Мария Иванова Еля Цанева

РОДСТВОТО

И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

ВТОРИ ТОМ



Издателство на БАН
„Проф. Марин Дринов“

Мария Иванова, Еля Цанева

РОДСТВОТО
И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

Втори том

Институции на фиктивно и ритуално родство.
Към социокултурната характеристика на родството

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

Втори том

Институции на фиктивно и ритуално родство. Към социокултурната характеристика на родството

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. Диана Радойнова*
Доц. Николай Вуков

Подготовка и обработка на снимковия материал: *Ани Кисьова*

На предната корица: Сватбен обичай „засевки“, с. Средни колиби, Еленска околия, Великотърновско окръжие (обредът се извършва от три девойки и един момък в петъка преди сватбата; момите и момците играят). Заснел Онорий Марколеско – придворен фотограф. Велико Търново. Краят на XIX в. АЕИМ-97 (А-34_18)

© 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 978-619-245-501-9

СЪДЪРЖАНИЕ

ПЪРВА ГЛАВА. ‘ФИКТИВНО’ РОДСТВО – ТРАДИЦИОННОТО ОСИНОВЯВАНЕ И НЕГОВИТЕ АЛТЕРНАТИВИ 13

1. Осиновяването в прединдустриалната култура като изследователски проблем 13

Терминологично и историографско наследство по въпросите на традиционното осиновяване 16

Социална мотивировка на осиновяването 19

Социално-антропологични теории за осиновяването 22

Културно-исторически аналози на осиновяването 26

2. Осиновяването като фикция на родство в обичайноправната традиция на българите 31

Лицата от ‘триадата’ в осиновителното родотворство: Осиновителите; Биологичните родители; Осиновяваното дете 38

Протичане на осиновяването като социална родствоформираща практика: Процедура на осиновяване; Родствени взаимоотношения при наследяване в резултат на осиновяване; Осиновителната церемония и нейните символи в изграждане на родствената фикция; ‘Метафората на смъртта’ в осиновителната ритуалистика – необходимо условие за промяна на индивидуалната и родствената идентичност; Новото родство при ‘особените’ форми на осиновяване – храненичество; „Приведен зет“; „Зет на привод“; „Домазет“; Осиновяване на цяло семейство; ‘Млечно’осиновяване; Взимане дете „на прерана“; Осиновяването като лечителска обредна практика 56

3. Осиновяването в България след въвеждане на осиновително законодателство 100

Формиране на ранната държавна регламентация за осиновяването и въздействието върху нея на световните осиновителни закони 100

Обичайноправна основа на българското осиновително законодателство и първи български законодателни актове 111

Психологически и поведенчески модели в процеса на осиновяване: Осиновителите – социален профил и мотивация за осиновяване; Осиновяваното дете; Какви деца се търсят; Отношение към осиновителите; Отношение към биологичните родители; Биологичните родители – мотивация за оставянето на детето и социален профил; За някои стереотипи на поведение в процеса на осиновяване и за осиновителната тайна 118

Протичане на осиновяването като социална и ритуална практика: Процедура на осиновяване; Наследяване при осиновяване; Осиновителната церемония. 141
Особени случаи на осиновяване: Настойничество; Храненичество; „Приведен зет“; Осиновяване на цяло семейство. 148

4. Ходът на промените в осиновителната институция от края на XIX в. 155
Децата за осиновяване в контекста на обществено-политическите процеси. 155
Институцията на осиновяването в традиционната родствена система. 165

ВТОРА ГЛАВА. ‘РИТУАЛНО’ РОДСТВО – ПОБРАТИМСТВО. . . 170

1. Методически и историографски съображения към изследването. 171
За изследователската методика. 174
Източници и изследвания. 180

2. Побратимството като солидарен статусен обмен. 187
Терминология и класификация. 188
Структурообразуващи ритуали в сключване на побратимска връзка: Традиционното българско побратимяване като църковен ритуал; Побратимяване чрез сватбения ритуал. 195
Субстанции на ритуалната побратимска връзка: Побратимяване чрез вода – при кръщаване; Побратимяване чрез кръвта – ‘кръвно’ побратимство; Побратимяване чрез мляко – ‘млечно’ побратимство. 217

3. Характеристика на status quo обмена. 247
Подходи към обмена. 247
Формати на обмена. 252
Аксиология на статусния обмен – побратимството като персонален (човешки) капитал: Стереотипи на поведение в побратимските отношения; Норми на етикета в побратимските отношения. 267
Институцията на побратимството в традиционната родствена система. 285

ТРЕТА ГЛАВА. ‘РИТУАЛНО’ РОДСТВО – КРЪСТНИЧЕСТВО И КУМСТВО. 288

1. Същност и произход на институцията. Изследователски подходи. 288
Научни мнения и водещи тези в историографията по темата. . . . 290
Зараждане на народното кумство. Историческа епоха. 303
Историко-документални податки за произхода на кумството в българската патрилинейна родствена система. 308

Традиционната култура за произхода на кумството в патрилинейната дуална организация. 316
2. Съграждане на обредните лица в структурата на ритуала. 331
Ритуалният образ на кръстника. 332
Ритуалният образ на кума. 347
Ритуалът (обредни лица, обредни действия и обредни предмети) с функция в превъплъщението на вуйчото в кръстник и кум. 359
3. Аксиология на отношенията в кумската връзка. 366
Ценностно-нормативна система на институцията. 368
Модели на институционално поведение. 376
Кумската институция като социален капитал. 383
Институцията на кръстничество/кумство в традиционната родствена система. 391

ЗАКЛЮЧЕНИЕ КЪМ Т. 1 И Т. 2. КЪМ СОЦИОКУЛТУРНАТА ХАРАКТЕРИСТИКА НА РОДСТВОТО. 397
1. Интерплеят на родствените връзки. 397
„Род рода не храни, тежкò му, който го няма“. 397
Единство и взаимодействие между патрилинейната институция и останалите институции на родство: Корелация и единство между патрилинейната и сватовската институция; Вписване на духовната (кръстническо-кумската) връзка в патрилинейната родствената картина; Компенсаторни, коректривни и комплементарни механизми в родствената система. 406
За родствените регулации във времето напред. 416
2. Родство и идентичност. 419
Транслиране на родствения принцип у поколенията. 421
Метафората на родството в индивидуалната и общностната идентичност. 428
Как родственият символизъм конкретизира определението на етничната общност. 441
Родството като капиталова характеристика и социална инвестиция. 447

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ В Т. 2. 459
Архивни източници. 459
Използвана и цитирана литература. 461

СЪКРАЩЕНИЯ. 493

ОПИС НА СНИМКИТЕ В Т. 2. 495

ПРИЛОЖЕНИЕ. 497

БИОБИБЛИОГРАФСКА СПРАВКА ЗА АВТОРКИТЕ. 512

В приетата в Първа глава на Т. 1 работна класификация на родството и според заявения и аргументиран понятиен избор (независимо че той е направен единствено с цел да абстрахира и подреди съдържанието на родството и елементите му за по-лесно изучаване и анализ) следващите страници трябва да се насочат към така обозначените „фиктивно“ и „ритуално“ родство като сегмент на извънбиологичната родствена връзка и следвайки кръвната/брачната връзка в българската прединдустриална култура. В същото време тези структурни части поемат висока претенция и отговорност: в тях по идея следва да се вместят и всички онези елементи, за които обаче се посочи, че остават извън внимание в текста и очакват следващи разработки – децата и родителите с особен статут (заварените, доведените и природените деца, както вторите майка, баща и други родственици); гостоприемството, приятелството, съседството, взаимопомощта като родствоуподобяващи институции, включително групата на външните лица и обекти, адресирани като роднини. Това е направено от авторките, за да не се подцени сложността при изчерпване на онези теми, които в целия ход на Антропология на родството съпътстват неговите проучвания в света, в Европа и Европейския югоизток, на Балканите и в България и с пристрастие и целенасоченост се разработват все по-активно от учените: практиките и институциите на осиновяване, кумство и побратимство (заедно с богатия спектър от гравитиращи към тях прояви).

Извънбиологичното родство, с каквито и различни думи да се определя, почти единодушно се характеризира в комплексността си с това, че въвлечените в него личности са описани или адресирани от родствени термини (или термини, произхождащи от идиома за родството), без практически да са в отношения на произход или брак едни с други. Така още от началното изясняване за какво става дума навлизаме в дълбоката и непрозрачна вода на условности, уговорки и съображения. Ако се приеме обаче, както е предложено от някои автори, че всяко отношение, което използва родствени термини, е родствено отношение, тогава от много обяснения не би имало нужда. Но това би било далеч от реалността (което науката понякога допуска, защото тогава „въображението става по-важно от знанието“ и може да го замени, както съветва един от афоризмите на А. Айнщайн). От друга страна обаче, нареждането на всички видове родство под такъв общ знак би направило този сложен културен феномен да изглежда твърде опростенчески (а на това вече науката по презумпция възразява). Общото между типовете родство е, както по-напред се подчерта, иманентната им социална същност и оттам – подчиняването им на тези правила, които

съответната култура или „общественият статут“ (по Пит-Ривърс) са изградили за приписване на родствена принадлежност на индивидите. Разликата е, че при кръвното родство тези правила са обективни и действат независимо от приоритетите и изборите на отделния човек, а при останалото зависят от индивидуалната инициатива, аргументация и интереси – или от „другия начин“ за постигане на родствен статут: „да се възприема като същинско [синоним на кръвно, биологично – б.а.] родство това, което обществената договорености приписва като статут[1] *на определени лица, независимо от критериите за това приписване“ и да се счита за „псевдородство [синоним на извънбиологично – б.а.] онова, на което същата роля се дава по друг начин“ (Pitt-Rivers 1968: 411). Съответно всяко изследване на фиктивното и ритуалното родство изисква изясняване на този „друг начин“, на общественото обговаряне или договаряне и обосновка за появата на формите му.*

Трите най-ярки формата на това родство, избрани за представяне в следващите страници, присъстват за различни култури изобилно в антропологичната литература като описания и анализи. Приликите в практикуването и тълкуването им сред отделни групи и общества не са случайни, те се базират върху някои фундаментални идеи, общи за човешката психика, както и върху многото други общи черти в социалния живот. Тези мотиви поединично и като комплекс имат конкретно-исторически характер, изменят се, пренареждат се, обогатяват се, изчезват и т.н. в хода на проучвания период и материал. Тяхното присъствие като образуващи и определящи типа родство следва да се потърси и в българската култура в исторически план върху неговата конкретна социално-културна канава и в контекстите на потребността от тях.

Разликата между българските постижения и тези на световната наука в съответната изследвана тема касае най-напред и най-силно наличното в нея емпирично, а след него – и аналитичното ѝ изчерпване. С най-добра описателна и теоретична база на материалите разполага кумско-кръстническата институция, представена в българската етнология от един комплексен и мащабен авторски текст (Генчев 1974б; 1975; 1996) и вероятно стотина повече или по-малко представителни студии, статии, съобщения и коментари по различни нейни сюжети. След това се нарежда побратимството, което също има един масивен очерк за разглеждания период (Начов 1895а, б–1896) и също многобройни – десетки, публикации на емпирия, както и няколко аналитични разработки. Най-оскъдно е представено осиновяването, което разполага с обемиста студия (Цанева 2010) в целенасочена

[1] Един вероятно фриволен, но изглеждащ по-адекватен превод на *acriptive* в разглеждания контекст и съответното разбиране е „мислен като…“, след това „даден“/„утвърден“ и едва като последно – „приписан“.

колективна монография и нарастващ израз на интерес с непрекъснато появяващи се текущо сведения и публикации. Тази неравномерност предполага и нееднакъв подход към трите сюжета в следващото изложение: например в осиновителната тема силно натежава възстановяване на фактологичната картина, която за изследваното отминало време е непозната, докато побратимството и кумството позволяват по-висока концептуализация. Различни са и събитийните актове, организиращи изложенията върху тези институции, произтичащи от смисъла и съдържанието им: осиновителната институция е рамкирана от обичайноправния и двата държавно създадени закона и затова разказът за нея е прострян до няколко десетилетия по-късно във времето; докато вторите две институции са в историческия обхват на прединдустриалната култура.

И в трите случая обаче в качеството им на отправни теоретико-методологични жалони са следвани изведените и препоръчани в книжнината белези на базисни социални характеристики в ритуализираните родствени отношения, които ги определят като „партикуларистични, лични, доброволни и напълно институционализирани“ в съответната култура (Eisenstadt 1956: 90; Wolf 1966: 1–22; Coy 1974: 470–479; Leyton 2018, и др.).

ПЪРВА ГЛАВА

‘ФИКТИВНО’ РОДСТВО[2] – ТРАДИЦИОННОТО ОСИНОВЯВАНЕ И НЕГОВИТЕ АЛТЕРНАТИВИ

1. Осиновяването в прединдустриалната култура като изследователски проблем

Осиновяването на дете и създадената от него **фикция на родствени отношения** и връзки са вклинени от социокултурното съзидание на българите в сърцевината на оная микросоциална среда, която е същностна сцена за кръвното родство и канава за некръвното/извънбиологичното родотворство – в българското семейство. В него двете мащабни сфери на родството участват в пълната си представителност: от генеалогичните връзки през форматите, създадени от традиционната сватба, до разклонените в хоризонталата на родовите съжителства и във вертикалата на поколенческата градация духовни уподобявания на родствените структури. Избраната (в Т. 1, Първа глава) измежду множество предложени в литературата варианти атрибутивна характеристика на този вид родство за българската култура – „фиктивно“, навежда като понятие повече към литературновъплътени психологически формати на мислене върху различни феномени, отколкото към такива от социалната практика. ‘Фикцията’ на родство[3] обаче е комплицирана характеристика

---

[2] Класификационните определения в заглавията на следващите три глави са поставени в кавичките, с които обозначихме метафорична употреба на понятията (в Т. 1, Увод, бел. 3). Това е заради намираната от нас за коректна бележка на американски колега антрополог, че при окачествяването им с посочените там думи не се задава въпрос „за кого“ видовете извънбиологично родство са съответно фиктивни, ритуални, псевдо- или изкуствени (Howell 2009: 155), съответно това определение е условно и относително.

[3] В духа на техническите пояснения в началото и на този том бихме искали да припомним заявеното в предходния за пунктуационните знаци и специфичните шрифтове (Т. 1, бел. 3): Двойни кавички („…“) се употребяват при дословни цитати от научни 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; малките тирета (-) влизат в употреба при всички останали случаи съобразно правилата на българската граматика. В текста са приложени и двата вида скоби: кръгли () и квадратни []. Първите се използват при обозначаване на цитирани автори и години/страници, включител-

както идеологически, така и процедурно, която маркира „първите стъпки на обществото към цивилизацията“, регламентирайки основен път за създаване на нови родствеици – квалификацията се съдържа в един от най-ранните кодекси на обичайното и писано право – староиндийския (Maine 1861), пространно коментиран по-нататък. Според него именно тази фикция се създава от *ритуала* и от *закона*. Осиновяването е инструмент за нейното формиране в рамките на семейно-родствените връзки и отношения с непосредствено участие и функции в социалната еволюция.

В българската традиция то е културна практика и социална институция с дълбоки и много стабилни корени. Историята му се пише през вековете от два взаимнообвързани процеса: Първият е неговото осъществяване в битовото ежедневие – то идва от миналото и отразява един изконен модел на мислене върху ценностите на осиновяването; на това равнище се реализира фикцията на *ритуала.* Вторият процес е държавно определеното законотворство с отношение към него и чрез него се осъществява фикцията на *закона*. Двете линии представят в етноложки план връзката между всекидневната и официалната култура на българите, проявяваща се в тяхното съсъществуване чрез противоборство, синхрон и непрекъснато взаимно влияние; тази връзка организира и следващото изложение по темата.

Осиновителната практика е връстница на самото човешко общество. Общественото санкциониране на осиновяването като „законосъобразно пренасяне на родителски права и задължения“ (Adamec, Pierce 1991: XVII), както и на многобройните му подобни институции: *храненичество*, *възпитателство*, *откърмяне*, *отглеждане*, *настойничество* и др., датира отпреди около 4 хиляди години, а много вероятно и да е съществувало още в доисторическо време. Родството при осиновяване е форма на социални отношения и действия точно толкова, колкото и правно създадена социална институция. Или поне може еднакво правомерно да бъде изучавано от гледна точка и на двете перспективи. Артикулацията на зададената тема на изследване и възможните връзки и комбинации между натоварените със смисъл понятия в нея

но 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 вид скоби – при означаване на пропусната част от цитиран текст или авторска бележка. По отношение на шрифтовото оразличаване, възможности за което ни дават съвременните технологии: с *курсив* се отбелязват отделни специфични понятия, етнографски категории и названия от специализираната лексика на родството, заглавия на издания; **повдигнати** шрифтово са онези фрази и категории, върху които авторките биха искали да наблегнат като носители на обобщаващо или проблемно значение; както и категории в изводи или с концептуален характер.

