето. – В: Черкезова, М., Р. Попов, Ст. Райчевски (Ред.). *Странджа. Материална и духовна култура.* София: АИ, 259–269.
Мирчев, Д. 1906–1907: Принос за изучаване бита на българите в Македония. – В: *СбНУ.* Т. XXII–XXIII. Дял II. София, 1–43.
Михайлова, Г. 1974: Облекло. – В: Тодоров, Д., Ст. Генчев, Г. Кръстева и М. Младенов (Ред.). *Добруджа*. *Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София: АИ, 207–248.
Михайлова, Г. 1981: Костюмът в българската обредност. – В: *Обреди и обреден фолклор.* София: АИ, 52–84.
Михайлова, Г. 1983: Функция на народните носии. – В: *Етнография на България*. Т. II. София: Издателство на БАН, 267–281.

Михайлова, Г. 1985: Облекло. – В: Тодоров, Д. (Отг.ред.), Г. Михайлова, М. Василева, М. Младенов (Ред.). *Капанци. Бит и култура на старото българско население в Североизточна България. Етнографски и езикови проучвания.* София: Издателство на БАН, 131–164.

Младенов, М. 1981: Отражение на елементи от народния мироглед в езика. – *БЕ*, № 1, 39–51.

Младенов, Ст. 1941: *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език.* София.

Младенова, Д. 1994: Етнолингвистично изследване на българските названия за калинка-малинка (coccinella septempunctata) в балканска и славянска перспектива. – В: Попов, Р. (Съст. и отг. ред.), Е. Цанева, Сл. Гребенарова (Ред.). *ЕПНДК.* Т. 3. София: АИ, 195–285.

Морган, Л. 1946: *Първобитното общество.* София: Труд.

Москова, Д., Л. Радева 1972: Етнографско значение на българските роднински названия. – В: *Първи конгрес на БИД.* Т. II. София, 243–247.

Москова, Д. 1980: Обичайно право. – В: Хаджиниколов, Н. (Отг.ред.), М. Велева, М. Георгиев, Д. Тодоров, Д. (Ред.). *Пиринski край*. София: АИ, 47–63.

Мутафов, В. 1986: Към въпроса за системите на земеделие в практиката на българите. – *БЕ*, № 1, 41–49.

Начов, Н. 1895а, б – 1896: За Побратимството. – *Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Средец.* Под ред. на В. Д. Стоянов: г. 10. Кн. XLIX–L (1895а). Средец: Държ. печатница, 32–72; г. 10. Кн. LI (1895б). Средец: Държ. печатница, 375–403; г. 10. Кн. LII–LIII (1896). Средец: Държ. печатница, 443–508.

Нехтенин, Н. 1892: Сватбарски обичаи и песни от с. Якоруда, Разложко. – *СбНУНК.* Т. VIII. София, 37–62.

Никишенков, А. 1983: Метод структурного анализа А. Р. Редклифа-Брауна и проблема изучения отношений родства в доклассовых обществах. – В: Бромлей, Ю. (Отв. ред.). *Пути развития зарубежной этнологии.* Москва: Наука.

Никишенков, А. 1986: *Из истории английской этнографии. Критика функционализма.* Москва: МГУ.

Никишенков, А. 1999: *Традиционный этикет народов России. XIX – начало XX вв.* Под ред. Ю. И. Семенова. Москва: Старый сад.

Никишенков, А. 2003: *Крестьянское правосудие. Обычное право российского крестьянства в XIX веке – начале XX века.* Сост., вступит. статья, комментарии, глоссарий А. А. Никишенкова. Под ред. Ю. И. Семенова. Москва: Современные тетради.

Никишенков, А. 2006: Комментарии. – *ЭО*, № 3, 102–103.

Никишенков, А. 2008: *История британской социальной антропологии*. Санкт-Петербург: Изд-во Санкт-Петербургского унив.

Никишенков, А., А. Аносов 2000: *Антропология и традиционные формы общения*. Москва.

Николаенко 2007: *Этнопсихология.* Программа курса и методические материалы для студентов. Новосибирск: http://ayp.ru/library/etnopsikhologiya.

Николова, В. 1991: За семантиката на някои български следсватбени обичаи. – *БЕ*, № 4, 32–45.

Николова, В. 1993: Сватбените „засевки“. Опит за семантичен анализ. – *БЕ*, № 4, 60–74.

Николова, В. 1997: Забулване и отбулване на невестата в традиционната българска сватба (Семантика и митология на обредите). – *БЕ*, № 3–4, 124–139.

Николова, В. 1999: Сватбени обичаи и обреди. – В: Михайлова, Г., Р. Попов. (Ред.). *Ловешки край. Материална и духовна култура.* София: АИ, 370–404.

Николова, В. 2003: За една техника на изграждане на образа на невестата в сватбата. – *БЕ*, № 2–3, 43–56.

Обрешкова, А. 2016: *Съпоставителен анализ на роднинските връзки и названия и тяхната употреба във фразеологичните единици в българския и испанския език.* Автореферат на дисертация. СУ „Св. Климент Охридски".

Оджаков, П. 1885: *Обичайно наследствено право*. Русе.

Ольдерогге, Д. 1951: Малайская система родства. – Родовое общество. Материалы и исследования. – В: *Труды Института этнографии АН СССР*. Новая серия. Т. XIV. Москва, 28–66.

Ольдерогге, Д. 1960: Основные черты развития систем родства. *Доклад советской делегации на VI международном конгрессе антропологов и этнографов.* (Отделен отпечатък.) Москва.

Папучиев, Н. 2007: Родствените изследвания в България (1878–1944). – *БалкФ*, № 1–3, 182–195.

Першиц, А. 1986а: Матриархат. – В: *Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура*. Вып. 1. Москва: Наука, 82–83.

Першиц, А. 1986б: Патриархат. – В: *Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура*. Москва: Наука, 131–133.

Першиц, А., Д. Трайде 1986: Община. – В: *Свод этнографических понятий и терминов. Социально-экономические отношения и соционормативная культура.* Москва: Наука, 109–114.

Петков, Ст. 2021: Подготовка и приемане на Екзархийския устав от 1895/1897 година. – В: *Годишник на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий".* Год. V (XXXVII). В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий", 337–350.

Петров, П. 1968а: Ивановден в Живовци, Михайловградско. – *ИЕИМ*. Кн. XI, 201–258.

Петров, П. 1968б: Непубликуван ръкопис на Стефан Захариев от 1867 г. – *ИЕИМ*. Кн. 11, 303–332.

Петрова, Г. 2001: Български средновековни правни паметници. – В: *Научни трудове на ПУ „П. Хилендарски".* Кн. 7. Право. Т. II. Пловдив, 69–99.

Петрова, Г. 1992: *Престъпленията в средновековна България*. София: УИ.

Петрова, М. 2006: Традиционна и модерна идентичност и българският национален характер. – *Психология журнал*, № 23, 6–9.

Пешева, Р. 1958: Родови остатъци и семеен бит в Северозападна България. – В: *Експедиция в Северозападна България 1956 г.* София: АИ, 7–51.

Пешева, Р. 1961: *Семейство и семейно-родствени отношения в Средна Западна България.* София: АИ, 511–558.

Пешева, Р. 1965: Структура на семейството и рода в България в края на XIX и началото на XX век. – *ИЕИМ*. Кн. VIII, 107–112.

Пешева, Р. 1980а: Семейството и неговото историческо развитие. – В: Хаджиниколов, В. (Отг. ред.), Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България*. Т. I. София: АИ, 286–302.

Пешева, Р. 1980б: Род, родствени групи и традиции. – В: Хаджиниколов, В. (Отг. ред.), Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България.* Т. I. София: АИ, 302–311.

Пешева, Р. 1981а: Род и родови групи. – В: Хаджиниколов, В. (Ред.). *Българска народна култура*. *Историко-етнографски очерк*. София: НИ, 225–228.

Пешева, Р. 1981б: Семейство. – В: Хаджиниколов, В. (Ред.). *Българска народна култура*. *Историко-етнографски очерк.* София: НИ, 218–225.

Пешева, Р. 1993: Традиционни форми на социална организация. Задруга. – В: Генчев, Ст. (Ред.). *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания.* София: АИ, 268–280.

Подоба, Ю. 2008: Социалната антропология в Източна Централна Европа – интелектуално предизвикателство или анахронизъм? – *БЕ*, № 2, 95–102.

Попков, Ю. 2011: Социокульнурный неотрадиционализъм в этносоциальном развитии. – В: *IX Конгресс этнографов и антропологов Росии. Тезисы докладов. Петрозаводск, 2011. Симпозиум 2. Секция 3.1. XI Международный семинар „Этносоциальные процессы во внутренней Евразии“.*

Попов, Ал. 1890: Сватбарски обичаи от Хаджиеллеско. – *СбНУНК.* Т. II. София: Държавна печатница, 46–51.

Попов, В. 1977: К исторической типологии систем терминов родства: типы кроу и омаха. – *СЭ*, № 2, 43–54.

Попов, В. 1994: Историческите корени на два типа народни игри. – В: Попов, Р., Е. Цанева (Съст.). *Етнографски проблеми на народната духовна култура.* Т. 2. София: Клуб 90, 170–226.

Попов, В. 2003: Антропология родства: современное состояние, проблемы и перспективы изучения. – *Российская наука о человеке: вчера, сегодня, завтра: Материалы междунар. науч. конф*., 20–23 марта 2003 г. Ю. К. Чистов, В. А. Тишков (ред.); РАН. МАЭ им. Петра Великого (Кунсткамера), Ин-т этнологии и антропологии. Санкт-Петербург: МАЭ РАН. Вып. 1, 139–146.

Попов, В. 2010: Родство, гендер и возраст как принципы организации социально-коммуникативных сетей. – В: *Радловский сборник. Научные исследования и музейные проекты МАЭ РАН в 2009 г.* Санкт-Петербург: МАЭ РАН, 156–162.

Попов, В. 2011: Геометрия родства, алгебра родства и абракадабра родства, или Как из систем родства и фольклора соорудить кубик Рубика (заметки на полях статьи П. Л. Белкова „Об использовании геометрического кода в исследованиях по классификационным системам родства“) – *АФ*, № 14, 352–364. Online. https://anthropologie.kunstkamera.ru/files/pdf/014online/popov.pdf

Попов, В. 2012: Предисловие. – В: Попов, В. (Отв. ред.). *Алгебра родства: Родство. Системы родства. Системы терминов родства.* Вып. 13, 2–5. Online. http://www.kunstkamera.ru/lib/rubrikator/02/978-5-88431-200-5.

Попов, Р. 1991: *Светци близнаци в българския народен календар*. София: АИ.

Попов, Р. 1994: Побратимство. – В: Стойнев, А. (Съст.). *Българска митология. Енциклопедичен речник.* София: 7М+ЛОГИС.

Попов, Р. 1999: *Календарни празници и обичаи.* – В: Михайлова, Г., Р. Попов (Ред.). Ловешки край. Материална и духовна култура. София: АИ, 293–320.

Преброяване 1940: *Преброяване на населението на 31.XII.1934. Кн. IV: Общи резултати. Статистика на домакинствата*. София: Гл. дирекция на статистиката: Държавна печатница.

Предова, М. 1947: Етнографско изследване на с. Чомаковци, Белослатинско. – *РКС*, № 14.

Преображенский, П. 1929: *Курс этнологии.* Москва–Ленинград.

Първанов, Б. 2022: Дисертация на тема *„Характеристика и динамика на пространствата в селището при традиционната българска семейно-родова обредност (XIX – средата на XX век)“*, защитена в СУ „Св. Кл. Охридски“.

Първанов, Г. 1944: Етнографско изследване на с. Манастирище, Годечко – *РКС*, № 308.

Първева, Ст. 2011: *Земята и хората през XVII – първите десетилетия на XVIII век.* София: АИ.

Първева, Ст. 2018: Стандартите за богатство и бедност на османските поданици, отразени в законодателните актове и данъчните регистрации (XV–XVII в.). – В: *Годишник на Историческия факултет на ВТУ, год. I (XXXIII). Изследвания в чест на 60-годишнината на проф. дин Иван Тютюнджиев.* В. Търново: УИ, 400–416.

Радклиф-Браун, А. 1997: *Структура и функция в примитивното общество*. София: ЛИК.

Радунчева, А. 1981: Праисторическа епоха. – В: *Развитие на земеделието по българските земи.* София: Земиздат, 7–30.

Раковски, Г. 1988: *Съчинения в четири тома. Т. 4. Езикознание, етнография, фолклор.* София: БП.

Ракшиева, Св. 1984: Традиционни сватбени обичаи в Годечко. – В: *Народната култура в София и Софийско*. София: АИ, 217–227.

Ревуненкова, Е., А. Решетов 2003: Портрет ученого, Сергей Михайлович Широкогоров. – *ЭО*, № 3, 100–119.

Робакидзе, А. 1968: Особенности патронимической организации у народов горного Кавказа (в связи с вопросом о соотношении патронимии, рода и семьи). – *СЭ*, № 5, 93–104.

Романска, Цв. 1977: *Славянските народи.* София: НИ.

Рот, Кл. 2001: „Народна култура“ – (Социалистическа) „Всекидневна култура“: Един нежелан научен преход? – *БЕ*, № 2, 5–17.

Рыбаков, С. 2001: Вопросы теории. Судьбы теории этноса. Памяти Ю. В. Бромлея. – *ЭО*, № 1, 3–23.

Рыбаков, С. 2003: Этничность и этнос. – *ЭО*, № 3.

Сагитова, Л. 2011: Поволжский ислам в эпоху глобализации: Традиция-реставрация, или традиция-инновация? – В: *IX Конгресс этнографов и антропологов Росии. Тезисы докладов. Петрозаводск. Симпозиум 2. Секция 2. Народы Урало-поволжского региона – традиции, ценности, новации*.

Свод этнографических понятий 1986: Бромлей, Ю., Г. Штробах (Ред.). *Свод этнографических понятий и терминов. Выпуск 1. Социально-экономические отношения и соционормативная культура.* Москва: Наука.

Семенов, Ю. 1968: О некоторых теоретических проблемах истории первобытности (по поводу статьи М. В. Крюкова „О соотношении родовой и патронимической (клановой) организации“). – *СЭ*, № 4.

Семенов, Ю. 1974: *Происхождение брака и семьи.* Москва: Мысль.

Семенов, Ю. 2001: *Как возникло человечество.* Москва: Наука.

Симеонова, Л. 2009: Правна защита на жените и децата в новопокръстеното българско общество (Закон за съдене на хората, Еклога). – В: *Щрихи към балканското средновековие. Изследвания в памет на проф. Николай Кочев.* София: Институт по балканистика, Парадигма, 117–126.

Ссорин-Чайков, Н. 2016: О дискурсе как обмене и изобретении Запада в антропологии антропологии: предварительные заметки. – *Исторические исследования* http://www.historystudies.msu.ru/ojs2/index.php/ISIS/article/view/65/176

Стаменова, Ж. 1986: Календарни празници и обичаи. – В: Михайлова, Г. (Отг. ред.), М. Василева, М. Велева, А. Примовски, Л. Радева, Хр. Холиолчев (Ред.). *Пловдивски край. Етнографски и езикови проучвания.* София: АИ, 244–283.