– дете, семейство, държава (а помежду и над тях – общество), посочват гледната точка върху *осиновяването като социална* (разбирана и като *културна*) *практика* като най-съдържателна и целесъобразна за работа, проследяваща времевата динамика на въвлечените в нея действия и постигане на социални цели. Едно проучване на ролевите и функционалните характеристики на институциите обаче все пак се придържа към *ситуирането на осиновяването в мрежата на родственоуподобяващите, родственодублиращите и родственозаместващите институции* сред българите в синхрон с всички негови допълнителни мисии. И това е най-малкото поради две причини: преди всичко в тази гледна точка участва анализ на политическа, икономическа, социална и демографска ситуация в конкретен исторически контекст като рамкообразуващи за осиновяването; наред с това разчупването в детайли на всички тези структури в отношението им към осиновяването е нерентабилно за ограничено научно изследване, но именно в социалната практика могат да се потърсят и намерят няколко отправни жалона, в които това отношение се фокусира. Така че в настоящата глава се разглежда един исторически отрязък от културното явление *осиновяване на дете сред българите* именно като социална практика и институция, динамично променяща се в рамките на последователно протекли и изчерпани хронологически и проблемно етапи от съществуването на доиндустриалната българска култура. В тези етапи се търсят съпоставими отправни социални точки с отношение към разглежданата тема.

В изследването като подобни организиращи точки са открити и се предлагат двата законоорганизиращи компендиума от осиновителни схващания и правила (за по-ранния период – т. 2), както и от законодателни актове (за по-късния – т. 3): През първия период съществуват и действат **нормите на обичайното осиновително право** (един на практика своеобразен културно-исторически изработен закон), който е основен или второстепенен, пълно или частично вътрешноприсъщ на осиновителните практики през цялото време на битуването на културната традиция. След 1890 г. се налага действието на *Закона за припознаване на незаконородените деца, за узаконяването им и за осиновяването им (ЗПНДУО) от 1889 г.* (утвърден през 1890 г.), който става рамкообразуващ за осиновителните процеси и процедури в продължение на половин век. Подобно виждане структурира изложението в две части: 1. Съществуването на осиновителната практика в **приоритетния контекст на обичайното право** – до влизането в сила на първия закон от 1889 г., т.е. практически до края на XIX и началните десетилетия на XX в. (съдържанието на първата същностна част от изложението); 2. Промените в практиката под влияние на външно въздействие върху нея и развитие на вътрешните ѝ ресурси след изработване и приемане на *закона от 1889 г.* (съдържанието на втората част от изложението). За тези хронологически периоди в текста са съпоставени едни и същи основни проблемни сфери, които, естествено, се предполага да варират в детайлите и обема си, но се допуска, че като цяло ще покажат

динамиката на структурните елементи на осиновяването и ще очертаят неговата еволюция във времето. Тези проблемни сфери засягат: 1. Участниците в осиновителната триада и 2. Протичането на осиновяването като социална практика и институция на родство[4].

Терминологично и историографско наследство по въпросите на традиционното осиновяване. Едва ли можем да откроим едно чисто етноложко определение на осиновяването. Историята на понятието не бележи драматични обрати във времевото и географското съществуване на практиката, което показва, че вариациите са в дисциплинарните подходи, а не в същността ѝ: Понятието *осиновяване (посинване, осиновка, да почерчиш, да осиниш)* е превод от гръцката дума *huiothesia*, която е съставно понятие от *huios* – „син" и *thesis* – „поставям, създавам". В *Оксфордския речник на английския език* осиновяването е дефинирано като установяване на родствено отношение с определено лице, което по-рано не е съществувало, в частност – отношение като към собствено дете. В английския *Закон за осиновяването*, който е хронологически най-ранният европейски модерен закон за него и затова обикновено е изходна база за анализи и сравнения, ефектът от осиновяването по отношение на детето е, че то „трябва да се счита за законосъобразни цели като дете на своя осиновител". В правен смисъл осиновяването е законосъобразно извършения и регламентиран от правото трансфер на родителски права и задължения. А за нуждите на специфично етноложкото тълкуване на осиновяването горното определение би могло да се допълни в смисъл, че чрез него индивид, принадлежащ по рождение към даден семейно-родствен колектив, чрез института на осиновяването влиза в нови родствени отношения с друг колектив и тези отношения са определени социално като тъждествени на биологичните (Hasings 1967: 106; Weinstein 1968: 96; Lexicon 1987: 17). Именно това тъждество въвлича осиновеното дете в точно регламентирани социални зависимости и предпоставя позициите му в социалната среда. Тоест тази връзка като основа и на разширеното, и на индивидуалното семейство осигурява приемането на детето като пълноправен член, неговото 'легитимиране' в обществото и живота. Това правило напълно съответства

---

[4] Методическите съображения върху изследването са същите като приетите в монографичния текст на едната от съавторките (Цанева 2010: 9–123), поради което не се повтарят тук. За яснота ще напомним единствено, че става дума за разглеждане на осиновяването като практика и институция при сравнително съпоставяне на ролята, функциите и взаимоотношенията на въвлечените в тях индивиди и общностни групи. В тази логика фокусът и на описанието, и на анализа е действието на осиновяването като социален механизъм, като акт на колективната (общностната) и индивидуалната психология, съществуването му като комплекс от фиктивни знакови модели и послания и разглеждането му като реализиращата тези послания ритуалистика или като правоотношения – норма и санкция в законодателните актове.

на основната осиновителна клауза още на римското право, според която осиновеният син скъсва със своето рождено семейство (само в един от вариантите е възможно запазване на известни отношения с него) и се превръща в син и наследник на своите осиновители. Актът на осиновяването включва преминаване на индивида от една родствена линия към друга, от една ‘фактическа’ към една ‘фиктивна’ връзка. В интерпретиращата ги литература в почти всички случаи тези връзки се сочат като юридически еквивалентни, но някои съвременни тълкувания оспорват психологическата база за отъждествяването им[5]. В Древния Рим осиновеният син е бил длъжен да спазва забраните за брак по отношение на по-ранния му роднински статут; практически той е в позицията да прекрати връзките си със своя рожден род единствено ако е осиновен като дете и тогава родителите му трябва сами да прекратят рождената линия на родство. В по-късните европейски култури аналогичен е случаят на осиновяване на дете от бездетни родители, когато осиновеното дете се възприема като емоционален заместител за своите нови родители и преминаването на детето от едното в другото семейство се извършва в ранната му възраст (Goody 1969: 58–59). Ако окончателният трансфер е невъзможен, законът предвижда начини за неговото юридическо реализиране в по-голямата част от социалните ситуации. За тази институция, при която правата и задълженията, произтичащи от пълната промяна на статута на детето, са приемани от двете партньорски страни в акта на преминаване, се употребява и понятието *осиновяване*.

В научната литература липсват систематични изложения на материала за осиновяването както в конкретен, така и в генерален план. Например такъв материал не е включен дори в считания за универсален и всеобхватен *Етнографски атлас* от 1967 г., нито е споменат във фундаменталната работа на У. Гууд върху променящите се семейни модели (Goode 1963). Обобщено изследване на осиновяването и сходните му варианти на ритуално-родствени отношения е извършено от Е. Гууди в студията ѝ *Suggested Paradigm for the*

---

[5] Начално основание на критиката дава употребата в контекста на осиновяването на термините „истински родители“ и „фикция на родителство“, които още с въвеждането им от Х. Мейн („...без фикцията на осиновяването, което позволява на семейните връзки да се създават изкуствено, трудно бихме разбрали как обществото би успяло да се измъкне от пелените си и да направи първите си стъпки към цивилизацията“ – Maine 1861: 26) са вътрешно противоречиви и априори съдържат гледната точка, че осиновяването е фикция, а биологичното семейство е реалното; самият факт, че осиновяването се приравнява законово и социално на биологичното родство (говори се за „фикция на осиновяването“, близко симулираща „реалното родство“, така че никой да не прави разлика между ‘реалната’ и ‘осиновителната’ връзка), за съвременните изследователи доказва, че „истинската, реалната родствена връзка“ е генеалогичната – вж. например Modell 1994: 2, цитирайки с коментар Maine 1861.

Analysis of Fostering and Adoption (използвана в ръкопис от Дж. Гууди в посочената му по-долу работа от 1969 г.)[6]. Обичайното право, както бе споменато, е първият най-съществен и конкретен извор за осиновителната практика у различните народи. Данните от ранните законодателни кодекси ни интересуват само частично като фактологичен материал, а преди всичко – в тяхната връзка с историята на социалните институции и особено с тяхното присъствие като фундаментални внушения и аксиоматични постановки по-късно в идеите на по-новото време[7].

Институцията на осиновяването заема важно място в законодателствата на Древна Асирия и Вавилон, Индия и Китай, Гърция и Рим. В аналитичното представяне на Законите на Хамурапи от Драйвър и Майлс и особено в класическия споменат труд на Дж. Мейн върху староиндийското законодателство е включен обстоен коментар върху позицията на осиновителната практика в съответните култури (Mayne 1892). На нея се позовават и теоретичните обяснения на Х. Мейн и Ф. де Куланж, когато описват пътищата за продължаване рода на знатните фамилии във времето (Maine 1861; Driver, Miles 1952: I; 1955: II). Идеите на последните двама автори за осиновяването имат продължително съществуване; техните привърженици са сред най-видните по-късни изследователи на групите с произход по една от родителските линии на много места по света, но особено в Африка – т.нар. унилинеално родство (например Fortes 1953: 17–41[8]).

Един от малкото опити за теоретично представяне на осиновяването е споменатата студия на Дж. Гууди *Осиновяването в кроскултурна перспектива*. В нея практиката е поставена в широкия контекст на социално-културните разлики между големите цивилизации на Евразия и Африка. А в тясно културологичен план тя е разгледана в рамките на другите институции на ритуалното родство, назовани в случая като „квазиродствените отношения“ – настойничество, кумство и др. Тъй като работата е сравнително-типологична, конкретният сравнителен анализ стъпва върху функционалната база на институцията за всички разглеждани общества. Авторът тръгва от признатите три взаимнопреплитащи се функции на осиновяването в обществата на

---

[6] За тази статия на E. Goody авторките, уви, не успяха да получат библиографска информация или поне потвърждение, че е била публикувана, поради което е ползвана ‘от втора ръка’ чрез коментара на Дж. Гууди.

[7] Този контекст в интерпретацията на първите кодификационни текстове изобщо не е оригинален: той е търсен целенасочено още през XIX в. от най-добрите познавачи и изследователи на обичайното и ранното писано право – например подзаглавието на пионерския труд на Х. Мейн *Древният закон* е *Неговата връзка с ранната история на обществото и с модерните идеи*.

[8] В кратка бележка към студията върху осиновяването Дж. Гууди обяснява директните и индиректните пътища на внушаването на тези идеи – вж. Goody 1969: 55, бел. 1.

Западна Европа: 1. Осигуряване на домове за сираци, изоставени и намерени деца, както и за деца на разделени семейства; 2. Осигуряване на потомство за бездетни семейства; 3. Осигуряване на наследник на собствеността за даден индивид или семейство (Goody 1969: 57). Тази схема не е докрай прецизна – поне като научна систематизация, въпреки че точно отговаря на съдържанието на практиката. Очевидно е, че трите функции имат различен обект: при първата – детето, подлежащо на осиновяване, при втората и третата (те се припокриват) – родителите или индивида, решил да пристъпи към осиновяване. В историческия развой на практиката от древността до нашето време функционалната доминанта се е сменяла: според изследователите в Древния Рим „осиновяването не е било свързано изобщо с мотива за доброто на детето и затова чести са били случаите на осиновяване на възрастни хора“ (Crook 1967: 111). Авторът обобщава формите на осиновяване в големите исторически култури от Евразия и ги противопоставя – отново обобщено, на картината в африканските общества южно от Сахара. На тази основа той оспорва основната теза на Х. Мейн за осиновяването и твърди, че то се мотивира от стремежа за запазване на култа към прадедите чрез съхраняване линията на собствеността. Всъщност така опираме до основното различие между двамата видни изследователи, което засяга същността на осиновяването като социална институция и предизвиква именно неговите социални аргументи.

Социална мотивировка на осиновяването. Но както и да се дефинира и където и да се отнася осиновяването, в научната литература то се намества като тема преди всичко със своята **мотивировка в социален смисъл**. Тя присъства в почти всяка научна разработка на полето на сравнителната антропология на родството все по-активно от средата на XIX в. насам. Именно в класическия си труд върху античните законодателства Х. Мейн за първи път посочва възможността за въвеждане на осиновителен материал при анализиране на фиктивни законови модели от най-старо време и с това открива една извънредно благодатна изворова материя за еволюцията на социалните институции. В десетилетията, последвали този труд, се натрупва изобилен материал в областта на обичайното право и на ранните кодификации от закони, в който без изключение присъстват и сюжетите на осиновяването. На следващо място активен стимул за проучване на осиновяването са модерните през първата половина на XX в. занимания с проблемите на родството, които довеждат до обособяването на извънбиологичното родство в самостоятелна изследователска тема и постепенното формулиране на неговите елементи, включително на осиновяването.

Паралелното развитие на науката в посочените три основни направления доказва, че в повечето евразийски общества с гъсто населена територия, с религиозен култ към плодородието и към прадедите, както и с унилатерални родствени групи трите елемента – **родство, култ и наследяване**, са така преплетени, че е трудно да се изолира един или друг от тях, за който да се твърди, че детерминира осиновителната практика. В далечното ранно исто-

рическо време, когато практиката се появява и утвърждава, тя се подчинява в равностепенна важност на следните мотиви: За да се осигури продължаване на съществуването на групата, нужни са мобилни възможности за привличането в нея на нови членове и обезпечаването им с нови родители; 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. В теоретичния причинно-следствен модел на осиновяването етнолозите виждат на първо място част от 'подсъзнателното планиране' в повечето хомогенни общества. Разпространението на осиновителната практика установява с течение на времето един своеобразен баланс с другите механизми, които осигуряват семейството с деца и децата с родители. Класическите евразийски общества – в Рим и Гърция, Китай и Индия, практикуват осиновяването така широко, както и племенните общества например в тропическа Африка и Океания[9]. Осиновяването осигурява начин за коригиране на прекомерната големина на семействата и за модифициране на семейната композиция, т.е. то носи важни икономически ползи на участниците (Silk 1980).

От най-ранни времена се е правела разлика между социалното и физическото бащинство – и в повечето случаи първото е било по-важно[10]. Социалното бащинство като тип връзка се създава чрез женитбата на майката за мъж, различен от физическия баща на детето ѝ[11]. Именно това разбиране е направило възможно осиновяването. Очевидно е било невъзможно да се промени физическото бащинство, но тълкувани в социални понятия, родителските права били теоретично трансферабелни. Осиновяването е поставило още най-рано някои уникални проблеми пред културата, в която е било практикувано, които бързо са били преценени като важни, намерили са своето интерпретиране и решение; те присъстват в културата и на нашето съвремие.

---

[9] Приликите в разбирането и практикуването на осиновяването в тези общества не са случайни, те се базират върху някои фундаментални идеи, общи за човешката психика, както и върху многото други общи черти в социалния живот на споменатите общества: Например и в двете членовете на голямото семейство са предпочитаните осиновители и осиновяването е по същество практика на преход между две родителски групи в неговите рамки. Сравняването на осиновяването в тези общества и западната култура коригира мисленето, че кръвната връзка има историческо предимство пред формите на социалното родство и че осиновяването в съвременността се възприема само от комплексно развитото модерно общество.

[10] Стремежът за балансиране на двете форми на бащинство е създал уникален и обширно представен ритуал в културата, обичая Couvade, който е оставил реминисценции дори в балканските (вкл. в българската традиционна) култури (Цанева 1991а: 41–51).

[11] Римляните са казвали *Pater est quem nuptiae demonstrant*, а в ранния английски език е позната фразата *Whose boleth my kyne, ewere calf is mine.*

От друга страна, за да се превърне в културен факт, осиновяването трябва да получи съответната мирогледна, значи, и психологическа мотивировка. А психологическите препятствия пред него, които падат още в ранната история на цивилизацията, касаят извънредно широк спектър от схващания, при това винаги с групов характер. За съвременното ни мислене е естествено да приемем първичността на кръвното, на 'реалното' родство. Какво по-естествено от това първоначалната общност и груповост да се създава от 'свои' хора, свързани с кръвно родство помежду си, които лично се познават и са непосредствено обединени от съвместен бит, общ поминък и общ произход. Но според изворите това далеч не е така: дори у най-слабо развитите племена и народи кръвното родство непрекъснато е мнимо, измислено, родено от фантазията само затова, за да оправдае причисляването на хората към един общ род; или се мисли, че те всички са преки потомци на тотемно животно, или – на измислен прародител, или пък при включването на чужденец в рода чрез особен ритуал той се възприема като въплъщение на духа на починал родственик; т.е. представата за кръвното родство дори при най-ниските тотемистични представи не е така естествена, както ни се струва на пръв поглед (Поршнев 1979: 82–83). Още от дълбокото минало кръвното родство е един културен феномен, съчетал биологични и социални основания, който служи на определена мотивация. В това е една от най-важните психологически възможности за неговата замяна с друг тип връзки, включително осиновителни.