Станишева, Н. 1939: Етнографско изследване на с. Славяново, Никополско. – *РКС*, № 148.

Стефанов, Ж. 1941: Етнографско изследване на с. Черна гора, Чирпанско. – *РКС*, № 101.

Стоин, 1928: *Народни песни от Тимок до Вита.* София: Министерство на нар. просвещение.

Стойнев, А. 1988: *Светогледът на прабългарите.* София: АИ.

Стойнев, А. (Съст.) 1994: *Българска митология. Енциклопедичен речник.* София: 7М+ЛОГИС.

Стоянов, М. 1957–1959: *Българска възрожденска книжнина: Аналитичен репертоар на българските книги и периодични издания 1806–1878*. Т. 1–2. София: НИ.

Стоянов, П. 1988: *Сериозно за развода*. Пловдив: Хр. Г. Данов.

Страшимиров, А. 1923: Рупци. – *ИНЕМ.* Кн. 1–2, 21–32.

Съботинова, Д. 1981: Вярвания и практики, свързани с тъкането от Силистренско. – *ИНМВ*. Т. 17 (32), 131–134.

Твърдишка, Б. 1941: Етнографско изследване на с. Новоселец, Новозагорско.– *РКС*, № 81.

Тишков, В. 1998: Забыть о нации (постнационалистическое понимание национализма). – *ЭО*, № 5, 3–26.

Тишков, В. 2001: *Этнология и политика. Научая публицистика*. Москва: Наука.

Тишков, В. 2003: *Реквием по этносу: исследования по социально-культурной антропологии.* Москва: Наука.

Тишков, В. 2005: *Дисциплина и общество: национальные традиции. Об антропологии как дисциплине в российской традиции. – ЭО*, № 2, 5–7.

Тишков, В. 2009: Три карты: Физическая, Административно-государственная и Этническая. Доклад на пленарном заседании 8 конгресса российских этнографов и антропологов, город Оренбург, 2009, 2–5 июля: http://valerytishkov.ru/cntnt/novye_publikacii/vatishkov_.html.

Тишков, В. Личен сайт: https://quosub.tutkrabov.net/articles/valeri-tishkov-lichen-ueb-sajt.html.

Тодорова, И. 1999: Побратимство. – В*: Енциклопедия на българската народна медицина*. София.

Тодорова, М. 1996: За епистемологичната стойност на семейните модели: Балканите в европейския контекст. – *БалкФ*, № 3, 51–63.

Тодорова, М. 2002: *Балканското семейство. Историческа демография на българското общество през османския период.* София: AMICITIA.

Тодорова, М., Д. Цанев 1984: Личните и семейните разходи на един възрожденски българин. – *ИДА*, № 47, 99–110.
Тодорова, Х. 1986: *Каменно-медната епоха в България (пето хилядолетие преди новата ера)*. София: НИ.
Тодорова, Ц. 1940: Етнографско изследване на с. Вукан, Трънско. – *РКС*, № 94.
Толстая, С. 2009а: Категория родства в этнолингвистической перспективе. – В: *Категория родства в языке и культуре.* Москва: Индрик, 7–22.
Толстая, С. 2009б: Побратимство. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь* под общей редакцией Н. И. Толстого. Т. 4. Москва: Междунар. отношения.
Трифонов, Ю. 1930: Сватбите в Плевен преди 70–80 години. – *Мир*, № 9131, 2.
Трифонов, Ю. 1933: *История на града Плевен до Освободителната война*. София: Държавна печатница.
Трубачев, О. 1959: *История славянских терминов родства.* Москва: Академия наук СССР.
Туторский А. 2019: Поле жизни Алексея Алексеевича Никишенкова. – *Вестник антропологии*, № 4 (48), 18–33.
Узенёва, Е. 2009: Терминология родства в словаре болгарской свадьбы. – В: *Категория родства в языке и культуре.* Москва: Индрик, 129–147.
Фермойлен, Х. 2005: Дисциплина и общество. Антропология в Нидерландах: Прошлое, настоящее и будущее. – *ЭО*, № 2, 75–95.
Филчева, В. 1984: Структура на семейството в Годечко. – В: *Народна култура в София и Софийско.* София: АИ, 253–260.
Фол, А. 1980: Предславянско население на българските земи. – В: Хаджиниколов, В., Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България*. Т. I. Увод в етнографската наука и социално-нормативна култура. София: АИ, 167–172.
Хаджнал, Дж. 1979: Европейский тип брачности в ретроспективе. – В: *Брачность, рождаемость, семья за три века*. Москва: Статистика, 14–70.
Харвей, П. 2005: Дисциплина и общество: национальные традиции. О преимуществах структурной маргинальности британской социальной антропологии. – *ЭО*, № 2, 24–31.
Хеди, П. 2013а: Научни размишления върху родството – за превръщането на етнографското прозрение в аксиома. – *БЕ*, № 3, 295–318.
Хеди, П. 2013б: Междинни перспективи: теоретизиране на отношението между родствена терминология и практика. – *БЕ*, № 4, 512–517.
Холиолчев, Хр., М. Младенов, Л. Радева 2012: *Българска семейно-родова лексика.* София: Изток–Запад.
Хранова, А. 2010: Метафора, епохи и митологии в понятието Възраждане. – В: *История, митология, политика.* София: УИ, 47–62.
Христов, П. 1990: Предбрачното общуване в с. Ноевци, Брезнишко, през 20–30-те години на XX в. – *БЕ*, № 6, 3–14.
Христов, П. 1992: Снахачеството у българите. – *БЕ*, № 3, 3–15.
Христов, П. 1999а: „Дуркината нива“ и сватбеният дарообмен. – *БЕ*, № 3–4, 56–76.
Христов, П. 1999б: Момата и момъкът в българската народна култура – аспекти на предбрачното общуване. – *Етнология*, № 3, 62–121.
Христов, П. 2000: Ритуални форми на предбрачно общуване в българската традиция. – В: *Жизненият цикъл. Доклади от българо-сръбска научна конференция*, 12–16 юни 2000 г. София: ЕИМ при БАН, 265–271.

Христов, П. 2001: Как се „кърпи“ булка. – В: *Народна култура на балканджиите.* Т. II. Габрово, 146–157.

Христов, П. 2004: *Общности и празници (служби, слави, събори и курбани в южнославянското село през първата половина на XX век)*. София: ЕИМ.

Христов, П. 2011: Какво е традицията – културно наследство или научна конструкция? – *Епохи*, № 2, 83–89.

Христов, П. 2012: Българските етнографи и проблематиката на народните институции в балканския и славянския контекст на европейската етнология. – В: Лулева, А., В. Васева, И. Петрова, П. Христов (Съст.). *Етнологията в България. История, методи, проблеми.* София: АИ, 30–34.

Христова, Н. 2004: *Жените в Западна Европа (V–IX в.).* В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“.

Христова, Н. 2009: *Което Бог е съчетал, човек да не разлъчва. Бракът в църковното право на България и католическа Европа (XII–XIV век).* В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“.

Христова, Н. 2011: Отношения между съпрузите и между родители и деца според църковното право в България и католическа Европа (XII–XIV в.). – В: *Балканите, език, история, култура.* Т. II. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 70–80.

Христодулова, М. 1981: Социално-правна характеристика на жената в средновековната българска държава (VII–XIV в.). – В: *Трудове на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“.* Т. XVIII. Кн. 3. София, 9–58.

Цанева, Е. 1990: Една старинна балканска практика при осиновяване на дете. – *БЕ*, № 2, 23–32.

Цанева, Е. 1994: Символика на ритуалите при осиновяване на дете у българите. – В: Попов, Р. (Съст.), Е. Цанева (Ред.). *Етнографски проблеми на народната духовна култура.* Т. 2. София: Клуб 90, 138–170.

Цанева, Е. 2008: *Българска етнография*. Трето допълнено издание. София: Симолини.

Цанева, Е. 2010а: *Етноси, региони, култури. Четива по етнология на неевропейски народи.* София: Симолини.

Цанева, Е. 2010б: Българската осиновителна практика от предмодерното време до 40-те г. на XX в. – В: Цанева, Е., А. Кирилова, В. Николова. *Осиновяването в българската културна традиция.* София: Симолини, 9–123.

Цанева, Е. 2012: Побратимството у българите – размяна на социални статути. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *ЕПНК.* Т. IX. София: АИ, 69–102.

Цанева, Е. 2013: Руската традициология в историографската ѝ ретроспектива и перспектива. – *БЕ*, № 1, 28–39.

Цветаева, М. 2004: *Цитаты в прозе*: https://www.livelib.ru/book/1000094748-pesnya-i-formula-marina-tsvetaeva.

Цолова, Т. 1942: Етнографско изследване на Ботевград. – *РКС*, № 6.

Чешко, С. 1994: Человек и этничность. – *ЭО*, № 6.

Чешко, С. 2005: Дисциплина и общество: национальные традиции. От советской этнографии к российской этнологии. – *ЭО*, № 2, 8–10.

Чистов, К. 1981: Традиция, „традиционное общество“ и проблема варьирования. – *СЭ*, № 2, 106–110.

Чолаков, В. 1872: *Български народен сборник*. Ч. I. Болград: печатница на Централното училище.

Шабашов, А. 1997: Някои теоретични резултати от изследването на системата на родство у българите в Украйна. – В: *Българите в Северното Причерноморие*. Т. VI. В. Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 353–367.

Шаманизм 1999: Шаманизм и иные традиционные верования и практики 1999, 2001. – *Материалы междунар. конгр., посвященного памяти А. В. Анохина, Н. П. Дыренковой, С. М. Широкогорова.* Москва, Россия, 7–12 июня 1999 г. Ч. 1–2, 1999; Ч. 3, 2001, Москва: Институт этнологии и антропологии РАН (Сер. Этнологические исследования по шаманству и иным традиционным верованиям и практикам. Т. 5).

Широкогоров, С. 1923: Этнос: Исследование основных принципов изменения этнических и этнографических явлений. – *Известия Восточного факультета Дальневосточного университета.* LXVII, № 1. Шанхай.

Шишков, Ст. 1965: *Избрани произведения.* София: Хр. Г. Данов.

Шишманов, Ив. 1889: Значението и задачата на нашата етнография. – *СбНУНК.* София. № 1, 1–64.

Шпилевский, С. 1866: *Союзъ родственной защиты у древнихъ германцевъ и славянъ.* Казань.

Щерионов, Щ. 2022: Демография на България през Средновековието. – *Epохи.* Т. XXX, кн. 1, 9–33.

Янева, Ст. 1997: Хляб на Тодоровден. – В: *Хлябът в славянската култура*. София, 85–93.

Aberle, D. 1987: Distinguished Lecture. What Kind of Science Is Anthropology. – *American Anthropologist*. New Series, Vol. 89, No. 3, 551–566.

Adams, L. 1936: The Social Organization and Customary Law of the Nepalese Tribes. – *American Anthropologist*. New Series, Vol. 38, 533–597.

Almond, G., J. Coleman 1960: *The Politics of Developing Areas Princeton*. Ney Jersey: Princeton University Press.

Assmann, J. 2011: *Cultural Memory and Early Civilization: Writing, Remembrance, and Political Imagination*: Cambridge University Press.

Barova, V. 2008: A Bulgarian Example of Exchange and Reciprocity in the Family. Halle/Saale: *Max Planck Inst. for Social Anthropology (Working Papers* – 102.2008).

Barova, V. 2010: Exchange and Reciprocity in the Family in Rhodope Mountains, South Bulgaria. Studying Kinship Relations as Social Networks. – *EthnoScripts (Analysen und Informationen aus dem Institute für Ethnologie der Universität Hamburg).* Heft 1, 49–62.

Bauman, Z. 1996: Glokalisierung oder Was für die einen Globalisierung, ist für die anderen Lokalisierung. – *Das Argument. Zeitschrift für Philosophie und Sozialwissenschaften.* No 217, 653–64.

Beales, R., Cheran 1946: *A Sierra Tarascan Village*. Washington: U.S. Govt. Printing Office.

Benovska, M. 2007: Anthropology and Related Disciplines. A view from Bulgaria. – Hann Ch. et. al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – A debate. *Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers* No. 90. Halle/Saale, 11–31.

Benovska-Sabkova, M., E. Krăsteva-Blagoeva 2014: Bulgarian Ethnology in the Wake of 1989: Ideas, Practices, Institutions. – *Ethnologia Balkanica*. Issue 17, 55–83.
Berking, H. 2003: 'Ethnicity is Everywhere': On globalization and the transformation of cultural identity – *CS*, 51, 248–264.
Boas, Fr. 1920: The Methods of Ethnology. – *American Anthropologist*, No 22 (4), 311–321.
Böck, M., A. Rao (Eds.) 2000: *Culture, Creation and Procreation. Concepts of Kinship in South Asian Practice.* New York and Oxford: Berghahn Books.
Bogišić, V. 1867: *Pravni običaji u slovena.* Zagrebu.
Bošković, A., Ch. Hann (Eds.) 2013: *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945–1991.* Münster: LIT Verlag.
Boswell, J. 1994: *Same-Sex Unions in Pre-Modern Europe.* New York: Villard.
Boyer, P. 1990: Tradition as Truth and Communication. A Cognitive Description. – In: Goody, J. (Gen. Ed.). *Cambridge Studies in Social Anthropology.*
Brumann, Ch. 1999: Writing For Culture. Why a Successful Concept Should Not Be Discarded. – *Current Anthropology*, No 40 (S1), 1–27.
Buchowski, M. 2007: Some Lessons from the Importance of History in the History of Central European Ethnology. – Hann Ch. et al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – *A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 90*. Halle/Saale. 18–22.
Burke, P. 1978: *Popular Culture in Early Modern Europe.* New York: New York University Press.
Burke, P. 2004: *What is Cultural History?* Cambridge: Polity Press.
Campbell, J. 1964: *Honour, Family, and Patronage. a Study of Institutions and Moral Values in a Greek Mountain Community*. Oxford: Clarendon Press.
Carsten, J. 1995: The Substance of Kinship and the Heat of the Hearth. Feeding, Personhood and Relatedness among Malays in Pulau Langkawi. – *American Ethnologist*, Vol. 22, 223–241.
Carsten, J. (Ed.). 2000: *Cultures of Relatedness. New Approaches to the Study of Kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.
Carsten, J., St. Hugh-Jones 1995: *About the House. Lévi-Strauss and Beyond*. Cambridge: Cambridge University Press.
Castles, St., M. Miller 1993: *The Age of Migration: International Population Movements in the Modern World.* London: Macmillan.
Chapais, B. 2008: *Primeval Kinship: How Pair-Bonding Gave Birth to Human Society*. Harvard Univ. Press.
Ciszewski, St. 1897: *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven.* Leipzig.
Cohen, E. 2004: Components and symbols of ethnic identity: A Case Study in Informal Education and Identity Formation in Diaspora. – *Applied Psychology-International Review*, Vol. 53, 87–112.
Conference Kinship Cognition and Practice 2016: 2016_CfP_Kinship_Cognition_Practice_1.pdf.
Coy, P. 1974: An Elementary Structure of Ritual Kinship: A Case of Prescription in the Compadrazgo. – *Man*, Vol. 9(3), 470–479. DOI:10.2307/2800696
Dole, G. 1991: *The development of kinship in Tropical South America. Profiles in Cultural Evolution.* Ann Arbor.
Dressel, G. 1999: G. Dressel, B. Rathmayr (Hg.). *Reflexive Historische Anthropologie als konsequente Historische Anthropologie*. Oder Warum auch wir uns zu unseren