Истинските препятствия пред тези нови връзки се създават от самия характер на родствената общност. Нейната социална природа, също изградена върху културните (образни, акционни, вербални) прояви на антитезата „ние–те", се изразява в особеностите на атрибутивната характеристика на тази опозиция – „свой–чужд" (която ще бъде артикулирана в по-нататъшния текст поне още няколко пъти). Това двоично противопоставяне е определящо на равнище социална интерпретация – то се реализира чрез многобройни културни варианти, които засягат всички социални отношения в най-широк смисъл (Иванов, Топоров 1965: 64, 157–158; 1985: 6–10). Включването на дуалността в културната комуникация изразява и динамизира процесите на споделяне и общуване, а за учените изпълва с конкретика идеята за световъзприемането в съответната култура (Толстой 1987: 178–179). Всеки социален колектив е отворен за 'външни' хора. Според пълнотата на фикцията за уеднаквяването на тези хора със „своите" членове различни по сложност са и ритуалите на прехода в „чуждия" колектив. Осиновяваното дете е същество 'отвън', 'аутсайдер', 'чужд' човек. В идеята на самата институция и практика е заложена семантиката на 'свойствеността' и 'чуждостта'. Осиновителната церемония е нужна именно за да го преведе през процеса на усвояване и да го превърне в един от групата, от „нас". Ето защо мирогледните мотиви за осиновяването трябва да търсим първо в особеностите на социалното общежитие на хората, част и отражение от което е съдбата на семейството във

всичките му фактологични и динамични варианти. Обратно, рефлексията на осиновяването като социална институция би трябвало да се проектира пак върху социалната структура на обществото, но опосредствана чрез конкретните семейни форми.

Социално-антропологични теории за осиновяването. Както аналитичните проучвания, така и теоретичното мислене за осиновяването са стимулирани от публикуването на посочения труд на Х. Мейн *Древният закон. Неговата връзка с ранната история на обществото и отношението му към модерните идеи* през 1861 г. Използвайки неговите тези за ролята на осиновяването в създаване на фикция на семейните отношения с непосредствени функции за социалната еволюция, учените – приемници или критици на автора пионер, винаги опират до института на осиновяването, когато изследват родството. Х. Мейн разглежда осиновяването като пример на законова фикция и го дефинира като „всяко положение, което прикрива или е насочено да прикрие факта, че законът претърпява промяна – неговата буква остава същата, но действието му се модифицира“ (Maine 1861: 21–22). Както бе посочено, той тълкува фикцията на осиновяването като един от начините, чрез които обществото предприема „своите първи стъпки към цивилизацията“, тъй като чрез него се допуска привличането на външни лица в родствената група и превръщането им в родственици. Този акт винаги е бил преценяван като прогресивен преход от доминирането на кръвнородствения съюз към съюза, изграден върху идейна общност и превърнат в основа за обща социална активност, включително и политическа. Х. Мейн посочва, че в Рим „…първичната група, Семейството, е била постоянно фалшифицирана чрез практиката на осиновяването, докато легендите и историите като че ли винаги са издигали на почит една екзотична екстракция от някой от основните Родове...“ (Maine 1861: 107). Според него осиновителната практика е била толкова важна, защото „е позволявала да се моделират изкуствено семейни отношения“ и по този начин е привличала външни групи към основната маса на обществото[12]. С това определение и произтичащата от него насока на интерпретиране на проблема още в най-ранните научни съчинения се поставя един от основните въпроси в анализа на осиновяването като антропологичен феномен: към кого

[12] От историческите летописи се знае, че богатите римляни са се стремили да изведат своето родословие от първосъздателите и героите на нацията, и Гибон обяснява, че това е част от механизма, чрез който сполучилите търсачи на приключения се опитвали да утвърдят своите позиции. „Суетата на богатия, пише той, който иска да бъде и благородник, е задоволена от тези възвишени преструвки. Окуражавани от аплодисментите на своите подчинени, [тези претенции за знатност – б.а.] лесно се натрапват на доверието на простолюдието и са насърчени в известна степен от обичая [на хората от простолюдието – б.а.] да приемат името на своя патрон, който винаги преобладава сред освободените роби и клиентите от знатни семейства“ (Gibbon 1940: 131).

е адресирана институцията – към индивидите, засегнати пряко от нея, или към групата, включила ги в своя многопосочен социален обмен?

В качеството на хипотеза може да се посочи, че различните отговори, които учените дават на този въпрос, определят и съвременното обособяване на твърде контрастиращи теории за осиновяването: теорията на „осиновителния кръг“ (вариант: „осиновителен триъгълник“) и тази на „осиновителната триада“ (Цанева 1996а: 56–57). Първата концепция разглежда отношенията между главните страни в осиновяването: биологичните родители, детето и родителите осиновители (както и родителите на биологичните родители на осиновителите, братя и сестри на осиновеното дете в старото и новото семейство) като отношения между точки, разположени върху окръжност, равно отдалечени и съответно в равностойна зависимост едни от други. Сходна до тази е теорията на „осиновителния триъгълник“, според която обаче трите основни страни в институцията: биологичните родители, детето и осиновителите, се представят като три върха на триъгълник. Най-много привърженици като че ли има теорията за осиновяването като „триада“; тя е окачествявана като „по-ясна“, тъй като не изисква задължителни тесни отношения между биологичните родители и осиновеното дете. Участниците в осиновяването не са представени като противоположни страни (както в триъгълника), нито са непрекъснато обърнати един към друг (както е в кръга), а се допуска прекратяването на отношенията между рождените родители и осиновеното дете, каквито често са и практиката, и законовите възможности (Adamec, Pierce 1991: 21–22).

Горепосочените модели са разработени през последните десетилетия целенасочено, за да обслужват социалните работници в сферата на осиновяването, да подпомагат главно преодоляването на психологическите усложнения, които то носи, и затова са практически ориентирани главно в поведенчески план. Като техен антропологичен еквивалент може да се посочи моделът на осиновяването от Е. Гууди, разработен в контекста на анализа на родителските роли (Goody 1982: 6–36). Спорът за това, дали при осиновяването става дума за дублиране или трансфер, предаване на родителски функции – права и задължения, е, общо взето, решен в полза на втората теза. Един от убедителните аргументи за това е размерът на легалната фикция, степента, в която създаденият от ритуала и закона на осиновяването статус се припокрива с ‘природно’ създадения. За да разкрие смисъла на законовите фикции, Х. Мейн се спира подробно на един социален феномен, широко представен както в античното, така и в съвременното му общество – присъединяването на външни лица към родствените линии на доминиращата локална група. Този феномен по-късно се анализира и в редица съчинения на базата главно на емпиричен материал от Африка. В Южен Судан според описанието на Еванс-Притчард външни групи са свързвани чрез разнообразни церемонии със същината на кръвнородствената група от определено племе; в Северна Гана свързването се осъществява по пътя на матрилатералните връзки, като някой прародител

на субдоминантната група се представя като сестрин син на основателя на доминантната група, и т.н. (цит. по Fortes 1953: 17–41).

В коментара си към тези явления друг виден изследовател на родството – Дж. Гууди, изтъква такива особености на институцията, които според него насочват по нов път нейната интерпретация. Тук преди всичко бихме искали да подчертаем справедливостта на опасението на Дж. Гууди да окачестви горепосочените прояви като „осиновяване“; касае се повече за едно ретроспективно привързване, чиято последица са съществуващите отношения на родство. Основателна е и бележката му, че не става дума за някаква ‘политическа’ акция чрез родов трансфер въпреки присъствието на известен политически ефект (особено подчертан е той в Древния Рим[13]) на привличането на външни хора към групата. Според Гууди в този последен смисъл осиновяването се доближава по-скоро до инкорпорирането на роби в някои общества, например при западноафриканските ашанти, без напълно да се покрива с него поради две причини: първо, присъединяването на чужди кръвнородствени линии е продължителен процес във времето, и второ, то е насочено към създаване на нова социална личност повече, отколкото към трансфер на човека от един родствен статус към друг.

Х. Мейн коментира осиновяването като „привидно, изкуствено създаване на кръвно родство“, когато става дума за закономерностите на наследяването, отразени в Библията: „Както завещанието, пише той, и осиновяването заплашва изопачаване на обичайното развитие на семейния произход, но те очевидно са един механизъм за предотвратяване на пълното прекъсване на този произход в случаите, когато вече няма кръвнородствени наследници да го продължават и предават“ (Maine 1861: 161). Във виждането на Гууди в подобни разсъждения се изпуска жизнената точка, че в изследваните от Мейн общества родът, генът или по-широко семейството, фамилията (в смисъл на обединение на кръвни родственици) никога не създава автоматично наследник, макар родниите по бащина линия често да са наричани „наследници без

---

[13] Политическите мотиви за осиновяването са били особено съществени в древноримското общество. Както ни осведомява Септимий Бус: „Осиновеният син става член на семейството, все едно че е бил роден от кръвта на своя осиновител; и той получава всички привилегии на *filias familias*. Всъщност смисълът на акта е в продължението на господството на цезарите... Дали чрез отрова, разводи или разврат, малко от членовете на семейството остават живи и цели семейства са обречени на изчезване... Няма случай между цезарите, при който тронът да минава от баща към син... Август е праплеменник на Юлий Цезар и е осиновен от Октавиан в Юлиановия *gens*. Тиберий изобщо не е в родствена връзка със своите предшественици: той е син на жената на Август Ливия, от Тиберий Клавдий Нерон. Тук [във властта – б.а.] се въвежда нова фамилия – Клавдиите... Нерон е праплеменник на своя предшественик Клавдий, който го осиновява през 50 г. пр. н. е.“ (цит. по Welch 1955: 44).

завещание“ или „остатъчни наследници“ – които получават правото на наследяване след отпадане на всички други претенденти, ако мъжът няма деца, а има собственост, обичайно е да пристъпи към някаква законова фикция като осиновителната с цел осигуряване на такъв наследник“. Но това става, за да бъде продължена линията на произхода, а не родствената по произход група. Ето така отново се стига до поставения въпрос – индивидуалното родство в рамките на семейството или груповото родство в рамките на локалната общност търси чрез осиновяването своето утвърждаване.

Вниманието, което Мейн отделя на т.нар. осиновяване на чужденци, безспорно произтича от неговата идея за съществената и продължителна промяна в човешкото социално развитие като развитие от общество, базирано върху родството, към такова, изградено върху общността на идеите. Осиновяването е разглеждано като механизъм в процеса на преминаване, като легална, законова фикция, която прави възможно неусетното осъществяване на еволюцията. Но фактическото развитие на нещата, както пише Гууди, не дава сведения за наличието на подобен радикален скок; всички известни общества се изграждат както върху ‘принципите’ на родството, така и на общността на възгледите при рекрутирането и организацията на социалните групи – макар че безспорно индустриалните общества по-малко от другите се облягат върху екстензивните родствени връзки. Следователно представянето на осиновяването като легална фикция в тесния смисъл не е било необходимо, след като няма доказателства за това, че принципът на идейната общност е отсъствал някога напълно от базата на човешкото развитие. В този контекст трябва да се има предвид, че когато антрополозите и социолозите описват осиновяването като законова, легална фикция и когато Мейн го характеризира по този начин като „привидно, изкуствено [родство – б.а.]“, тези понятия не са използвани в смисъла, в който присъстват в еволюционния контекст, понеже те се отнасят повече до налагането, отколкото до променянето на закона. За обозначаване на осиновяването понятието *социална фикция* би било вероятно по-подходящо, тъй като то по-недвусмислено локализира процеса в системата на социалните отношения[14]. Предпочитанията на този текст следват тезата на Дж. Гууди, който в желанието си да модифицира тезиса на Мейн слага ударението върху осиновяването като начин да се осигури наследник на собствеността на бездетен човек и сочи, че причината за подобен стремеж

[14] Схващането на Х. Мейн за социалната същност на осиновяването, подчертаването от него на социалната промяна пред наследяването и култа към прадедите, които са свързани с модела на унилинеалните родствени групи, е представено и коментирано в ранна статия на едната от съавторките на настоящите редове (вж. Цанева 1996а: 51–64). Затова тук то не се подлага на анализ поради отдалечеността на разглеждания в статията културен модел като сюжет, който не е във фокуса на настоящото изследване.

е, че собствеността обикновено отива у родните, ако няма пряк наследник или завещание. Но собствеността се е използвала целенасочено, за да се осигури наследник, фиктивен син, който да продължи линията на произхода с всички произтичащи оттук мистични импликации, свързани и с култа към прадедите. Доколко прецизно е това твърдение за мястото на осиновителната практика като социална институция, следва да си отговорим и въз основата на българския материал от едно по-късно, но достатъчно комплицирано като социална среда историческо време.

Културно-исторически аналози на осиновяването. За прецизното обхващане на параметрите на осиновяването в традиционните култури е необходимо проследяване на неговите социално-културни еквиваленти – първоначална картина за това предлага отново ранното кодифицирано право в Средния и Далечния изток, Гърция и Рим[15]. Голямото разнообразие от варианти за „сдобиване със син“ в ранния индийски кодекс например е предизвикано от извънредно усложнения закон за наследяването: ако човек умре, без да е направил завещание или да е посочил наследник, цялата му собственост трябва да остане на родствениците му, при това – колкото по-далечни са те, толкова по-малък процент от нея получават. Така собствеността, особено ако е в земя, има опасност да се раздели на парцели, твърде малки, за да са полезни на когото и да било; посоченият наследник поне би получил цялостната собственост. Това обяснение отвежда отново към проблемите на наследяването като основен мотив за осиновителната практика.

Още в тези ранни култури съществуват най-малкото две широко разпространени алтернативи на осиновяването, отразени в кодексите. Първата е осигуряването с наследник чрез „посочване“ на дъщеря, присъстващо най-пълно именно в антична Индия (поради това ще бъде приоритетно представено в индийския му вариант)[16]. Посочените в кодекса дванадесет

---

[15] Тук изборът ни е да представим с повече описателност древноиндийския осиновителен тип не само заради неговата добра представителност по отношение на следващата тема, но и защото имахме възможност да се запознаем с изворите и оригиналните коментари за него, налични в уникалната сбирка от стари книги в библиотеката на University of Sydney, препълнена с донесени от Стария свят текстове, между тях особено ценни колекции от бившите британски колонии. От тези материали бяха направени две публикации, включени частично в настоящия текст – както по източниците, така и по аналитичните коментари върху тях, чиято цел бе да запознаят българския читател с основни и непосредствено ползвани сведения за важни социални феномени (Цанева 1996а: 51–64; 1996б: 173–187).

[16] Там традиционните коментари върху законите разграничават 12 типа осиновяване или по-точно 12 плюс 1 (законороденият син) типа синове, „всички от които са с компетенции да провеждат погребални и поминални практики в случаи на липса на законородени синове“. „Синовете“, признати в ранното индуско законодателство, са представени в следния ред: 1. Законороден син (*aurasa*); 2. Син на „посо-

типа „синове“ могат да се сведат до два основни – рождени и осиновени. Законороденият син е на първо място и анулира нуждата от какъвто и да е друг; всъщност, ако се говори стриктно, всички посочени типове са разновидност на основния – на рождения син. Съществуват също така и няколко различни типа, варианти на другия основен тип – на осиновения син: Момче не само може да се даде или продаде от неговите родители; но ако е достатъчно голямо, то може и самò да се предложи и даде за осиновяване, но със съгласието на родителите си. Само мъж, който няма нито един от посочените варианти на рождения син, има право да осинови; но проблемът идва оттам, че много от „рожденитe синове“ според индуския закон биха били определени като „осиновени“ в други култури. Това повдига въпрос: каква степен на родство определя дали един син е рожден или осиновен? Отговорът е, че ако детето има дори съвсем малко от кръвта на осиновителя си, според този закон той му е „рожден“ син.

Сред тези 12 типа синове най-висок статут, изглежда, е имал осиновеният син на точно определена дъщеря на осиновителя – *putrika putra*, известна и като институция на „посочената дъщеря“; точно това е предпоставка за израстването на тази институция като алтернативна на осиновителната на първо място. Тази дъщеря трябва да е предадена при сватбена церемония от специален вид – т.нар. *Sarvasvadhanam*, от баща си с думите: „Давам тази девица, която няма брат, покрит със скъпоценности; синът, който тя може да роди, ще бъде мой син“ (Mayne 1892: 80).

Такава сватба се провежда, ако бащата няма мъжки наследници, но според някои текстове може да се допусне, че детето на всяка наследница може автоматично да се постави в горната позиция и че мъжете са предупреждавани да не се женят за момиче без братя, тъй като неговият баща би могъл да вземе първородния им син за свое дете.

Синът на неомъжена дъщеря, която още живее в бащината си къща, може да бъде осиновен от бащата на момичето; фактически изглежда, че това е негово дете, докато той е отговорен за момичето. Друг изход е представен чрез възможността съпругата да роди син от друг мъж, който по-късно би могъл да се узакони от съпруга ѝ. Но в този случай законовите коментари изискват от мъжа всички форми и отказ от права да се спазват стриктно, та да няма биологичният баща възможност за претенции към детето. Това обаче се извършва тайно, почти като форма на изкуствено оплождане, защото според

чена“ дъщеря (*putrika putra*); 3. Син, роден от съпругата (*kshetraj*); 4. Син, роден тайно (*gudhaja*); 5. Син на девойка (*kanina*); 6. Син, получен заедно с невестата, т.е. бременна невеста (*sahodka*); 7. Син на жена с два брака (*paunarbhava*); 8. Син на жена от Sudra (*nishada*) или от конкубинна връзка (*parasava*); 9. Осиновен син (*dattaka*); 10. „Направен“ син (*kritrima*); 11. „Купен“ син (*kritaka*); 12. „Прогонен“ син (*apaviddha*); 13. „Самопредложил се“ син (*svayamdattaka*) (Mayne 1892: 102–103).