Forschungsobjekten machen sollten. Innsbruck: Mensch – Gesellschaft – Wissenschaft, 245–276.
Driberg, J. 1935: The „Best Friend" Among the Didinga. – *Man*, Vol. 35, Issue 7.
Durkheim, E. 1897: Review of J. Kohler Zur Urgeschichte der Ehe, Totemismus, Gruppenehe, Mutterrecht. – *L'Année Sociologique*, 306–319.
Edwards, J. 2000: *Born and bred: idioms of kinship and new reproductive technologies in England*. Oxford: Oxford University Press.
Eisenstadt, S. 1956: Ritualized Personal Relations. Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, Etc.. Some Comparative Hypotheses and Suggestion. – *Man*, Vol. 56, 90–95.
Eisenstadt, S. 1973: *Tradition, Change, and Modern*ity. New York, London: John Wiley and Sons.
Eisenstadt, S. (Ed.) 1974: *Post-traditional Societies.* New York: Norton.
Evans-Pritchard, E. 1933: *Zande Blood Brotherhood*. – *Africa*, Vol. VI.
Eurostat 2017: Eurostat regional yearbook 2017 https://ec.europa.eu/regional_policy/en/newsroom/news/2017/09/14-09-2017-eurostat-regional-yearbook-2017
Farber, B. 1968: *Comparative Kinship Systems: a Method of Analysis.* New York: John Wiley & Sons, Inc.
Feintuch, B. 2001: Tradition. – In: Bariefield, T. (Ed.). *The Dictionary of Anthropology*. Oxford, 470– 471.
Firth, R. 1936: Bond Friendship in Tikopia. – In: L. H. Dudley-Buxton (Ed). *Custom is King*. *Essays Presented to R. R. Marett on his 70th Birthday*. London: Hutchinson's Scientific and Technical Publications, 259–269.
Firth, R. 1956: Introduction. – In: Firth, R. (Ed.). *Two studies of kinship in London*. London: The Athlone Press, 11–29.
Fortes, M. 2006 [1969]: *Kinship and the Social Order. The legacy of Lewis Henry Morgan*. New Brunswick: Transaction Publishers.
Foster, G. 1953: Cofradia and Compadrazgo in Spain and Spanish America. – *Southwestern Journal of Anthropology*, No 9, 1–28.
Fox, R. 1967: *Kinship and Marriage. An Anthropological Perspective*. London: Penquin Books.
Fox, R. 1979: *Sistemas de parentesco y matrimonio.* Madrid: Alianza Editorial.
Frishkopf, M. 2003: Spiritual kinship and globalization. – *Religious studies and theology*, Vol. 22, Issue 1, 1–25. Equinox Publishing Ltd.
Funk, Wagnall's 1984: *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend.* Leach, M., F. Gerome (Eds.). New York.
Geertz, C. 1973a: *The Interpretation of Cultures.* New York: Basic Books.
Geertz, C. 1973b: Thick Description. Toward an Interpretive Theory of Culture. <http.//www.composingdigitalmedia.org/f15_mca/mca_reads/geertz1973.pdf> (18 November 2015).
Gellner, E. 1960: The Concept of Kinship. – *Philosophy of Science*, Vol. 27, No 2, 187–204.
Gibbs, J. 1956: Institutiolnalized Friendship as a Social Mechanism. A Case Study of Blood Brothers (duplicated). – *Papers of the seminar on Friendship*, Professor C. DuBois, Harvard.
Giddens, A. 2002: Modernity, post-modernity and the post-traditional: http//www.theory.org.uk.

Gillin, J. 1947: Moche, a Peruvian Coastal Community. Washington: U.S. Govt. Printing Office.

Goode, W. 1968: The role of the family and the industrialization. – In: Winch, R., L. Goodman (Eds.). *Selected Studies in Marriage and the Family* (3rd ed.). New York.

Goodfellow, D. 1939: *Principles of economic sociology.* London.

Goody, E. 1971: Forms of Pro-Parenthood: The Sharing and Substitution of Parental Roles. – In: Goody, J. (Ed.) *Kinship, selected readings*. Harmondsworth: Penguin.

Goody, J. 2006: The Theft of History. Cambridge: Cambridge University Press.

Gorer, G. 1938: *Himalayan Village: An Account of the Lepchas of Sikkim*. London: Joseph.

Göttner-Abendroth, H. 2012: *Matriarchal Societies: Studies on Indigenous Cultures Across the Globe.* New York: Peter Lang Verlag.

Hann, Ch. et al. 2007: = Chris Hann et al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 90. Halle/Saale.

Hann, Ch. 2007a: Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe. – In: Chris Hann et al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 90. Halle/Saale. 1–11.

Hann, Ch. 2007b: Reply: not a blind hybrid, but a spice consortium. – In: Chris Hann et al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, *Working Papers No. 90.* Halle/Saale, 51–59.

Hann, Ch. 2013: Introduction. Nations and Nationalism, Societies and Socialism, Fields and Wars. – In: A. Bošković, Ch. Hann (Eds). *The Anthropological Field on the Margins of Europe, 1945–1991.* LIT Verlag Münster, 1–30.

Hann, Ch., K. Hart 2011: *Economic Anthropology: History, Ethnography, Critique.* Cambridge: Polity Press.

Hann et al. 2005 = Hann, Ch., M. Sárkány, P. Skalník 2005 (Eds.): *Studying Peoples in the People's Democracies. Socialist era Anthropology in East-Central Europe*. Münster: LIT Verlag.

Harris, M. 1968: *The Rise of Anthropological Theory: A History of Theories of Culture.* New York: Thomas Y. Cromwell Company.

Haviland, W. 1982: *Anthropology.* New York: CBS College Publ.

Heady, P. 2010: Introduction – Care, Kinship and Community. – In: Heady, P., P. Schweitzer (Eds.). *Family, Kinship and State in Contemporary Europe.* Vol. 2. The View from Below. Nineteen Localities. Frankfurt–New York: Campus Verlag, 13–60.

Heady, P., Z. Ou 2010: Reciprocity and Altruism in Practical Assistence. – In: Heady, P., M. Kohli (Eds.). *Family, Kinship and State in Contemporary Europe.* Vol. 3. Perspectives on Theory and Policy. Frankfurt–New York: Campus Verlag, 163–180.

Herskovits, M. 1938: *Dahomey: An Ancient West African Kingdom*, New York (Augustin), Vol. I.

Herskovits, M. 1952: *Economic Anthropology: A Study in Comparative Economics.* New York: Alfred A. Knopf Inc.

Hocart, A. 1935: Blood Brotherhood. – 127 *Man*, Vol. 35, 113–15. *JSTOR*, https://doi.org/10.2307/2789391. Accessed 3 Feb. 2024.

Homans, G., D. Schneider 1955: *Marriage, authority and final causes. A study of unilateral cross-cousin marriage*. Glencoe: Free Press.

Howell, S. 2003: Kinning. The Creation of Life Trajectories in Transnational Adoptive Families. – *Journal of the Royal Anthropological Institute*, Vol. 9, No 30, 465–484.
Howell, S. 2006: *The Kinning of Foreigners. Transnational Adoption in a Global Perspective*. NewYork: Berghahn Books.
Hristov, P. 2012: Tradition in the Era of Globalization – a View from the Central Balkans. – *Teme*, Г. XXXVI, № 3, 985–994.
Hristov, P. 2014: Ideological Dimensions of the „Balkan Family Pattern" in the first half of the 20th century. – *The History of the Family*, № 19, 218–234.
Hristov, P. 2022: Imaginary Historical Pattern of Family and a Model for Construction of Political and Social Organizations – Extended Family (Zadruga) in Bulgaria. *Genealogy* 6: 59. https://doi.org/10.3390/ genealogy6030059
Hsu, Fr. 1971: *Kinship and Culture.* London: Routledge.
Just, R. 1991: The Limits of Kinship. – In: Loizos, P., E. Papataxiarchis (Eds.). *Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton: Princeton University Press, 114–132.
Kaser, K. 1994: The Balkan Joint Family: Redefining a Problem. – *Social Science History*, No 18, 243–269.
Kassabova-Dintcheva, A. 2002: *Migration und Familie. Familienforschung und Politik (am Beispiel Bulgariens).* Sofia: Variant 2000.
Krauss, F. 1885: *Sitte und Brauch der Südslaven.* Nach Heimischen Gedruckten und Ungedruckten Quellen. Wien.
Kröber, A. 1963: *An Anthropologist Looks at History*. With a Foreword by Milton Singer. Berkeley: University of California Press.
Lanzieri, G. 2011: Fewer, Older and Multicultural? Projections of the EU Populations by Foreign/National Background. – *Eurostatt*, European Commission.
Leach, E. 1961: *Pul Eliya, a village in Ceylon. A study of land tenure and kinship.* Cambridge: Cambridge University Press.
Lenski, G. 1966: *Power and Privilege. A Theory of Social Stratification*. New York: McGraw–Hill.
Lerner, D. 1958: *The Passing of Traditional Society: Modernizing the Middle East.* Second Printing. Glencoe: Free Press.
Lévi-Strauss, C. 1969 [1949]: *The Elementary Structures of Kinship*. London: Eyre bank Spottiswoode.
Lévi-Strauss, C. 1983: *Las estructuras elementales del parantesco*. México: Paidós.
Lowie, R. 1947: *Primitive Society.* New York: Liveright Pub. Corp.
Maine 1963 [1861]. Maine, H. 1861: *Ancient Law*. London.
Mandelbaum, D. 1936: Friendship in North America. – *Man*, Vol. 36, 205 ff.
Mihăilescu et al. 2008 = Mihăilescu, V., I. Iliev, Sl. Naumović 2008: *Studying Peoples in the People's Democracies II. Socialist Era Anthropology in South-East Europe*. LIT Verlag Münster.
Mintz, S., E. Wolf 1950: An Analysis of Ritual Co-parenthood. – *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. VI, 341–368.
Mitterauer, M. 1999: A Patriarchal Culture? Functions and Forms of Family in the Balkans. – In: *Beiträge zur historischen Sozialkunde.* Special Issue, 4–20.
Murdock, G. 1949: *Social Structure*. New York: The Free Press.
Nash, M. 1966: *Primitive and Peasant Economic Systems.* San Francisco: Chandler Publ. Comp.
Nimkoff, M. 1965: *Comparative family systems*. Boston: Houghton Mifflin Company.

Parsons, T., E. A. Shils (Eds.) 1951: *Toward a general theory of action*. Cambridge: Harvard University Press.
Peletz, M. 1995: Kinship Studies in Late Twentieth-Century Anthropology. – *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24, 343–372.
Pitt-Rivers, J. 1968: Pseudo-Kinship. – In: *International Encyclopedia of Social science*s.
Polanyi, K. 1968: Dalton, G. (Ed.) *Primitive, Archaic, and Modern Economies. Essays of K. Polanyi.* New York.
Radcliffe-Brawn, A. 1970: *African systems of kinship and marriage.* Oxford: Oxford Univ. Press.
Reohr, J. 1991: *Friendship. An Exploration of Structureand Process*. New York. Garland Publishing.
Rivers, W. 1914: *Kinship and social organization.* London.
Rivers, W. 1968 [1924]: *Social Organization*. London: Dawsons of Pall Mall.
Rodman, H. 1969: Talcott Parsons' view of the changing American family. – J. Ross Eshleman (Ed.). *Perspectives in Marriage and the Family*. Boston: Allyn and Baco.
Rosencrane, R. 2001: *Das globale Dorf, New Economy und das Ende des Nationalstaates*. Düsseldorf: Patmos.
Rostov, W. 1960: *The Stages of Economic Growth.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sahlins, M. 1972: *Stone Age Economics*. Chicago: Aldine–Atherton Publ. Co.
Sanday, P. 1981: Female *Power and Male Dominance: On the Origins of Sexual Inequality.* Cambridge: Cambridge University Press.
Sanday, P. 2002: *Women at the center: life in a modern matriarchy*. Ithaca, NY; London: Cornell University Press.
Schlee, G., F. Trillmich 2007: Verwandtschaft und Freundschaft im Verhältnis von biologischer, sozialer und handlungstheoretischer Rationalität. – In: Schmidt, J., M. Guichard, P. Schuster, F. Trillmich (Eds.). *Freundschaft und Verwandtschaft zur Unterscheidung und Verflechtung zweier Beziehungssteme*. Konstanz: UVK, 369– 394.
Schneider, D. 1972: What Is Kinship All About? – In: Reining, P. (Ed.). *Kinship Studies in the Morgan Centennial Year.* Washington, DC: Anthropological Society of Washington, 32–63.
Schneider, D. 1984: *A Critique of the Study of Kinship*. Ann Arbor: University of Michigan Press.
Schweitzer, P. 2000: Introduction. – In: Schweitzer, P. (Ed.) *Dividends of Kinship. Meanings and Uses of Social Relatedness.* London and New York: Routledge, 1–32.
Segre, S. 1975: Family Stability, Social Classes and Values in Traditional andIndustrial Societies. – *Journal of Marriage and Family*, Vol. 37, No. 2, 431–436.
Shils, E. 1981: *Tradition*. London, Boston.
Shirokogoroff, S. 1935: Psychomental Complex of the Tungus. – In: *London Studies in Social Anthropology.* Vol. 68.
Silk, J. 1980: Adoption and Kinship in Oceania. – *American Anthropologist*, Vol. 82, 799–820.
Smith et al. 1996 = Smith, P. B., S. Dugan, S., F. Trompenaars 1996: National Culture and the Values of Organizational Employees: A Dimensional Analysis Across 43 Nations. – *Journal of Cross-Cultural Psychology*, Vol. 27 (2), 231–264. https://doi.org/10.1177/0022022196272006

Srivatsava, S. 1956: Ritual Friendship in Tribal India. – In: Cora DuBois (Ed.). *Studies in Friendship* (duplicated).

Stephens, W. 1963: *The family in cross–cultural perspective*. Washington DC: University Press of America.

Szołtysek, M., B. Zuber-Goldstein 2009: Historical Family Systems And The Great European Divide: The Invention Of The Slavic East. – *Demográfia*, Vol. 52, No. 5, English Edition, 5–47.

Tegnaeus, H. 1952: *Blood Brothers*. Stockholm.

Terrell, J., J. Modell 1994: Anthropology and Adoption – *American Anthropologist*, New Series, 96(1), 155–161.

The Amer Her 2000: *The American Heritage Dictionary of the English Language.* Fourth Edition. Houghton Mifflin Company.

Todorova, M. 2006: *Balkan Family Structure and the European Pattern. Demographic Developments in Ottoman Bulgaria.* Budapest and New York: Central European University Press.