староиндийския закон мъж не може да осинови своя собствен извънбрачен син – очевидно заради правото, което собственикът на майката има върху детето. Жената принадлежи първо на собствения си баща и след това на съпруга си; нейният любовник няма юридически права над нея, както няма такива и над роденото от връзката дете.

Институцията на „посочената дъщеря“ има за резултат осигуряване на индивида с наследник, който да продължи неговата линия и да наследи собствеността му. Популярността на тази институция се подчертава от нейното съществуване от най-ранни времена именно като създаваща еквивалентен статут на този на рождения син – *aurasa*, както за духовни, така и за мирски цели. Както сочи Мейн, в най-ранния период синът на „посочената дъщеря“ е трябвало да изпълнява поминалните жертвоприношения и ритуали както в памет на своя баща, така и в памет на своя дядо по майчина линия, който му става осиновител. Ако собственият му баща не е имал други наследници, то осиновеното чрез институцията от дядо си момче е получавало и наследството на баща си. В много аспекти то се е явявало дете на двама бащи, което сигурно е предизвиквало конфузии в религиозен смисъл, а и в практически, защото – ако „посочената дъщеря“ е имала братя, те са били лишавани от собствеността на своя дядо по майчина линия. Проблемът се задълбочава, когато останалите – непосочените дъщери и техните синове, започнат да претендират за част от наследството на дядо си. Така става наложително синът на „посочената дъщеря“ да премине през друга форма на свързване с дядо си, която да има същия ефект по отношение на задълженията на сина, но да прави правата му безспорни. Явява се необходимостта от осиновяване и от утвърждаване статута на осиновения син като доминантен над останалите.

Тази необходимост е налице дори ако не се пристъпи към „посочване“ на дъщеря, а мъжът без синове обърне поглед към братовите си мъжки наследници; когато един от няколко братя е имал син, той се е считал син на всички братя. Но това не само не е елиминирало осиновяването, а го е правело наложително, тъй като предаване на правото за носене и честване на името и продължаване на кръвната линия е трябвало да стане церемониално. По така очертаните причини осиновяването (*dattaka*) е всъщност единствената от 12-те алтернативни форми на „синовност“, която успява да оцелее (Mayne 1892: 79).

Друг механизъм за изнамиране на наследник и потомък е развит чрез съпругите, а не чрез дъщерите. Дори в някои моногамни общества мъжът може да се разведе с безплодната си жена (това се практикува и до ден днешен в арабския свят) или алтернативно може да си вземе държанка там, където (например в Китай) нейните деца да са потенциални наследници. Това е и втората алтернатива на осиновяването – заменяне на съпругата от друга съпруга, държанка (конкубинка) или дори с прислужница на съпругата. Тази алтернатива включва развод или прилагане на някои спомагателни форми на

сексуален съюз. В подобен случай осиновяването би било предпочитана възможност, ако подобни форми не са желателни поради религиозни или легални съображения.

Поради очевидните си несъвършенства тази форма се практикува само ако в съответната култура не може да се приложи друга, също деликатна, но по-сполучлива алтернатива на осиновяването – полигинията. Даже в съвременна Индия има райони – например селските краища на Кашмир, където, макар полигинията да е традиционен начин мъжът да си осигури син от втора съпруга, ако първата не му е родила, то тя не се одобрява от брамани-те. Така че и в тези райони осиновяването е най-сполучливата алтернатива на полигинията. Там именно най-често се среща осиновяването на деца от вдовици на името на починалия им съпруг, дори има случаи на осиновяване на момичета, макар и редки (Goody 1982: 65). Левиратът, за който намираме сведения и в древния еврейски закон, показва интересни паралели с индуисткия закон за осиновяване от вдовици. Според него съпругът може да „овласти“ жена си да осинови момчета след неговата смърт, които биха се легитимирали като синове на починалия. Така поради преплитането на обичайноправни и религиозни условности осиновителната практика получава допълнителен смисъл – заменя (а с времето стимулира отмирането) на двуженството, което е съществена пречка по пътя към утвърждаване на индивидуалното семейство.

Една друга линия на такива алтернативи потегля от позицията на осиновеното дете – в такъв случай анализаторите говорят за два типа осиновяване: първият снабдява бездетна двойка със социален потомък, втората е грижата към онеправдани деца. Докато първият вариант е често практикуван в традиционните евразийски общества, вторият се среща по-рядко. Разширените родствени връзки могат да имат ограничена стойност в ситуации, касаещи наследяването, където правилата за него изискват директно линеално предаване, макар че това все още може да включи и децата сираци: например в системата на класификационното родство в оригиналния Морганов смисъл мъжът има много „бащи“; дори при отсъствие на такива обхватни концептуални категории осиротелите деца от най-близкия кръг родственици обикновено са осигурявани. Нежелани деца от други категории могат да се привлекат в групата чрез майката. Но те могат и, уви, често действително са оставяни да загинат или са използвани като контингент за войската. В късния Рим държавна помощ и частни благотворителни средства допринасят за намаляването на проблема главно с цел осигуряване на постоянно попълнение на римските легиони (Цанева 1996а: 51–64 и посочената там литература).

А в Китай някои от децата са освобождавани от „икономически“ подбуди, макар че това се е отнасяло главно до момичетата. Контролът върху членовете на семейството, упражняван чрез детеубийство, моногамия или полиандрия, улеснява запазване позицията на семейството в социалната йерархия: твърде много дъщери не могат да бъдат дадени навън; твърде много

синове не получават задоволителни части от земята. Но ограниченията на семейния брой, макар често необходими за запазване на жизнеспособността на семейството в съответствие с ниските производствени източници, носят и постоянна опасност особено там, където смъртността е висока; бащата лесно може да се окаже без наследник изобщо, ако има малко синове, и в такъв случай е изправен пред необходимостта да осинови. Тогава осиновяването е не толкова алтернатива, колкото културен коректив.

След публикуването на класическото съчинение на М. Мос *Подаръкът* през 1931 г. теорията за размяната като основа на традиционните общества постепенно се утвърждава при обяснението на всички социални трансформации. До сюжета за осиновяването като размяна се доближава най-близо Кл. Леви-Строс, който откривателски комбинира теорията за размяната в родствените отношения с тази за инцеста и екзогамията. Просъществуването и сцеплението на групата, смята той, зависят от степента, в която размяната на жени създава връзка със съседните групи. Ако жените остават в своята рождена група, последствията биха били опасна изолация и намаляване броя на членовете[17]. Строс комбинира своята теория за инцеста и екзогамията в генералното си обяснение на човешките брачни табута: „Същинският инцест, пише той, както и неговите метафорични форми като насилие над непълнолетно момиче (от някой, достатъчно възрастен, за да му е баща), дори се комбинира в някои страни със своята директна противоположност – междурасови сексуални отношения, една екстремна форма на екзогамия, като двете най-мощни подбуди за всяване на ужас и нужда от колективно отмъщение“ (L.-Strauss 1969: 52).

Значимостта на това съждение за интерпретация на осиновяването проличава, ако го свържем и с другите форми на родство. Достатъчно е да се припомни, че китайският обичай за осиновяване на снаха има паралели и в други общества: Изследването на М. Мийд върху арапешите например показва, че ако млад мъж даде храна на малко момиче, това е начин да си я осигури като бъдеща невеста и да има права над нея. Едно от южноамериканските племена, изучавано от Кл. Леви-Строс, позволява на мъж да „осинови“ малко момиче със същия мотив – както изследователят сочи, това смесване на женитба и родителство би се тълкувало в нашето време като най-тежък грях.

Въпросът за екзогамията е близък до този за осиновяването. В южните щати на Америка осиновяването на дете от друга раса подобно на между-

---

[17] Както един южноамерикански индианец казва на изследователя: „Защо трябва да се жениш за сестра си? Не ти ли се иска да имаш зет?“ Тези именно отношения – мъдрото предпочитание на предците ни да създават нови родствено-семейни връзки със съседите си, наместо да се утвърждават сред тях със силата на оръжието, е родило някога припомнената в наши дни и ревитализирана сентенция „Прави любов, а не война“.

расовия брак е традиционно забранено. Но например между полинезийците осиновяването на неродствено дете се разглежда като грях към голямото семейство[18].

Описанието дотук показва, че осиновяването и неговите алтернативни формати са общочовешки цивилизационен продукт, те присъстват с обща или сходна смислова роля в културите на хората от различни исторически, социални, политически и географски модели и вероятната им отлика един от друг е в комбинирането на детайлите и във въздействието на специфики от тези модели. Освен всичко останало тези форми са свидетелства и за единния характер на човешката психика и мислене, родил в най-разнообразни условия и обстоятелства едни и същи или сходни модели на адаптиране към природните и обществените предизвикателства, но комбинирал ги в неизброими и непредсказуеми варианти, като е създал така неповторимото културно многообразие.

Смисълът на горепредложените представяния е да ни отведе до подредбата на съответните феномени в българската традиционна култура, като се изхожда от закономерностите на основната проучвана институция – осиновяването. Затова една необходима по-нататъшна разработка е с цел прецизиране на неговото място като културен феномен и разкриване на неговото отношение към 'тесните' му алтернативи в тази култура – *храненичество*, *настойничество*, *отхранване и възпитателство*, *осиновяване на зет и снаха* и т.н.; те всички възхождат в появата и проявите си към същите мисловни и културни стандарти, характерни и за ранните общества, но носят белега на историческата, географската и психологическата специфика на мястото и на общностите, които ги формират и практикуват. Структурно частите на следващото изложение са мотивирани от избора, който бе уточнен по-горе: Измежду моделите е избран за прилагане в качеството му на рамка т.нар. модел на осиновителната триада; измежду форматите на функциониране на съответната институция е избрано разглеждането ѝ като социална практика.

2. Осиновяването като фикция на родство в обичайноправната традиция на българите

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 и в частност – от семейната

[18] Всъщност въпросът за това дали осиновяването на близък родственик се разрешава или забранява, е извънредно разнообразен в своите разрешения по света. В контраст на посочената полинезийска практика осиновяването на родственик днес изглежда твърде подозрително на много западни експерти: те посочват обърканото, с което детето ще се сблъска, ако трябва да има два типа родствено отношение към един и същи човек, например като към чичо и като към баща.

обредност и обичайното право (ЕБ 1980: 95–113). Поради отдалечеността на изследвания период сведенията от ранните публикации на материали в емпирични и аналитични корпуси, излезли изпод перото на някои от класиците на българската народоука, имат приоритет като извори особено за времето на Възраждането – обособяването на данните за осиновяването 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. За първата половина на XX в. изворовият масив, естествено, значително наедрява, включвайки научни изследвания, мемоарна книжнина, тематични публикации, публицистични материали; към тях успешно се добавят и ги допълват сведенията, извлечени от работата в няколко централни архивохранилища: широко използвани са материалите от две големи архивохранилища: *Народописния архив на Етнографския институт с музей* (от 2010 г. *Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей*) *при БАН*, ексцерпирани главно от сбирки за семейните обичаи, но и някои събирани специализирано, и *Териториална дирекция „Държавен архив“ в гр. Перник*. Също мащабни, но по-ограничени данни са извлечени *от Софийския градски окръжен държавен архив, Държавния архив във Велико Търново, Окръжния държавен архив в гр. Сливен* – те се разглеждат като представителни и показателни за състоянието на осиновяването в България в пълния му диапазон[19]. Както беше подчертано вече не един път, текстовете са изградени с предпочитано привличане на документи, архиви и наративи от различен характер с акцент върху сведенията от правни текстове и теренен материал. За една максимално уплътнена в изворово отношение картина на осиновителната практика остава за допълнителни проучвания включването в нейната канава на източниците от литературнохудожествен и фолклорен характер, които в настоящото изследване са използвани съвсем фрагментарно и непълно.

Бе вече споменато за наличието на приоритетни автори и съчинения в информационното обезпечаване на темата, като се посочиха публикациите на В. Балджиев и особено на Ст. Бобчев върху семейното право на българите и на Д. Маринов върху българското гражданско право. Освен като данни за ранните прояви на осиновяването техните сведения са показателни и за еволюцията на практиката: бележките под линия на В. Балджиев например в поредните публикации върху семейното право в няколко тома на СбНУ разкриват развитие на авторовото мислене върху осиновяването, промяна на първоначалните му тълкувания след навлизането на нови материали – разсъжденията му върху *църковното* и *гражданското* осиновяване, върху разликите между

[19] Малко на брой архивни извори, захранващи текстовете за осиновяването, не са цитирани в настоящата глава, но са посочени библиографски в списъка на източниците за пълнота на информацията по темата.

храненичество и *осиновяване* такива, каквито ги вижда в развитие за времето преди и след въвеждането на закона от 1889 г. Текстовете на Ст. Бобчев пък са моделни за проучване на практиката за всички времена и обстоятелства на съществуването ѝ: обхватът и вътрешната логика на формулираните въпроси са по същество неговата идея за съдържанието на осиновяването, за неговата зависимост и свързаност с другите семейни, обредни, правни и институционални елементи на българската култура. Това изобщо не е учудващо, като се знае, че той като министър на правосъдието е имал идеята новото кодифицирано право на България да се развие върху основата на обичайното и затова го е изследвал дълбоко и детайлно. Конкретните материали за българското обичайно право, събрани от Д. Маринов за района на Северозападна България, обемат книга 4-та на знаменитата *Жива старина*. Но те без съмнение са неделими от корпуса на другите части на поредицата, която разглежда семейно-родовите отношения у българите в социо- и културологичен контекст. В нея той дава *Отговор от терена* на 607 въпроса с детайли и варианти (у Ст. Бобчев те са 113), от които в нарочния раздел *Специални положения за храниците, или усиновяването* се съдържат 14 целенасочени, но материалите с отношение към осиновяването са пръснати из целия том, включително сред частите върху наказателното право. Материалите и на двамата събирачи и интерпретатори са силно казуистични, обхващат голям обем конкретни случаи. Като емпирия тези материали трябва да се четат с внимание към регионалната рамка на семейноправните отношения, понеже се отнасят за един много специфичен район за българските традиционни родови отношения – регион на късно съхранение и битуване на неразделното братско семейство и задругарските отношения. Сведенията в някои от тези извори са организирани не само историко-тематично, но и с оглед на регионалната специфика – например Д. Маринов представя картината на етнографските групи в Северозападна България (т.нар. от него *племе*) с комплекса от характерни за тях културни и психологически белези, но поради уникалността и неповторимостта на подобна информация споменатите сведения се разглеждат в общобългарската им представителност. С кратките си, но стойностни аналитични и обобщаващи текстове за осиновяването, въпреки че публикациите им се използват по-долу главно като емпиричен извор, материалите на споменатите автори са несъмнени единици в българската историография на осиновяването. Изкушаваме се да припомним, че още в оня предакадемичен период от етнографията техните сведения подхранват научни дебати и служат за коментар и аргументация на учени от европейска величина (Маринов 1995: XIV и сл.).

Интересът към балканския вариант на осиновителни практики датира още от началото на миналия век и е проявен от най-изтъкнати познавачи на институциите в народната култура – Дж. Фрейзър, анализирайки библейския текст за прераждането на Яков, син на Исак, от коза, привежда пример от балканска и специално от българска осиновителна церемония с характер на прераждане; същият материал е визиран и от Ф. Либрехт и Дж. Хасгингс (Фрэзер

1985: 239; Liebrecht 1899: 432; Hastings 1967, I: 106) в подобен контекст. Те очевидно смятат, че на Балканите са запазени до сравнително късен период – първите десетилетия на XX в., спомен и реминисценция за една от най-ранните осиновителни практики в народната култура, обозначавана от тях в логиката на неоеволюционистичното им схващане като „примитивна“. Въпреки липсата на изворови позовавания у Дж. Фрейзър предполагаме, че той, както и малкото по-късни проучватели на осиновителния ритуал използват достъпните им в езиково отношение данни и разсъждения на Ф. Краус и Ст. Чижевски от последните две десетилетия на миналия век (посочени по-нататък), както и на М. Дърам от началото на нашия век (Durham 1928).

Както бе споменато в Т. 1, по отношение на осиновяването и на фона на балканското некръвно родство ние разполагаме с двете ценни монографии на Ф. Краус и Ст. Чижевски върху некръвното родство у южните славяни, публикувани съответно във Виена и Лайпциг (Krauss 1885; Ciszewski 1897). Когато написахме, че данните за българите са по-фрагментарни в сравнение с останалите балкански народи, имахме предвид, че те са кратки, разпилени като тема и територия и не така представителни, както за останалите балкански култури: данни от устното народно творчество, широко използвани за други народи, липсват почти напълно; регионални, религиозни и други общностни особености на културните явления не са показани. Причината, допускаме, е в използването на достъпните на авторите сборници с балкански и южнославянски материали – за българите това е сборникът на В. Богишич от 1874 г., доразвил и попълнил въпросника върху обичайното право от 352 въпроса, включително за осиновяването, от сърбохърватския *Kniževnik* 1864 г. На поставените въпроси от нашите земи отговорят Ст. Захариев – Пазарджишко и П. Оджаков – Лясковско, като техните материали са първите сведения за българското обичайно право; отговорите са общи и Ф. Краус и в по-малка степен Ст. Чижевски не коментират специално българския материал, а го изброяват съпоставително с други – най-често сърбохърватски или от Босна. Но осиновяването в системата на некръвното балканско родство през третата четвърт на XIX в. дори без откроена ясно българска специфика е изтъкнато като културно явление и като проучвателски проблем[20].