Todorova, M. 2022: Introduction: The History of the "Balkan Family". – *Genealogy* 6: 59. https://doi.org/10.3390/ genealogy6030059

Tönnies, F. 1957 [1887]: *Community and society.* [Gemeinschaft und Gesellschaft]. Ann Arbor: Michigan State Univer. Press.

Trompenaars, F., C. Hampden-Turner 1998: *Riding the waves of culture. Understanding Cultural Diversity in Business*. McGraw–Hill.

Tzaneva, E. 2015: *Ethnosymbolism and the Dynamics of Identity*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Tzaneva, E. 2019: Ethnocultural symbolism as a research tool for identity issues in a 'global village'. – *Papers of BAS, Humanities and Social Sciences*, Vol. 2018 /publ. 2019/. No 1. Sofia: APH, 29–40.

Uherek, Zd. 2007: Czech národopisci and socio-cultural anthropologists in a changing environment. – In: Hann, Ch. et. al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – *A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 90.* Halle/Saale. 41–48.

Van Dülmen, R. 2000: *Historische Anthropologie. Entwicklung, Probleme, Aufgaben.*

Vaughan, G. 2017: *For-Giving: A Feminist Criticism of Exchange*, Austin: Plainview Press.

Verdery, K. 2007: Franglus Anthropology and Eastern European Ethnography. The prospects for synthesis. – In: Hann, Ch. et. al. Anthropology's multiple temporalities and its future in Central and Eastern Europe – *A debate. Max Planck Institute for Social Anthropology, Working Papers No. 90.* Halle/Saale, 48–51.

Vertovec, St., R. Cohen (Eds.) 1999: *Migration, Diasporas, and Transnationalism*. Cheltenham: Edward Elgar Publishing.

Walcot, P. 1996: *Continuity and Tradition. The Persistence of Greek Values.* Greece & Rome, Vol. xliii, No. 2, 169–177.

Wallerstein, I. 1974: *The Modern World-System: Capitalist Agriculture and the Origins of the European World-Economy in the Sixteenth Century.* Vol. 1. New York: Academic Press.

Wasserman, St. 1994: Social Network Analysis in the Social and Behavioral Sciences. – In: *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge University Press.

Westermarck, E. 1891: *The History of Human Marriage.* 3 Vol. London: Macmillan.

What Dreams May Come *(film): https://en.wikipedia.org/wiki/What_Dreams_May_Come;* http://itmydream.com/citati/book/marina-cvetaeva-pesnya-i-formula).

White, L. 1959: *The Evolution of Culture: The Development of Civilization to the Fall of Rome.* New York: McGraw–Hill.

Whyte, W. 1944: Sicilian Peasant Society. – *American Anthropologist*, New Series, Vol. XLVI, 65–74.

Wietschorke, J. 2012a: Spiegelungen von Geschichte und Gegenwart. Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie. – In: Habermas, R., J. Tanner, B. Wagner-Hasel. 20 Jahre Zeitschrift „Historische Anthropologie". – *Historische Anthropologie*, No 2, 197–224.

Wietschorke, J. 2012b: Historische Anthropologie und Europäische Ethnologie: Zur epistemologischen Verklammerung von Geschichte und Gegenwart in einem Forschungsprogramm. – In: H-Soz-u-Kult, 15.06.2012, <http://hsozkult.geschichte.hu-berlin.de/forum/id=1799&type=diskussionen>.

Wills, D. 2013: Traditional and Modern Societies: A Comparative Look: http://www.csupomona.edu/~ddwills/courses/ant352/readings352/Traditional%20and%20Modern.htm.

Winterling, A. 2006: *Historische Anthropologie* (= Basistexte, Band 1). Stüttgart.

СЪКРАЩЕНИЯ

Издателства

АИ – Академично издателство „Проф. Марин Дринов“
БП – Издателство „Български писател“
НИ – Издателство „Наука и изкуство“
НП – Издателство „Народна просвета“
УИ – Университетско издателство „Св. Климент Охридски“

Академични центрове

БАН – Българска академия на науките
БГУ – Беларусский государственный университет
БИД – Българско историческо дружество
ВТУ – Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“
ЕИМ – Етнографски институт с музей при Българската академия на науките
ИЕФЕМ – Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей
МГУ – Московский государственный университет „М. В. Ломоносов“
РАН – Российская академия наук
ЮФ – Юридически факултет на СУ „Св. Климент Охридски“

Периодични издания

АФ – Списание „Антропологический форум“
БалкФ – Списание „Балканистичен форум“
БЕ – Списание „Българска етнология“
БФ – Списание „Български фолклор“
ЕПНДК – Етнографски проблеми на народната духовна култура
ЖМНП – Журнал Министерства народного просвещения
ИДА – Известия на Държавните архиви
ИЕИМ – Известия на Етнографския институт с музей
ИНМВ – Известия на Народния музей – Враца
ИССФ – Известия на Семинара по славянска филология
ПСп – Периодическо списание на Българското книжовно дружество
РН – Сп. „Родопски напредък“
СбБАН – Сборник на Българската академия на науките
СЭ – Списание „Советская этнография/этнология“
СбНУНК – Сборник за народни умотворения наука и книжнина

ЭО – Списание „Этнографическое обозрение“

Корпуси и хранилища с документи

АИЕФЕМ – Архив на Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН
ДА–ВТ – Държавен архив г. Велико Търново
ДР (ДР–ВТУ) – Дипломна работа в катедра „Етнология“ – Великотърновски университет „Св. св. Кирил и Методий“, №…
РКС – Ръкописна сбирка на Катедрата по славянска филология = Ръкописна сбирка Фонд „Стоян Романски“ в Университетската библиотека на СУ „Св. Кл. Охридски“
СГОДА – Софийски градски окръжен държавен архив

ОПИС НА СНИМКИТЕ В Т. 1

Всички включени в изданието снимки са от Фотоархива на АИЕФЕМ и се ползват от авторките по условията на Правилника на АИЕФЕМ. Те са дигитализирани по различни програми и проекти с участието на екипа на АИЕФЕМ основно по програмата „Застрашени архиви“ на Британската библиотека и фонд „Аркадия“, КлаДа и „Наследство БГ“.

Авторките изказват своята признателност към целия екип на Фотоархива на АИЕФЕМ за неговите усилия и професионализъм в процесите на дигитализация.

Данните в Описа са изцяло по описанията в Каталога на Фотоархива на ИЕФЕМ и включват според наличните сведения: название на заснетия обект, местоположение, име на фотографа, приблизителна датировка, каталожен номер на снимката.

I-1. Семейна задруга, Габровско. Заснел П. Тебенски. 40-те години на XX в. АЕИМ Р-1619.

I-2. Задруга от с. Адъмово, Габровско (дн. с. Янтра, Ловешко). 1909 г. Сн. Д. Карастоянов. АЕИМ 155.

I-3. Задруга от с. Топлеш, Габровско. 1909 г. Сн. Д. Карастоянов. АЕИМ 157.

I-4. Семейство и род, с. Любанци, Скопско. 1906. АЕИМ 613.

I-5. Роднински портрет, гр. Устово, Смолянско. 1915 г. Сн. Илия Ружинов. АЕИМ 659.

I-6. Портрет на семейството на златаря И. Бояджиев от Панагюрище. 1910. Сн. Балонкчиев. АЕИМ 2990.

I-7. Всекидневни семейни костюми от Елховско. Първата половина на XX в. Сн. С. Костов. АЕИМ 1529.

I-8. Празнични костюми на роднини сватбари от с. Алфатар, Силистренско. Първата половина на XX в. АЕИМ 2388.

I-9. Хоро на семейната задруга на Симо и Мария Йоцеви, с. Врабча, Трънско. Репродукция от сборник „Трънски край“. С., 1940 г., с. 268. Снимката е правена през 1925 г. АЕИМ-3590.