---

[20] Следващите пасажи в изложението се спират в подробности върху тези съчинения и тяхното съдържание за осиновителната практика в българските земи най-напред поради сравнително непознатия характер на тези източници: на българската научна аудитория те са може би известни като историографски единици, но не и като фактическо съдържание заради библиографската им рядкост; на второ място, те са едни от най-широко обобщаващите текстове (чрез разпращане на въпросници, попълване на анкети, лични събирания на сведения от „първа ръка“ и пр.) с фактологичен материал, включително и върху осиновяването. Шансът на авторките да си осигурят тези монографии им позволи да ги ползват непосредствено, както дългогодишно да превеждат и включват в научни текстове части от тях по различни поводи.

Посочените книги участват активно и в създаване на историографския фонд за осиновяването, като насочват следващи автори към определен тип разсъждения върху свързани с него въпроси. Например за това дали осиновяването от т.нар. традиционен период стъпва върху по-ранна практика, утвърдила се според образния израз на Д. Маринов в „християнска одежда“ през Ранното средновековие с покръстването на българите и намерила път да просъществува в сложната симбиоза между ежедневната битова и църковната ритуалистика, съдим по терминологичните проучвания у споменатите чужди автори от XIX в. – интересуваме се от наличието на тези понятия, които обозначават явлението и основните му участници.

Именно според Ф. Краус като един от първите сравнителни анализатори на осиновителните практики у южните славяни осиновяването на дете у българите е твърде рядко, понеже „в съвременния български фолклор липсва съответно обозначение на осиновяваното дете“ (Krauss 1885: 591–605). За доказателство на това Ф. Краус се позовава върху противоречивите според него твърдения у оскъдните събирачи на обичайноправни и социално-правни обичаи в онова време за употребата на понятието *храненик*. П. Оджаков, посочвайки това обозначение за осиновяваното дете сред българите, влиза в несъгласие със Ст. Захариев, че като *храненици* са известни само изоставените сираци, които хората прибират и отглеждат по милост. С времето такива деца могат да се осиновят от своите благодетели. Даже в по-късни извори тези терминологични отлики предизвикват неяснота (Балджиев 1891б: 191, бел. 1) и тя за съжаление не може да се изчисти безусловно заради оскъдността на конкретните материали. Но колкото и малко да са те, наличието на церемония и понятия за осиновителния акт още във времето на Средновековието говори, че Ф. Краус не е прав – дори само заради наличието на понятието *осиновяване* в *Отговорите на папа Николай I през IX в.*, където четем: „Човек е длъжен така да обича оня, който го възприеме от светия купел, както обича баща си; дори колкото повече духът превъзхожда плътта, толкова повече духовният син трябва да обича във всяко отношение духовния си баща, понеже онова възприемане е духовно попечителство и осиновяване съгласно Бога...“[21]

---

[21] Ето и две неизползвани в този контекст свидетелства от исторически извори от много ранния български X в., посочени от Ив. Дуйчев: „...Ако възможността да се влезе в Константинопол чрез силата на оръжието била почти изключена, то съществувал друг, видимо по-лесен начин: установяването на родствени отношения с младия император Константин VII Багренородни. Следователно с голяма вероятност може да се предполага, че се е постигнало съгласие за брак между император Константин VII и дъщеря на Симеон, което би осигурило на българския владетел мястото на *basileopator*, какъвто станал по-късно Роман Лакапин... Жестът, който патриархът извършил върху главата на Симеон, бил изтълкуван като вид „осиновяване“, осъществено като залог за изпълнението на обещанието да се извърши сродяването. Противоречието, което съществува между положението на царя като

Разграничаването е по-отчетливо в съседния език на сърби и хървати: сираче, което хора осиновяват или възнамеряват да осиновят в бъдеще, се нарича *усвоено дете*, но ако намерението е то само да бъде отгледано и изучено, терминът е *под свойе узети* (взето под опека, грижа). Сред славяните в северозападната част на Балканите и за двата случая се употребява последният посочен описателен израз. Оттук Ф. Краус търси вероятната причина за това във факта, че самото явление осиновяване е било извънредно рядко, и цитира Валич, че то се регистрира един път едва на петдесет години – тази рядка регистрация се потвърждава и от В. Богишич. Но в по-ранно време явлението далеко не е било толкова рядко: още в старите писмени паметници се срещат обозначение и съответни термини за осиновеното дете, за самото явление и извършителите му – всъщност употребяват се същите думи, които и самият Ф. Краус регистрира в началото на 80-те години на XIX в. у сърби и хървати – осиновеният син е *посинак* или *посиненик*. В по-ново време за осиновената дъщеря се среща обозначението *посинка*, но то е по-скоро в цитирания по сведения на Ст. Захариев контекст: момиче сираче се отглежда от състрадание от чужди за него хора и когато стане за женене, оженва се от тях вън от дома, подобно на собствена дъщеря (Krauss 1885: 595). Но при това не се изпълняват ритуалите на осиновяването и не се правят договорености за наследяване – и според Ст. Захариев, и според Ф. Краус тук не се касае за осиновителна практика.

На Ф. Краус не са известни случаи за осиновяване на пораснало момиче, както има такива при момчетата, тъй като според народната представа това е било ненужно. Ето защо изглежда не особено вероятно използването на понятието *почерка* за осиновявано момиче; то не се среща в народните песни, рядко е включвано и в речниците от по-ранно време. Срещаме го обаче в един от основните извори на Ф. Краус – В. Богишичовия *Zbornik*, употребено в ед. и мн.ч., както и в П. Оджаковия *Bericht*. Отново обаче Ф. Краус коментира, че то е употребено неправилно от преводача наместо *храненица* (Bogišić 1874: 307, 310; Krauss 1885: 595). Сред подобни „произволно образувани“ понятия Ф. Краус отнася и често споменаваното например от Милинович, В. Богишич и др. понятие *посиновители*, което според него е най-малкото „едно много ранно [терминологично – б.а.] образувание“, познато и от сродните си форми *посинител*, *посинителица*. Вариантите у Стоянович като че ли са най-разно-

„син“ на Константин XVII вследствие на това „осиновяване“ и в същото време възможността да стане *basileopator* на императора, може да бъде лесно премахнато, ако се вземе под внимание византийското гледище за съответствието между „духовното родство“ в духа на теорията за „семейството на владетелите и народите“, а от друга страна – истинското родство...“ По-нататък се споменава за „Петър Гойникович, който... полагал усилия да поддържа приятелски отшения с българския цар, който бил станал негов роднина чрез осиновяване“ (Дуйчев 1995: 13–14, 17–18).

образни: той говори дори за *почерение* като процес на осиновяване на момиче. В регистъра към *Сборника* на Богишич е употребено колективното съществително *посинчад* (най-вероятен превод *посинци*), също поставено от Ф. Краус под въпрос. Той се позовава предимно на психологически съображения, като казва, че не само в земите на българите и южните славяни въобще, но и в целия свят осиновяването на повече деца (за които да е необходимо съществуването на колективен термин) е твърде необичайно или поне изключително рядко срещано. Самото явление на осиновяването е наричано в по-стари езикови форми *усинение* и *посинение*; същите се използват и по-късно наред с *усиновление* и вероятно *посиновление*. В Ив. Генадиевия *Брачник* от 1887 г. понятието е *сыноположение*.

Позоваването на терминологията у авторите от по-миналия век трябва да е много предпазливо – някои от тях са познати като пуристи на формиращия се национален език на своята култура; други – като педантични търсачи на буквалния езиков еквивалент на дадено понятие от езика на изучаваната култура на езика на личното им научно творчество дори за сметка на нюансите в значението на това понятие в двата езика[22]. Като цяло Ф. Краус в анализа на предоставените му от българи материали не намира понятие за осиновеното дете и на тази основа прави заключение за неразпространението на практиката: „Само при българите сред южните славяни осиновяването изглежда изключително рядко практикувано...“ (Krauss 1885: 595).

Ст. Чижевски интерпретира същите извори като Ф. Краус, но въвлича активно и материали от последните 15 години на XIX в., вече и на български език. Страниците му върху осиновяването не са обширни, българските данни вътре са интерпретирани между тези за останалите народи и основно са посветени на осиновителната символика – тълкуване на фолклорни материали за съседите на българите, поместени от В. Караджич, и деклариране (без цитирания на фолклорни текстове), че същите текстове са налице и у българите. Но факт е, че за него разпространението на осиновяването у българите е извън съмнение с изворни посочвания от Тетевенско, Русенско, Ловешко, Белоградчишко, Търновско, Чепино – специално за осиновяването са използвани материали на П. Богишич, В. Балджиев и Хр. П. Константинов (Ciszewski 1897: 103–113). Авторът не се спира върху съответната на явлението терминология, той използва официални термини като *осиновено дете*, *осиновители* и пр., но паралелите в символиката на осиновяване между българите и другите народи наоколо изключват идеята за неналичие на явлението или по-слабо негово сравнително присъствие в българската култура. Зает с възстановяване

[22] Още Ф. Краус си дава сметка за рисковете в това отношение, когато предупреждава, че често могат да стават комични езикови аналогии – например ако аналогично на сърбохърватския термин *почерение* се направи опит да се създаде термин в немския език, който би звучал твърде странно (Krauss 1885: 596).

на ритуалистиката и на другите видове некръвно родство, Ст. Чижевски привлича много публикувани български материали за него (посочените касаят само осиновяването) и малката му книжка се превръща в корпус събрани автори и публикации по темата в онова твърде ранно време.

В заключение: двамата ранни чужди целенасочени събирачи и изследователи на осиновяването в българските земи в южнославянски и балкански контекст не стигат до единомислие по въпросите за присъствието на осиновяването в българската култура. И двамата очертават добре географската и културната рамка на явлението на Балканите и се опитват да потърсят евентуална българска специфика, но въпреки това всяко отговорно представяне на осиновяването в българската култура като социална практика днес трябва да тръгне отново и изначално от извличане и пренареждане на оскъдните и разхвърляни тематично домашни данни.

Лицата от 'триадата' в осиновителното родотворство. Именно тези данни все пак захранват с достатъчно сведения едно изложение върху главните актьори в триадата на осиновяването, независимо дали са равно отдалечени един от друг в кръгово разположение, или стоят на три върха на триъгълник, обърнати навътре/навън. Разказът за тях в следващите редове ги представя с оглед на мястото им в българската доиндустриална осиновителната институция, показана с акцент върху нейната създаваща родство роля[23].

Осиновителите. Въпросът, който и днес често и вероятно най-напред се задава в подобни ситуации, е *Какво мотивира осиновителите да пристъпят към осиновяване.* Той присъства в документацията от различен вид, също така се задава най-много при срещите и разговорите на социалните работници с кандидат-осиновителите. Всъщност сантиментално-психологическата мотивация за осиновяването на дете се корени в значимостта на децата в ценностната система и на българския народ (Георгиева 1985а: 73) – ако в семейството не се раждат деца: ако няма „рожба от сърце", ако са „бесчадни", ако „Господ не дава"; но също така, ако се раждат деца „с поличба" или децата измират – „не се задържат", ако родителите „нямат късмет в своя рожба", тълкуването е: „Това е клетниньа!" **(**Маринов 1995: 115; Генадиев 1887; Маринов 1984: 511–512; Андреев 1979: 209**)**. Българският фолклор изобилства със сюжети за болката на „бездетна богаташка" или тъгата на богат млад мъж без мъжка рожба, за несретата на дома, в който „деца не плачат, а блият ягънца...". В тази система синовете са опората на дома: на първо място, по силата на обичайното право те поемат и продължават името и родовата традиция на бащиния си род: „...моята кръв, моя корен се продължава през сина ми, а не

[23] Този разказ следва (не буквално, а с изключвания и прецизирания на текст, допълнения на нови данни и удвоен обем на изложението) студията в „домодерната" част на книгата за осиновяването в българската културна традиция, написана от едната от съавторките и на настоящите редове (Цанева 2010: 9–123).

през дъщеря ми“; на второ – те са наследниците, които наследяват бащината си собственост, и на трето – „на ръката на сина си“ умират родителите в индивидуалното семейство, от сина се погребват и пак той прави всички задължителни приноси след смъртта – до 40 дни, до година, а и след това срещу всяка неделя и всеки по-голям празник и на всички поминални празници (Маринов 1995: 114, 121). Предпочитанията към мъжко дете са изразени в кратки фолклорни форми – клетви, поговорки, направили впечатление на чужди събирачи още в далечния XIX в.: „Един след друг синовете ти да измират!“, „Да даде Бог не да ожениш, а да дадеш за женене!“, „Да ти се забури името!“ (Krauss 1885: 593; РН 1903: 430–432; Маринов 1984: 511). Отношението на ‘своята’ семейно-родова група към децата е една от най-устойчивите ценности на всяка подобна общност, то се възприема като априорна даденост и задължителна норма, без да се преосмисля и подлага на критика (Банкова 1999: 61–66). От това отношение следва стремежът на всяко българско семейство да отгледа дете (син) и да търси алтернативно решение – осиновяване, ако бракът е бездетен – искат дете, за „*да го очуват*“ (Пернишко: АИЕФЕМ арх. №511–II: 112). Пак от него се формира и положителното оценъчно мислене на българите за осиновяването.

В пределно обобщеното и кратко изложение в тритомната *Етнография на България*, чиято идея е да се очертае българският етнокултурен модел на явлението без оглед на регионалното многообразие и различните смислови контексти, като мотиви за осиновяването на дете се посочват: липса на свое дете (1) и постоянна смъртност на родените в дадено семейство деца (2) (Андреев 1980: 340). Тези аргументи за осиновяване са споменати и от други изследвачи на практиката (Маринов 1984: 511–512; Бобчев 1896: 287–288; Попов 1904: 19–21; Балджиев 1891б: 191–193.) Обикновеното обяснение, давано от интервюирани още във времето около Освобождението (1878 г.), също е, че до осиновяване се прибягва, когато двама души, обвързани в брачна връзка, „нямат деца, нямат свое дете“, те са „бездетни“, „Господ не им е дал деца“ и те искат „да очуват“, „да изчуят“ дете[24]. Д. Маринов и Ст. Бобчев посочват, че обстоятелствата на безплодие и смъртност на децата „принуждават“ семейството да пристъпи към осиновяване (Маринов 1894: 123;

[24] Тези квалификации са неотменно присъстващи в архивните материали, документирани в АИЕФЕМ, арх. №511–II: 112; №522–II: 69; №561–II: №589-II; №607–II. Те съдържат сведения от следните български региони: Благоевградско, Бургаско, Варненско, Видинско, Врачанско, Кюстендилско, Кърджалийско, Пазарджишко, Пернишко, Пловдивско, Санданско, Силистренско, Сливенско, Старозагорско, Толбухинско, Хасковско, Ямболско – вж. също: Бобчев 1896: 286. За района на Софийско също са изобилни данните за отглеждане на осиротели няколко братчета и сестричета от чичо и стринка им (бездетни) или дядото и бабата, братята на починалия баща – те им оставят имота си, но без легално осиновяване (АИЕФЕМ, арх. №338–III: 4, 5, 8, 9).

Бобчев 1902: 291). Ако приемем буквално тази формула: „Принудени са да земат чуждо дете за свое, да го усиновят“, това сигурно се отнася до индивидуалните семейства, защото в братските задругарски семейства „отглеждането на децата тежи не на бащата, а на грижата на цялата задруга“; там тяхното пълноценно обгрижване е регламентирано от традицията и не се подлага на коментар, така че едва ли ‘принудата’ играе роля. Независимо от детайлите и конкретните обстоятелства в късния XIX в. при преобладаване на малкото индивидуално семейство в българските земи първият и основен мотивационен фактор за осиновяване е липсата на рождено дете в семейството и този фактор действа силово.

Понякога осиновяването е обосновано в изворите и от други цели: „осиновителите да бъдат гледани“ (Хасковско) с разновидност случая, при който възрастни осиновители искат да прекарат по-леко покрай осиновеното дете останалите дни от живота си и затова го осиновяват за свършване на конкретна работа; а също така и за да се прояви „милост към някои сирачета“ (Пазарджишко), да бъде сирачето „*отгледано за хаир и да се ожени*“ (Варненско) (Бобчев 1896: 286, 294; АИЕФЕМ, арх. №561–II: 18)[25]. Показателен е случай, споменат за Костинбродско, когато дядото, за да отгледа три свои маловръстни внучета сираци, дава на две съседски комшийки (които са му и роднини: снаха и жена на брат му) по една нива и няколко овце, за да се грижат за децата (АИЕФЕМ, арх. №338–III: 9). Трудно е да се прецени силата на мотивите в последните два случая, дали те са достатъчно сериозни, за да се тръгне към осиновяване при налични деца в семейството, т.е. дали действат като самостоятелни мотиви. От една страна, такива случаи могат да се приемат като доразвиване и обяснение на основния мотив – за осиновяване при бездетство, но и с търсене на допълнителни аргументации в негова полза чрез изтъкване какво печелят съответно осиновителите и осиновеното. Много скоро изискването за конкретизиране на ползата от осиновяването за страните от триадата ще влезе в задължителната документация при осиновяване и е възможно упоменаването на ползата да се дължи именно на внушенията на закона, който е бил несъмнено в сила по време на събиране на горепосочените данни. Би могло да се допусне, че и при споменатите две различия основно е бездетството в семейството, но са се търсели допълнителни актуални мотиви. Обаче, от друга страна, данните за осиновяване с цел гледане на осиновителите, тяхното наследяване и ритуално поменаване след смъртта не са епизодични и случайни, по-скоро са често срещани, както например в

[25] Подобни сведения за взимане на дете сираче ‘от милост’ от страна на близки и външни хора, отглеждането му и оженването му за Пазарджишкия край дава и Ст. Захариев и те се посочват от Ф. Краус. Но както се каза по-горе, в тях става дума не за осиновяване, а за отхранване и не са спазени нито ритуално-църковните, нито обичайноправните условия на осиновителната практика (Попов 1904: 20).

сведение от Старозагорско*:* „...най-главната причина за усиновлението, което става, е че усиновений е длъжен да гледа тези нови свои родители до смъртта им, да ги храни, облача, пои, погребе честно, да им прави жито, парастас на трите дни, на 40 дни, на шестте месеца, на 9-те месеца, на 1 година, на 3 години и пр.“ (Бобчев 1896: 286–287); разговорната форма на гореказаното е, че се осиновява, ако бездетни или на които са измрели децата, „нямат кой да ги гледа на старост и да им стане наследник“ (Бобчев 1896: 294–295). Според Д. Маринов при осиновяване заради смъртност на децата в семейството основен мотив е вярването, че ако се вземе храненичe, родените след него в семейството на осиновителите деца „ще траят“ (Маринов 1995: 124).

В мотивацията за осиновяването срещаме и аргумент, отнасящ се до личен интерес на осиновяемото: повишаване популярността на осиновяването на поотраснало момче по време на войните в началото на XX в., понеже – ако е единствен син, той се освобождава от военна служба.

От гледна точка на положението на децата подтик за даването им за осиновяване е оставането им без родители, крайна бедност в семейството и невъзможност те да бъдат адекватно отгледани, а също така и лошо отношение от страна на биологичните им родители, което поставя децата в риск (разгледани са по-нататък).

Материалът показва, а прецизността на изложението изисква да се направи разлика между причини и мотиви за осиновяването у българите. Общата и неоспорвана причина е винаги липсата на дете в семейството (обстоятелствата за тази липса нямат значение). Мотивите обаче са по-разнообразни: осиновеното дете да се грижи за осиновителите си (скритото послание тук е да се запази собствеността на осиновителите в нейната целокупност, като осиновеното я наследи); осиротелите (нуждаещите се) деца да се отгледат (послание: родствената линия да не се изоставя, а да се осигурява пренасянето ѝ във времето като име, светци, ценности). Именно тези мотивационни разновидности са етноложки интересни. Първо, тези два мотива показват противоположно мислене за смисъла на осиновяването. В първия случай то е в полза на осиновителите, във втория – на осиновеното. Второ, понеже ‘гледането’ на възрастни родители е и задължение те да бъдат обгрижени до смъртта им, погребани и поменувани след нея, явно първият случай възхожда към осиновяване като израз на култа към родителите и мъртвите близки; вторият – към задълженията на групата (родствена, но и съседска паралелно и в по-късно време) да отгледа родените в нея деца. Така в българския традиционен вариант регистрираме пълно представяне на класическата етноложка мотивировка за осиновяването, обрисувана по-горе.

Следващият съществен въпрос засяга профила на осиновителите в българската домодерна култура. В социалния портрет на осиновителите се откроява на първо място характеристиката им на бездетни съпрузи. Те са създали семейство и според традиционната нравственоценностна система на българите сега трябва да отговорят и на критерия за изпълнен личен и обществен

дълг, за щастливо и смислено съществуване, като пристъпят към раждане и отглеждане на децата. Семейството без деца е непълноценно – „къща без деца не е пълна“, и това мислене е закрепено устойчиво в културата и от църковното внушение, че съпружеският институт е създаден от Бога за размножаване на човешкия род[26]. Първото условие, върху което се обръща внимание при осиновяване (и което по-късно заляга и в стереотипа на осиновителните документи), е осиновителите да нямат деца – рождени или осиновени. За времето на традицията обаче това условие не е категорично, то не е налице в обичайноправното представяне на осиновяването, а е един момент от мотивацията, върху който се набляга с цел да се внуши потребността на съответното семейство да бъде обезпечено с рожба.

В по-голяма част от изворите става дума за двама осиновители – съпругът и съпругата от брачната двойка – „храненик се зима... от семейство (мъж и жена)“, „храниците са осиновени от бащата и майката...“ (Маринов 1995: 123–124), но особено при описания на осиновителния ритуал става ясно, че ограничения за това кой може да осиновява не съществуват – осиновител (по-скоро извършител на практиката) може да бъде мъжът, но и жената в една бездетна семейна двойка. В различните райони обаче ритуалът би могъл да изведе напред в осиновителната церемония единия или другия осиновител: например Д. Маринов ни описва церемония, при която детето се дава първо на осиновителката, първо тя изрича фразите на приемане на детето, а след това вече тя включва и мъжа осиновител със същата роля (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 2).

Изискване има към възрастта, но то по-скоро изразява претенция към социалната им зрялост: „Усиновляющият тряба да е в пълната си интелигенция...“, пише В. Балджиев и коментира две условия към възрастта – осиновителят да е способен на самостоятелност, т.е. правоспособен, да е изпълнил законната женитбена възраст и да е „много по-възрастен от усиновяемия“. Посочената в изворите долна граница за мъжете е 18 години, за жените – 16 (Балджиев 1891б: 193). Могат да осиновяват и „много стари хора“ – за Старозагорско се казва, че ако са им измрели децата и нямат синове и внуци, те подаряват имота си на някой роднина или на доброчестен момък, за да „ги гледа, храни, облича и погребе, догде са живи на света, и да им прави помен подир смъртта“ (Бобчев 1902: 207). Допуска се осиновителят да е и в напреднала възраст – да е преминал възрастта за свое дете. Тълкуването, че става

[26] Първите изследователи на българското семейно право обаче оспорват това твърдение. Ст. Бобчев още през 80-те години на XIX в. твърди, че съпружеският институт е на икономическа основа (Бобчев 1896: 33). В. Балджиев малко по-късно също сочи примери от честите женитби между младо момче и възрастна жена – опитна работничка в рамките на задругата, защото „целта на оженването не е размножаването – добиването на потомци, а една чисто икономическа“ (Балджиев 1891а: 174).

дума по-скоро за социална зрялост, се подкрепя от факта, че още през първата половина на XIX в. има сведения за социалния статус на осиновителите с данни за професията и имотната им репутация – така е в посоченото описание на Д. Маринов. За Варненско се посочва изискване осиновителката да кърми осиновеното малко дете, за да се създаде „кръвно родство до 9 пояса“ (Попов 1904: 20). Това издига изискване пред нея да е майка кърмачка, което предполага да има и друго, рождено дете, също кърмаче. За тези последни два посочени случая, изглежда, се касае за родствени на осиновяването практики, но неотговарящи на комплекса изисквания за самото осиновяване: в частност за Старозагорско става явно дума за храненичество в смисъл на приемна грижа за дете – малко или отраснало, с добри качества и с цел осигуряване на по-леки старини и обезпечаване на поминалните практики; в сведението от Варненско вероятно става дума за млечно побратимство при закърмяне, което естествено създава подобни на осиновителните отношения между кърмачката и детето, но не е същинско осиновяване. Възможно ни се струва и смисълът на сведението от Варненско да е преносен, а не буквален – осиновителката да е в капацитет да кърми дете принципно (а не да е реална кърмачка в момента), т.е. да е в репродуктивна възраст.

Това, че „както мъжът, така и жената могат да осиновяват...“ (Балджиев 1891б: 191, бел. 1), е интерпретирано от В. Балджиев като отнасящо се не до ритуалната страна, а до създаването на родство и наследяването – до същностните страни на осиновителната практика. Допускането обаче е, че фактът на възможно осиновяване поотделно от двамата съпрузи касае по-скоро провеждането на осиновителните церемонии или церемония, която може да е пълноправно извършена и от двамата осиновители. И това подобно на други родствени обреди в семейния цикъл може да се разглежда като начин за ритуално изравняване статута на двата пола, представени в семейството, в социално отношение, с други думи – ритуалното постигане на половата симетрия, която бе коментирана още в Първа глава.

Семейства или индивиди с така очертания профил и мотивация за осиновяване пристъпват към него и съответно получават в източниците специфични назовавания: Съпрузите, които осиновяват дете, навсякъде са наричани *осиновители*, *усиновители*, *посиновители*, *посинители*, *втори родители*; съответно мъжът *е осиновител*, *усиновител*, *посиновител*, *посинител*; жената е *осиновителка*, *усиновителка*, *посиновителка*, *посинителка* – това са названия с резултативен характер, породени и показващи ефекта от тяхно действие. Названието на потенциалния контингент осиновители в българската традиционна култура обаче е квалификационно, дава се с оглед на причините, поради които те се насочват към осиновяване, и не показва особено разнообразие: хората, които пристъпват към осиновяване, са *безчедни*, *безчадници*, *бездетни*, *съвсем ялови* (Бобчев 1896: 289; АИЕФЕМ, арх. №511–II: 20; №607–II: 66; №215–I/I: 1) и всяко едно от тези названия посочва основния формален подтик за осиновяването.

Особено важен въпрос с оглед главно на съвременните проблеми пред въпросите на организация и законотворчество за осиновяването е какви деца са се търсели от контингента осиновители – семейства или индивиди. Прехвърляйки актуалността на това питане към днешния ден, веднага трябва да се отбележи, че търсенето в изворите на сведения за това, какви деца са се предпочитали за осиновяване, е изследователски неправилна постановка за периода на XIX в. – то е продиктувано от един важен днешен проблем пред осиновителите: как те днес, през XXI в., да формулират своите изисквания към децата за осиновяване. В онова ранно време, независимо дали индивидуалното семейство е съществувало самостоятелно или в рамките на неразделната братска задруга, децата в големия процент от ситуации не са се 'търсели', те са били давани за осиновяване, и то по необходимост за тяхното оцеляване. Това обезсмисля или свежда до минимални възможностите да има претенции към тези деца от страна на осиновителите. Ето защо в много случаи се посочва единствено, че се търсят и взимат „*деца сираци*" (Бобчев 1896, 1902; АИЕФЕМ, арх. №561–II: 55–56) или просто „*откъдето намерят*", „*каквото се случи*" (Бобчев 1896: 287–288; АИЕФЕМ, арх. №522–II: 33; №561–II: 13, 18; №589–II: 66). Но с развитието на практиката, с напредъка на социално-правните отношения и отварянето на българското общество с неговите големи и малки социални единици за влияния и внушения от по-напреднали в граждански смисъл култури постепенно въпросът: *Какви деца се търсят за осиновяване*, се изпълва със смисъл и това има своето начало още в края на XIX в.

Където все пак я има, основната линия на предпочитание през XIX в. е детето да е на роднини, като тук вариантите са няколко: просто да е от „*свой род*", от „*техния си род*", „*роднинско дете*", „*най-вече от роднини*", „*от близко семейство*"[27] (без допълнителни условия), от семейство с многобройна челяд (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 102; арх. №561–II: 55–56), за да се знае какви (по качества!) са родителите му (тук се среща и комбиниран вариант – роднинско дете сираче: „*сираче измежду своите роднини, от същата влака, от същата кръв*") (Маринов 1984: 511; Маринов 1995: 49, 129; АИЕФЕМ, арх. №511–II: 102). Последното условие насочва към приоритетно взимане на дете измежду родините по бащина линия. Ако такива не се намерят, търси се „*от своя кръв женска*". Но почти със същата честота са и уговорките: „*може роднинско, може и чуждо*", „*повече роднински деца, но и каквото се случи*", „*не е задължително, нито пък обичай щото непременно да бъде от своите*" (Бобчев 1896: 287–288; АИЕФЕМ, арх. №522–II: 33; арх. №561–II: 13, 18; арх. №589–II: 66). Ако детето е „*от чужда влака*", гледа се да бъде от „*от сой*", „*добър сой, от добра къща*" (Маринов 1984: 511; АИЕФЕМ, арх.

[27] Тази линия е изведена като приоритетна и в общия модел на осиновяването (ЕБ 1980: 340; АИЕФЕМ, арх. № 522–II: 47, 51, 58; арх. №561–II: 29, 38; арх. №589–II: 92, 116; Карапетков 1996: 47, 113; Бобчев 1896: 286).

№511–II: 26). Най-честата информация за този тип предпочитания е, че детето може да е от близки или от чужди хора, но първите се предпочитат и от тях се взима дете най-напред. В българското традиционно тълкуване понятието „близък човек“ се отнася и до съседско-семейната общност, включително и до селския колектив – хората са познати, близки, метафорично те се самовъзприемат като ‘родни’: например при осиновяването на Д. Маринов, след като баща му не намерил сред съселяните си осиновител, защото не одобрил никого, той се спрял на добър човек от друго село, но често идващ по работа в неговото, който се ползвал с добро име (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1–2).

Ако се изразява предпочитание към нероднинско дете, то обикновено се пояснява – „*от по-чужди хора, за да няма други за свои близки*“ (Стоилово, Бургаско); да е „*отдалече, да не си знае рода*“; „*гледало се е да е чуждо*“ (Варненско) (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 3, 30; арх. №589–II: 78–79; №522–II: 28–29; 73). В Благоевградско се е гледало децата да са „*от сой*“, а „*чуждата кръв... да е от добра рода, от добри хора*“, като за тези качества се разпитват съселяни и близки (Маринов 1995: 129; АИЕФЕМ, арх. №511–II: 20, 26).

Преобладаващото възрастово предпочитание е към малки деца – „съвсем малко да е, на 1–2 годинки“, „деца бозайничета“, „още на ненка кърмачета“ докъм 5–6–10 години; долната възрастова граница е 40 дни. Рядко се дава обяснение на възрастовото предпочитание, но за Старозагорско например е записано, че сирачетата за осиновяване трябва „да са малки, да не помнят и не знаят нищо за покойните си родители“; да са „деца на сиса или по-големшки“[28].

Оставането без родители е основание да се осиновят както деца в кърмаческа възраст, включително и новородени, така и отраснали, изхранени деца, което е изключение в практиката и се допуска в случаи, че някой от близките роднини е без дете – иначе „възрастно момче и възрастно момиче, които са си отъмнали комата и са работници, никак не се предават за осиновяване...“ (Маринов 1995: 125). Според материалите на Ст. Бобчев в регистрирания от него ранен период на осиновяванията в българските земи – до последното десетилетие на XIX в., в Смолянско женен човек не може да се осинови (Бобчев 1896: 286) с изключение на една от алтернативните форми на обезпечаване с продължител на рода – институцията *зет на привод* (тук ни интересуват само случаите, когато се осиновява непълнолетно момче, но с предварителната умисъл да се ожени за дъщерята на осиновителите си).

Няма изрични данни за предпочитание по отношение пола на детето за осиновяване. Но в горепосочения контекст за ценността на синовете в българското семейство, изглежда, с по-голяма охота се приемат момчета –

---

[28] Това изискване е подчертано за традиционния период в обобщаването на данните за него и от съвременна гледна точка (ЕБ 1980: 340; АИЕФЕМ, арх. №522–II: 51, 53); същите названия на осиновеното дете са регистрирани широко и по други данни (Бобчев 1896: 291; 1902; Маринов 1995: 125).

за Северозападна България това е изрично подчертано в изворите – „*гледали първо да бъде момче, а второ – да бъде от добра къща*“ (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1; Tsaneva 1992: 61–65).