I-10. Семейството на Васил Христов Чолянчев, с. Галичник, Дебърско. АЕИМ 595. Сн. Г. Кузманов. 1917.

I-11. Семеен портрет от гр. Панагюрище – семейството на златаря Иван Бояджиев. 1900 г. Сн. Балонкчиев. АЕИМ 2991.

I-12. Семейство от Дедеагачко. Началото на XX в. Сн. неизв., Дебърско. АЕИМ Р1529. Сн. Г. Кузманов, 1917.

I-13. Семейството на Никола Щонов Забилев и сина му Щоно Кехая. Снимката е правена вероятно в Смолян през 1910–1912 г. от Илия Ружинов. АЕИМ 3545.

I-14. Роднини в празнични традиционни носии, гр. Тополовград. Първата половина на XX в. АЕИМ 867.

I-15. Женска и мъжка носия на индивидуално семейство от Сливенско. Сн. С. Костов. 40-те години на XX в. АЕИМ Р-1621.

I-16. Семейство в традиционни носии, неизвестно. Първата половина на XX в. АЕИМ Р-1940.

I-17. Женски носии на снахи с деца от с. Богородица, Петричко. Сн. М. Велева. 1948 г. АЕИМ Р-5412.

I-18. Сватба в с. Мирково, Пирдопско. 40-те години на XX в. Сн. Жуковский. АЕИМ. Плака. 1919. scan0035.

I-19. Сватбена процесия от с. Басарбово, Русенско. 1892 г. Сн. Хр. Дашков. АЕИМ 9.

I-20. Сватовете с дарове, с. Хлевене, Ловешко. 1957 г. Сн. Р. Пешева. АЕИМ, негатив Б-243.

I-21. Селска сватба със сватбеното знаме, с. Алфатар. АЕИМ Р-354.

I-22. Чеизът на невестата, с. Проглед, Асеновградско, началото на XX в. Сн. Хр. Вакарелски, негатив 1222.

I-23. Сватбена група от Битолско. Сн. неизв. АЕИМ 3005.

I-24. Сватбени носии от Скопско. 1906 г. АЕИМ 614.

I-25. На чешмата. 1962. Сн. Н. Николов.

I-26. Изпичане на хлябовете за сватбената трапеза. АЕИМ Р-4458.

I-27. Невестино забраждане, с. Еркеч (дн. Козичино), Бургаско, репродукция. АЕИМ-1547.

I-28. Група селяни от Битолско. АЕИМ-679.

I-29. Свекърovата кола с близките на младоженеца, с. Брадвари, Дуловско (Разградско). Архив на Р. Ангелова, събиран в средата на XX в. АЕИМ 5074.

I-30. Сватба в Софийско, средата на XX в. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 1344.

ПРИЛОЖЕНИЕ



I-1. Семейна задруга, Габровско. Заснел П. Тебенски.
40-те години на XX в.



I-2. Задруга от с. Адъмово, Габровско (дн. с. Янтра, Ловешко). 1909 г.
Сн. Д. Карастоянов



I-3. Задруга от с. Топлеш, Габровско. 1909 г.
Сн. Д. Карастоянов



I-4. Семейство и род, с. Любанци, Скопско. 1906



I-5. Роднински портрет, гр. Устово, Смолянско. 1915 г.
Сн. Илия Ружинов



I-6. Портрет на семейството на златаря И. Бояджиев от Панагюрище. 1910.
Сн. Балонкчиев



I-7. Всекидневни семейни костюми от Елховско.
Първата половина на XX в. Сн. С. Костов



I-8. Празнични костюми на роднини сватбари от с. Алфатар, Силистренско.
Първата половина на XX в.



I-9. Хоро на семейната задруга на Симо и Мария Йоцеви, с. Врабча, Трънско.
Репродукция от сборник „Трънски край“. С., 1940 г., с. 268.
Снимката е правена през 1925 г.



I-10. Семейството на Васил Христов Чолянчев, с. Галичник, Дебърско.
Сн. Г. Кузманов, 1917 г.



I-11. Семеен портрет от гр. Панагюрище – семейството на златаря Иван Бояджиев. 1900 г. Сн. Балонкчиев



I-12. Семейство от Дедеагачко. Началото на XX в. Сн. неизв.



I-13. Семейството на Никола Щонов Забилев и сина му Щоно Кехая.
Снимката е правена вероятно в Смолян 1910–1912 г. от Илия Ружинов



I-14. Роднини в празнични традиционни носии, гр. Тополовград.
Първата половина на XX в.



I-15. Женска и мъжка носия на индивидуално семейство от Сливенско. Сн. С. Костов. 40-те години на XX в.



I-16. Семейство в традиционни носии, неизвестно. Първата половина на XX в.

I-17. Женски носии на снахи с деца от с. Богородица, Петричко. Сн. М. Велева. 1948 г.





I-18. Сватба в с. Мирково, Пирдопско. 40-те години на XX в.
Сн. Жуковский



I-19. Сватбена процесия от с. Басарбово, Русенско. 1892 г.
Сн. Хр. Дашков



I-20. Сватовете с дарове, с. Хлевене, Ловешко. 1957 г.
Сн. Р. Пешева



I-21. Селска сватба със сватбеното знаме, с. Алфатар



I-22. Чеизът на невестата, с. Проглед, Асеновградско, началото на XX в.
Сн. Хр. Вакарелски



I-23. Сватбена група от Битолско. Сн. неизв.



I-24. Сватбени носии от Скопско. 1906 г.



I-25. На чешмата. 1962. Сн. Н. Николов



I-26. Изпичане на хлябовете за сватбената трапеза



I-27. Невестино забраждане, с. Еркеч
(дн. Козичино), Бургаско, репродукция



I-28. Група селяни от Битолско



I-29. Свекъровата кола с близките на младоженеца, с. Брадвари, Дуловско (Разградско). Архив на Р. Ангелова, събиран в средата на XX в.



I-30. Сватба в Софийско, средата на XX в. Сн. Р. Ангелова

Мария Иванова, Еля Цанева

РОДСТВОТО

И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

Първи том
Етнология на родството.
Институции на кръвно и брачно родство

Рецензенти: *Проф. Мария Китанова*
Доц. Петко Христов

Българска
Първо издание

Редактор *Катя Тошева*
Художник на корицата *София Попйорданова*
Графичен дизайнер *Ваня Кривокапова*
Подготовка и обработка на снимковия материал *Ани Кисьова*

Формат 70 × 100/16
Печатни коли 26

Печатница на Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISBN 978-619-245-489-0

Трудът е изключително ценен с огромния емпиричен материал, който е прецизно класифициран и теоретично осмислен. Изключително добре е подбрана структурата на изложението. Аналитично е представено направеното до този момент в етноложката наука. Добро попадение е, че кръвното родство и родството по сватовство са ситуирани в социума. Аксиологичният поглед също е подходящ в такова изследване. Много добра библиографска осведоменост.
Оценявам високо и факта, че такъв труд е насочен не само към специалисти, а и към широк кръг читатели, което е видно и от структурата на текста, и от начина на изложението.

Проф. д-р Мария Китанова,
Институт за български език
„Проф. Л. Андрейчин“ при БАН

Представеният труд в два тома, посветен на родствената система у българите, е отдавна чакано и необходимо изследване. И за двете авторки това е проблематика, по която са работили през целия си творчески и професионален път. Монографията е изключително важна и приносна за българската етнология, защото поставя теоретично осмисления и подробно класифициран български материал в орбитата на актуалните дебати в европейската и световната етнология и антропология по тема, която е фундаментална за науката.

Доц. д-р Петко Христов,
Институт за етнология и фолклористика
с Етнографски музей при БАН

www.press.bas.bg
9 786192 454890