Допускането, че осиновяването може да се извършва както от двамата, така и от всеки един от родителите поотделно, определя и различни по тип техни активности и съответно поведение в осиновителната церемония. Осиновителният акт може да се представи от съпругата осиновителка: прекарването на детето под нейната риза от гърдите към краката или обратно, тълкувано като уподобяване на родилен акт; допирането на детето до гръдта на осиновителката, поставяне от нея на ръка/стъпало върху челото му и изричане утвърдена формула на приемане на детето; поемането на детето от нея пред иконата с вербално съгласие за осиновяване (Балджиев 1894: 256; 1891б: 191; Попова 1944: 347; Йосифов 1937: 139; Даскалов 1892: 136; също и АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 2, а по-изчерпателни данни и коментар вж. Цанева 1994а: 141–146) извеждат напред ролята на майката осиновителка. Тълкуването е, че тези символи възхождат в корена си към по-ранен културен период, когато създаването на родство може би се е свързвало с майчиния авторитет. Навлизането на бащата в осиновителния ритуал също може да се регистрира по български материал, макар и оскъдно: намираме го в онези практики, когато именно той извършва жест на приобщаване и взимане под закрила чрез: поставяне ръка върху главата на осиновяемия, опасване на осиновител и осиновяем с общ пояс, както и обличане на последния в нови дрехи от бащата (Попов 1904: 20, 19–20; ЕИ на Дряново 1945: 143; Николов 1940: 74). Отново с приоритетно участие на осиновителя баща е и ритуалът с теглене детето на кантар (след като рождените му родители дават съгласие за осиновяване на осиновителя) и фиксирането на теглото му в камък (Шапкарев 1968: 648–649). Когато ритуалът е максимално опростен – сведен само до действията, които го легализират, отново водещата роля е на бащата осиновител: сред чепинските помаци той вика няколко съседи и пред тях обявява без други ритуали, че осиновява детето и му оставя имота си след смъртта си (Попконстантинов 1891: 211). При осиновяване от страна на бащата или на майката самостоятелно отношенията на родство не се смесват, а се отнасят само до осиновяваното и осиновителя, съответно родството с детето и наследствените права вървят само по женска линия (ако жената е осиновителка) или само по мъжка (ако той осиновява) (Балджиев 1891б: 191, бел. 1). Интерпретацията на В. Балджиев е, че това произхожда от характера на ‘четенето’ – осиновителната молитва е произнесена над детето и само единия от семейната двойка. За да се разпростират тези права и над другия партньор, съответната молитва трябва да се прочете и над него.

В някои варианти обичаят предполага личен и близък контакт между рождените родители и осиновителите. Когато дете се взима за осиновяване поради бедност на рожденото му семейство, възможно е да се договори и плати някаква сума от осиновителя на рождените родители – сведението на

Д. Маринов за това е коментирано от самия него като аналог на откупа, получаван от баща за дъщеря при женитбата ѝ, откупът е, „задето родителят е отгледал и отхранил“ детето (Маринов 1995: 127). Но за едно по-ранно време пак Д. Маринов описва една близка връзка между биологичен баща и осиновител с цел детето да се насочи към грижливо и отговорно семейство – при собственото му осиновяване роднят му баща изчаква самото тримесечно пеленаче да прояви афектно отношение към осиновителя, внимателно наблюдава неговата реакция и едва тогава се съгласява да обсъжда осиновяването. Впечатлението, което посоченото описание оставя, е за пределна откритост и естественост в поведението както на биологичния баща, така и на осиновителя – в този конкретен случай те не са свързани с кръвно родство, но създават връзка помежду си в името на загрижеността и добруването на осиновяваното дете – осиновяването се извършва през 1847 г. в Ломския край (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1, 2). Ако детето, което се осиновява, е поотраснало, то също има роля в ритуала – целува ръка на осиновителите си и на присъстващите след оповестяване на осиновяването.

Биологичните родители. Същите акценти: мотиви за даване на собствено дете на осиновители; социален профил, назовавания с оглед на новата им роля, са разгледани и по отношение на следващия член от осиновителната триада – биологичните родители. Макар и присъщо устойчиво на традиционната култура, осиновяването се възприема като отклонение от нормата и към него се прибягва при комбинираното наличие на сериозни и неоспорими мотиви. Те са формулирани безусловно в обществената практика и целта им е да покажат неизбежността (а оттам и да оправдаят) откъсването на детето от бащиния и родовия корен и предаването му към друг. Даването на дете за осиновяване означава „да се заборави, да се отпише, да се отроди“ от страна на биологичното му семейство и род; но означава също така и „оно да ни заборави, да ни не знае...“ (Маринов 1995: 125). Затова както даването за осиновяване, така и разказът за него често са съпътствани с болка, травматични са, а не жизнеутвърждаващи и в тях се подчертава принуждението – в преобладаващите случаи през изследваното време не се дава дете „от кеф“, а „от нужда“, особено от грижа за изхранване.

Няколко условия по отношение на детето трябва да са налице, за да се счита то готово за осиновяване: да е непълнолетно – „млого мънично, да не повни“, да е останало сираче, да е слабичко, край него в семейството да няма друга жена, която би могла да го отгледа. Както самият Д. Маринов коментира, в рамките на задружното семейство при горепосочените условия дете много трудно може да се остави без грижа и да се предостави за осиновяване вън от задругата; само индивидуалното семейство може да създаде обстоятелства на необходимост детето да се даде на външни хора. Но именно според негови данни и при отделено семейство грижата за осиротелите малолетни деца се вменява в следния ред: на най-възрастния чичо, на другите чичовци по низходяща възраст, на синовете им по низходящ ред, на някоя от лелите

или тетките; чак когато стане ясно, че такива няма, детето се дава за осиновяване или отхранване (Маринов 1995: 180).

Малолетното дете без майка е *цело сираче*, то задължително се дава за осиновяване; ако е починал само бащата, е *половин сираче* и осиновяване не се практикува. Смъртта на родител на малко дете (бащата) веднага задейства изпитани компенсаторни механизми в културата. Целта им е детето да бъде отгледано до възрастовата и социалната му зрялост, но и да се гарантира по неоспорим начин правото му на член на семейството и рода в живота му. Многобройни са описанията за това с каква грижа и състрадание българинът отглежда родствените или съседските сирачета – на тях винаги се дава малко повече и по-хубаво от яденето, купуват им се по-хубави дрехи, не се наказват с бой при провинение, защото е „*грях да се бие сираче*“ (Маринов 1995: 97). Особено трогателни са думите на Д. Маринов за собствените му осиновители, към които той питае дълбока и неотменна почит и обич (осиновителният текст е цитиран по-долу в пълнота). В същото време обаче той проявява разбиране към неизбежността, която принуждава баща му, останал вдовец скоро след неговото раждане, да потърси семейство за тримесечния си син, за да оцелее (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1–2). Освен към осиротели деца грижата за отглеждане е насочена и към деца от многодетни бедни семейства: „Господ ги наспорил некому като белия лук..., а той нема със що да ги нахрани и облече...“, както и с нехайни и с недобри качества родители: „когато бащата е пияница, а майката мързелива“. Следваща причина е нетърпимост от страна на майката към доведени от втория ѝ съпруг деца – при много скандали у дома мъжът, „ако е слаб, решава да отстрани своите деца и ги дава храненичета“, но случаите са редки, повече с данни от приказния фолклор. Аналогично развитие с децата на жена с втори брак не само не се съобщават в изворите, но невъзможността това да стане изрично се изтъква – майката никога няма да иска да види децата си при друга майка, тя ще проси, но ще си изхрани децата (Маринов 1995: 124–127). Макар и рядко, в изворите се споменава за осиновяване на *хвърлени* или *харизани* деца: ако мома или вдовица роди *копилче*, хвърля го на кръстопът – „*кой го намерил, зима го за свое*“; или ги оставят пред църквата и „*добри хора*“ ги взимат и ги отглеждат (Балджиев 1891а: 179, бел. 1; Маринов 1995: 174).

Тези условия като цяло нямат абсолютен и задължителен характер – някое или някои от тях може и да не са изпълнени. Но налични поотделно или в комплекс, те посочват детето в рискова, застрашаваща ситуация, с не просто извънестествен, но принизен и неблагоприятен за него статут. Според преобладаващите данни в такава ситуация е на първо място малкото осиротяло дете – докъм 12-годишна възраст, което още „не е отгледано“, „не си е отвънало комата...“ (Маринов 1995: 125); на второ – децата на нехайни родители и на трето – децата с майка мащеха (вариант родилка без мъж). Според народната представа тези деца не могат да оцелеят сами, без грижата на заместители на родителите, особено на майка, и затова се дават за осиновяване.

Данните за обрисуване социалния профил на биологичните родители, които дават (от които се взима) дете за осиновяване в този ранен етап, са както оскъдни, така и еднообразни: обикновено в изворите се споменава, че се взима дете от бедни родители или на починали, без да се навлиза в подробности. Посочване бедността като причина да се даде дете за осиновяване обикновено е със състрадателна конотация в сведенията. Отново в оценъчен план – народната милост и съчувствие са винаги на страната на майката – народното мислене е, че при никакви обстоятелства тя няма да си даде детето за осиновяване, докато бащата би го направил: или защото не се справя сам, или защото втората му жена не иска децата от първия му брак. Първия вариант срещаме при осиновяване в Ломско от 1847 г., когато бащата, макар „*честен и уважаван от всички*“, не се справя с кърмачето и то „*не ще може да живее без дойка, та почнал да дири место да ме даде храниниче*“ (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1). Изключение от тази оценка са случаите, когато родителите не се грижат за децата си поради липса на родителски капацитет – бащата е пияница, майката е мързелива и децата трябва да се дадат на други хора, за да бъдат изгледани. Второ изключение с крайно отрицателно отношение към майката е в много редките случаи на извънбрачно раждане от мома или вдовица, където „харизването“ на детето за отглеждане е преценявано като по-добрия вариант за самото дете (Балджиев 1891а: 179). Обичайното право в такъв случай е предвидило вариант бащата на такова дете да постъпи според нормата: извънбрачните деца могат при известни обстоятелства „да се осиновят от натуралния си баща“ чрез посредничеството на църквата (Балджиев 1891а: 180, бел. 1). Вероятно това отношение е регламентирано в късния изследван период, тъй като в исторически план българското обичайно право не е познавало „дирене на бащата“ на извънбрачно дете (Андреев 1979: 208).

Традицията вменява на биологичния родител и роднини, независимо от техните качества и причините да дадат детето си, да имат отговорност към него в акта на осиновяването: роднините и рожденият баща на детето трябва да разпитат и се убедят в добрите качества на осиновителите, които ще вземат детето за храниниче (Маринов 1995: 129–130). След извършване на осиновителния акт биологичните родители са длъжни да отстъпят авторитета и грижата за детето на родителите осиновители.

Названието на биологичните родители е *естествени родители*, *същи родители*, *роднини*, *първи родители*, *същински родители*, *баща* и *майка.* След осиновяването, ако детето ги припознава, обръщението му към тях може да е *бабо* и *дядо*.

Осиновяваното дете. Фигурата, обект и субект на осиновителната практика, е осиновяваното дете. Неговото най-разпространено название е *храниник*, *храниниче*, *раниник*, *раниниче*, *раненче* (данните показват наличието на това название от Бургаско и Варненско до Благоевградско, от Видинско и цяла Северозападна България до Кърджалийско, от Силистренско до Пазарджишко и Пловдивско, от Сливенско и Ямболско до Хасковско, в Смолянско –

понятието там е споменато само в ж.р., Търновско и Лясковско) (Маринов 1894: 123; Маринов 1995: 49, 123–131; Бобчев 1896: 286, 288–289; АИЕФЕМ, арх. №522–II: 23; арх. №511–II: 20; арх. №522–II: 21, 58, 69; арх. №561–II: 12–14, 18, 29; арх. №589–II: 66, 116; арх. №607–II: 3, 12, 66; арх. №215–I/I: 1).

Регистрирани са и други названия на осиновеното дете, които със своя описателен характер допълват посоченото и разкриват и други черти на народното тълкуване на осиновяването: *на чедо (на) място* – Благоевградско, Сандански; *приведенче* – Кюстендилско, *посиненик* – Кюстендилско, Пернишко, Смолянско, *посинок* – Македония, *прибран*, *прибран син* – Граовско, *оллук* – Хасковско (Бобчев 1896: 289–290, 295; Бобчев 1902: 182; АИЕФЕМ, арх. №511–II: 20; арх. №296–II: 24; арх. №511–II: 20, 81, 93, 126). Както беше посочено, информациите съобщават за избиране както на роднинско (приоритетно), така и на чуждо дете за *храненик*, *храненице* по модела: „Гледали от свой род да бъде“ (Кърджалийско: АИЕФЕМ, арх. №561–II: 38), както и: „*Гледат да бъде по от чужди, та да не знае други свои*“ (Бургаско: АИЕФЕМ, арх. №522–II: 1); „*Не се е гледало да бъде роднинско дете, в повечето случаи са деца, останали сираци*“ (Видинско: АИЕФЕМ, арх. №561–II: 55–56).

Отношенията между осиновителите и осиновените деца са по подобие на тези между биологични родители и децата им – в абзаца, посветен на осиновяването в тритомната *Етнография на България*, доказателство за това се вижда във факта, че осиновителят „дарявал или завещавал имота на детето приживе срещу гледане до смъртта“ (ЕБ 1980: 340). Очевидна е непрецизността на тия редове, тъй като в биологично създадените отношения родители–деца никой не завещава предварително имота си на своя естествен наследник, освен ако няма особени обстоятелства в отношенията им. По-точен е Д. Маринов – „хранениците имат същите права, както собствените деца при наследяването“ (Маринов 1894: 123). Отношенията между осиновители и осиновено дете са същите, каквито са „между родители и чада“ (Македония) (Бобчев 1896: 289–290; Андреев 1979: 208), въпреки че в някои сведения осиновителите се наричат *мними родители* срещу *същи родители* за биологичните. Осиновеното дете се обръща към осиновителите си с диалектните варианти на *мамо* и *тате* – за Лясковско тези обръщения се въвеждат едва след като осиновеното се облече в новите дрехи, донесени от осиновителите, а старите си дрехи остави при рождените си родители (Бобчев 1896: 288–289). Следващ израз на принадлежност към новото семейство наред с обръщенията е приемане от осиновеното на презимето и прякора на осиновителя, като фамилията на рождените родители се изгубва и детето „по никакъв начин не ще смее да се корува с корът на първия си баща“ (Маринов 1995: 130). „Раньеничето вече става същинско чедо на съпрузите и никой от родините не смее поне да натякне някога на раньеничето, че то е от чужда кръв“ (Маринов 1984: 511–512).

Задълженията на осиновителя към осиновеното дете са като „към негова пряма рожба“ (Андреев 1979: 208; Бобчев 1896: 287–288). Тези задължения

не се обясняват подробно в писмените документи, с които се скрепява осиновителният акт и които обикновено касаят детайлно въпросите на наследяването във всеки конкретен случай, но не и поетите от двете страни задължения в ежедневния живот: например в едно *Осиновително* от Граовско от 1885 г. са упоменати следните поети задължения от осиновителя: взима детето и то ще му бъде „наместо син с моето дете“; двете момчета след смъртта му ще делят поравно; ако осиновеното напусне по-рано – няма да получи нищо; ако осиновителят го пропъди по-рано – ще му заплати двойно време на прекараното при него в работа (Бобчев 1902: 182).

Заради това основно задължение на осиновителя – да храни и облича осиновеното, да го ожени и се грижи за бъдещето му, последното има задължение да почита, уважава и слуша, да се грижи и работи на осиновителя си, на старост да го гледа добре. Макар че след това отношенията между тях са равнозначни на тези баща–син, все пак обаче се казва, че осиновителят „за гаранция му приписва нещо“ (Бобчев 1896: 286).

В Казанлъшко завещание с приписване на имот на осиновеното се прави с цел биологичните му роднини да нямат претенции към наследството му, иначе декларацията, че „осиновеното дете може да бъде наследник“, звучи безусловно – то не се прави пред съда, а в писмен вид пред черковната община, което също насочва към преходния характер на практиката между осиновяването по обичайното право и санкционираното от закона. В случай, че хранениците не са осиновени пред църковната община, те могат да участват в наследяването, но само ако бъдат допуснати от другите роднини на осиновителите им, които доброволно биха могли да им отстъпят някакъв дял – това обаче не е задължително (Бобчев 1896: 287–288; 1902: 115–116).

Обичайното право дава на осиновеното всички права на родено в семейството дете: то носи името и наследява осиновителя си – „имотът ще се дели между кръвния син и между храненика, като да са двама едноутробни братия“. Гаранти за справедливо наследяване от осиновеното дете са присъствалите на церемонията – „самото общество“, което следи за редовното изпълнение на последствията от акта в живота напред. В емоционален план осиновеното дете е приемано с грижа, отговорност и нежност, то е обичано и се смята, че носи щастие на дома на осиновителите си, включително „измолва“ оцеляването на родени след него деца в това семейство. На него се гледа като на свое дете не само по отношение на правата му, но и по отношение на длъжностите и на нормите на почит: ако случайно или нарочно осиновено дете убие осиновител или член на семейството му, „..все еднакво е (като рождено дете), защото тоя храненик е вече син на тая къща, отгледан от тоя баща, или тая майка и се счита вече като тяхно чедо“ (Маринов 1995: 175). Санкцията на обичайното право в такъв случай е като към най-голям грях. За отношението на осиновителите си Д. Маринов (осиновен през 1847 г.) пише: „*Макар и осиновен, аз съм бил обкръжен с една редка нежност и милост, дори съм бил и разглезен, както казват в Лом. На софрата аз всякога съм се-*

дел между баща си и дядо и мене са давани най-хубавите мръвки – кълки, ако се готвело някоя домашна гад (кокошка, гъска пловка или пуйка). Не помня никога, ама никога, да съм наказван с бой, макар че не бях образцов мирник. Редко съм псуван и мъмрен...“ (АИЕФЕМ, арх. №215– I/I).

Задължението на осиновеното е да уважава, счита за свой баща и се покорява във всичко на осиновителя си, да му бъде „послушен дори до смърт“. Според данните в някои от ранните налични извори – около средата на XIX в., емоционалната връзка е определяла това отношение: при трагично стеклите се обстоятелства в осиновителното семейство на Д. Маринов, след смъртта на двамата му осиновители и неговото прогонване от чичовците му (не е осиновен с документ!), той дълбоко страда за загубата и насочва афекта си – обич и признателност, към своя дядо Боно, към когото явно питае отношение на дълг и отговорност да го обгрижи до края на дните му (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 3–39). При повечето осиновявания изрично споменатото задължение на осиновеното е да гледа осиновителите си до края на живота им и да извършва поминалните обичаи до 3-тата година, а и по-късно след смъртта им (Бобчев 1896: 291–292). При непослушание от страна на осиновеното дете то се изпъжда и осиновяването се разваля – в Македония такъв символен акт като мерене детето на кантар при осиновяването му и заравяне на камък със същото тегло се тълкува именно като предпазна мярка в случай на разваляне на процедурата и доказателство за грижите на осиновителя (Бобчев 1896: 289–291).

Създаденото духовно родство от осиновяването налага забрана за брак между осиновеното дете и наличните или природените деца в същото семейство на осиновителите, както и с децата на близките роднини по спазвания църковен канон – до 7-а, дори 9-а степен на родство. Създаването на родство наред с неоспоримото наследяване са двете характеристики на отношенията осиновители – осиновяемо. Те са безспорни, ако процедурата и церемонията са извършени по изискванията на обичайноправния и църковния канон (Маринов 1995: 130, 153).

От казаното може да се заключи, че осиновителният акт вменява на осиновеното дете ясни права и задължения: да третира осиновителите си като свои рождени родители; да приеме фамилното име на бащата осиновител; да приеме и спазва родствените отношения и връзки със своите осиновители и техните роднини, включително и забраната за сключване на брак в рамките на каноничното изискване; да се откаже от светеца – патрон на своя рожден род, и да приеме, както и да предаде на своите наследници за патрон светеца на бащата осиновител и неговия род; губи право на наследяване имущество от своя рожден баща и получава правото на наследник на движимото и недвижимото имущество на осиновителя си; задължава се да храни и гледа своите осиновители до смъртта им, да ги погребе и им прави помени според традицията; няма право да напусне стопанството на осиновителите, докато е жив осиновителят; ако осиновеният откаже да изпълни някое от горните задължения, актът (контрактът) за осиновяване може да се анулира.

На фона на безусловно и прецизно формулираните договорености на равнище всекидневна култура емоционалната страна на отношенията изпъква също като първостепенно важна – за гарантиране отношения на афект и привързаност в очите на участващите страни, церемонията пред иконата е като че ли достатъчна. В това ни убеждава и споделеният от Д. Маринов детайл от неговото собствено осиновяване в ранната 1847 г. в Ломския регион, че след занасянето на осиновяваното дете в дома на осиновителите то веднага се полага пред иконата в къщата и едва след съответните действия и реплики (цитирани по-нататък в текста) осиновителите приемат поздравления за акта. От по-нататъшното описание обаче става ясно, че ритуалът пред иконата все пак не стига, за да се легализира процедурата; след смъртта на двамата осиновители 16-годишното осиновено дете е прокудено от дома от чичовците му и единствено дядо му – бащата на осиновителя, остава да защищава неговите интереси; това се променя, след като на смъртния си одър дядото подписва документ, с който обявява осиновения си внук за свой наследник (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 2, 6–38). Но в описанието на Д. Маринов този момент като че ли остава на заден план – напред изпъква неговото лично дълбоко и топло чувство към дядото като баща на неговия осиновител, както и към самите починали осиновители.

Според едно от условията за взимане на дете за осиновяване е изискването то да не помни своите рождени родители и роднини, за да се привърже единствено към „вторите родители“ (Маринов 1995: 125). Д. Маринов също е категоричен, че „храненик, земен за такъв в друга задруга или къща, губи всекое право на дял в къщата или задругата, отдето е земен храненик“ (Маринов 1995: 131). Обаче например от Лясковско има споменаване за двойствена връзка – за възможността след осиновяването детето да се обръща към рождените си родители с *бабо* и *дядо* (т.е. да запази под някаква форма отношения с тях); дори от тях то би могло да получи наследство или да се откаже от него, ако така пожелае; а пък във Варненско е допустимо, след като израсне и напусне дома на осиновителя си, осиновеният да започне да се нарича отново по името на рождения си баща (Бобчев 1896: 288–289; Попов 1904: 21). Но независимо дали прекъсват напълно или не, връзките с биологичните родители остават на втори план и осиновеният има задължения преди всичко към осиновителите си, а след това евентуално в посочените епизодични случаи – към биологичните си родители**.**

В традиционния културен контекст осиновяването е необратимо – претенции от страна на биологичните родители след акта на осиновяване са недопустими. Изворите са категорични по отношение на възможните претенции за връщане на детето на биологичните родители след извършване на осиновяването – рожденият му баща не може да поиска назад детето, защото „то престава да бъде негово, а става дете на тогози, който го е зел за храньеник“. В сведенията от Северозападна България отново се прокрадва аналогия със сватбената обредност – храненичето би могло да се върне при

рождените си родители, ако не е заведено в дома на осиновителите си и не е пренощувало там; но ако това е станало, осиновителят има право да задържи детето и обществената санкция е на негова страна (Маринов 1995: 127–128). Аналогията е с общобългарските особени случаи на женитба *приставане*, *влачене*, когато насилственото връщане на невенчаната мома в бащиния ѝ дом е документирано рядко, но с широка география, отвсякъде; една и съща нравствена норма се прилага в двата случая и се превръща в обичайно-ритуален акт – откъсването от семейството и рода не е завършено и е обратимо, ако неговият обект не е влязъл в новия си дом, мислен като символ на новия род. Допускането да се случи подобно връщане и възстановяване на стария статут както на момата, така и на детето за осиновяване е възможно поради празнината, оставена от неизпълнения обреден канон – извършването на редовния сватбен ритуал и редовното раждане на дете. От разказа на Д. Маринов за осиновяването му научаваме, че – разбрал късно, в напреднала младост, за своето осиновяване, той със страх и опасение търси информация за рождените си родители; получава я от бащата на осиновителя си и с голямо облекчение заключава, че те са били добри и съвестни хора, дали са го за осиновяване от нужда и неизбежност – към тях, както се спомена, той няма упрек или гняв.

Конкретни данни за това дали осиновяването на дете до края на XIX в. е пазено в тайна, липсват. Важно е да се разбере, че тук не става дума за негативното морално отсъждане, ако някой каже на храненичето, че е чуждо, не свое – „*...никой от роднините не смее да натякне някога на раньеничето, че то е от чужда кръв*“ (Маринов 1984: 511–512), а за това дали в българското традиционно общество се развива сложният комплекс от мисловни и поведенчески модели сред пряко въвлечените в акта лица и сред различните по отдалеченост от тях кръгове от хора, преследващи дългогодишното съхраняване на осиновителната тайна. Може би в по-късно формирани изворови масиви могат да се намерят податки по този въпрос, но те не са съвременни на процесите и съответно коментарите за XIX в. биха били спекулативни. Изкушението да се тръгне към такива спекулации върху по-късни сведения се препъва в налични от самото изследвано време твърдения, които разкриват противоречиво възприемане на осиновените деца: Въпреки изпълнената ритуалистика при акта на осиновяване „*чуждото си е пак чуждо*“ (АИЕФЕМ, арх. №589–II: 108), обаче и „храниците... са същински синове и дъщери“ (Бобчев 1902: 117). Първото мислене допуска в психологически план откровеност и явност за осиновяването; но второто предполага неохота към нея и съответно предпоставя запазване на тайната. В полза на първото поведение са широката публичност при извършването на акта, практическата негова легитимност именно и само ако е оповестен гласно, с ясна декларация и сред хора с отношение както към биологичните родители на детето, така и към осиновителите. Дали един деликатен акт, извършен с такава демонстративност, би могъл да остане таен във времето, след като въвлича широки среди

от роднини, съседи, познати, тясна и широка семейна и селска общност, социални първенци и духовни лица... А и фиксирането му в сродни документи от следващия период говори, че информацията за осиновяването е била споделена, предадена и запомнена, т.е. тайната за нея е била съответно нарушена – ето, на Д. Маринов не само е описано собственото му осиновяване, а той посочва и източниците си: осиновителя си и близките роднини, за които явно разказът за този момент е съкровен спомен за изключително важно събитие в живота им. Това осведомяване обаче не става достатъчно рано; при Д. Маринов информацията, че той не е рòден син, а *ранениче*, идва спонтанно на смъртния одър на осиновителя му и повлича за детето низ от злощастия и мъка. Прокуден от близките си да скита самотен (но открил поради това богатството от запознанството и контакта с хора като Неофит Рилски и Кръстьо Пишурка), младият момък пази дълбоко в себе си нежност и обич към осиновителите, техните родители и средата, в която е отраснал; тази обич го връща в съответната среда, където и дочаква щастливата развръзка с узаконяване на осиновяването от страна на любимия му дядо – същия, който му описва и процедурата по осиновяването му. Този великолепно разказан случай ни показва, че и в средата на XIX в. осиновителната тайна може да е пазена от близките и да 'изскочи' по причини на унаследяването след смъртта им – основание за това дава незавършената осиновителна процедура, която отваря възможност за тълкуване на въпроса с наследството.

От друга страна, коректното представяне на проблема с осиновителната 'тайна' през този период трябва да отчете същността на семейно-родовите и съседските отношения в българското традиционно общество и особено две негови черти: взимането на детето от близки родственици (в повечето случаи, макар и невинаги) и отглеждането му в рамките на колектив от такива: както пише В. Николова, „В по-старата култура, а в селата и до късно, биологичните родители и осиновителите живеят ограда до ограда, децата се отглеждат общо и детето подсъзнателно усеща присъствието на биологичната майка..." (Николова 2009: 63, бел. 3), което облекчава и осиновяването, и последващото евентуално разкриване на тайната. В такава среда осиновяването не просто се стреми да се припокрие с биологичното родство, а изхожда от дублирането на това родство. Основният инвариант на традиционното българско осиновяване се реализира във всекидневната култура като пълно осиновяване и в него съхраняването на осиновителната тайна би следвало да е и градиво, и белег, и поддържащ елемент. Контекстът на осиновяването в това време обаче създава една особена форма на инварианта, където въпросът за 'тайната' не е водещ, основен и моделоопределящ. Като че ли това оформя един любопитен казус за юристите на осиновителната практика: „пълно" ли е осиновяването, ако всички белези са налице, но осиновителната тайна не е задължително запазена при абсолютно всички конкретни случаи? Отговорът на етнолозите е в характера на историческата рамка и културната специфика на явлението.

Протичане на осиновяването като социална родствоформираща практика. Изложението предполага представяне на двете основни осиновителни комплексни действия – процедурата и церемонията на осиновителния акт, наред с прилежащите им характеристики и особености, изграждащи родственото отношение.

Процедура на осиновяване. Терминологично осиновяването е познато в българската култура като *усиновление*, *осинване*, *посинване, посинюване*; *храненичество*; *привеждане*; ако се взима момче – то ще се *осини*, ако е момиче – ще се *очерчи* – това са понятията за практиката, които залягат и в документите за нейното легализиране през проучвания период (Бобчев 1896; 1902; Попконстантинов 1891: 211–213; АИЕФЕМ, арх. №511–II: 102). Картината на извършване на осиновителния акт може да се разглежда, съставена от осиновителната процедура и от осиновителната церемония. Първата се отнася до елементите, които оформят легитимната страна на акта – място на извършване, оторизирани за това лица и спазване на задължителните изисквания, за да бъде актът нормативен.

В архивните източници е останало уникалното описание на едно осиновяване от около средата на XIX в. – споменатото вече осиновяване на Димитър Маринов, чието неподражаемо перо и усет за етнографските специфики на явлението предават ситуацията на един акт, който може да се окачестви като ‘класически’ за българското традиционно осиновяване и поради това е недопустимо да не се предаде в цялост. Осиновяването е от 1847 г. и е описано от него по разкази на близките му хора: „*Майка ми Наца в раждането се повредила нещо и след едно кратко боледуване починала, като ме оставила сираче на три месеца. Сестра ми, която била тогава 12–13-годишно момиче, останала да гледа къщата и мене. За да ме нахрани, тя ме носила по махлата при жени родилки, та са ме придойвали. Така е вървело зимата и пролетта. Баща ми, като видял, че не ще мога да живея без дойка, почнал да дири място да ме даде храненице. Искали са ме от много къщи, но баща ми не ме давал, защото не одобрявал местата. Ломският гражданин Марин Бонов Стамболията, крупен търговец, който дохождал в с. Вълчедръма по търговия (закупувал храни, вълна и добитък), научил се за мене. Той и жена му Вълкана били бездетни и дирили и те да земат храненице, обаче гледали първо да бъде момче, а второ – да бъде от добра къща. Баща ми Върбан Мъцанкьов бил от средна ръка селянин, честен и уважаван от всички. Марин, като се научил за мене, дошел в дома да ме види. Аз съм бил много изпаднал и отслабнал от негледане и в мен били останали „само едни очи“, както казват. Когато се навел да ме помилва, аз му съм се засмял. Той ме целунал. В това време баща ми Върбан не бил у дома, а само сестра ми. Когато си дошел, сестра ми му казала за дохождането на Марина и баща ми веднага го потърсил на конака му, дето кондисвал в своя калаузин в същото село в „Долния край“. Срещнали се, поговорили и баща ми ме дал Марину. Марин отишел в Лом, съобщил на жена си Вълкана и баща си Боно и майка си Бона.*

Те одобрили. Тогава изпратен бил Илйо Ралчев, зетът им – водел сестрата на Марина, да ме земе и донесе в град Лом. Тук се изпълнил обичайният обред на осиновяването, както ми го разказал дедо Боно.

Илия ме турнал пред иконата и повикал бъдещата ми майка Вълкана, на която казал:

– Вълкано, како, това дете, момче, останало сираче, донесох от с. Вълчедръма; приимаш ли го за син? Това се повторило до три пъти. Тя отговорила: „Приимам го“. После Илия отстъпил и на негово место станала сега майка ми Вълкана, повикала мъжа си Марина, комуто задала тоя въпрос, пак до три пъти:

– Марине, стопанине, това дете, момче, сираче от Вълчедръм, аз го приех за мой син; ти приимаш ли го за твой син?

На тоя въпрос той отговорил:

– Приимам го и признавам го за мое чедо, за мой син.

Сега майка ми се поклонила три пъти пред иконата, целунала я и ме зела в ръцете си. След това всички пристъпили при нея, целували ме и казвали на майка и татко: „Честит ви син!“, а на дедо и баба: „Честит ви внук!“, като целували ръка по ред. После пречупили нарочно омесената турта, в тоя случай за мое здраве, и всеки зел от нея по един залък.

С това се свършил обредът на осиновяването. Аз съм станал син на Марина.

После седнали на софрата, яли и пили и се веселили.

Първата неделя бил повикан енорийския ни свещеник поп Петър, който в присъствието пак на всички чел молитва, миропомазал ме и ми турнал ново име Димитър.

И така аз от Петко, син на Върбан Мацанкьов, станал съм Димитър, син на Марин Бонов, Стамболията или още Кюрда, и член на ново семейство“ (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1–2).

Най-силно впечатление в това прецизно и трогателно описание прави откритият характер на осиновителния акт: той се подготвя с голяма отговорност от страна на биологичния баща, с внимание и изчакване, което показва отговорността и стремежа да се защити максимално интересът на детето. По отношение на осиновителната процедура изложението показва две последователни нейни части – обичайната, представена от церемонията пред иконата и разиграна по стереотипен модел с участието на осиновителите и близките им с изведена напред роля на майката осиновителка, и църковната, представена от действията на църковното лице, но също проведена у дома. Втората част се съчетава и с обред на кръщаване, след който осиновеното получава от свещеника ново име. Осиновяването е не само открито, то е и широко публично, като в него се въвличат най-близките родственици на осиновителите – в случая това са техните родители и семейството на сестрата на осиновителя. Това вече означава, че осиновяването ще създаде родствена връзка на осиновяваното дете и с тези роднини. В същото време тяхното

присъствие и участие в процедурата явно са гаранция за извършването и легитимността ѝ – така, както я разбира обичайното право. Това са наистина очакванията. Реалността обаче е различна. Д. Маринов е прокуден от близките на осиновителите си след тяхната смърт. Негативното им отношение, произтичащо от въпроса за наследството над магазина и малкото останали пари, има легално основание в отсъствието на документ за наследяване. След изработването на такъв документ на смъртния одър на дядо му правата му на член на семейството и рода, както и на наследник на дома и имота са възстановени и неоспорими.

И още едно пълно и интересно описание на осиновителния процес е запазено в уникалния етнографски архив на Хр. Вакарелски, записът е от Щип: там в черквата при извършване на акта детето се слага на пода до краката на осиновителката; „*ако тя е майка, слагат го под полата ѝ, ако е мъж – между краката му*“ (АИЕФЕМ, арх. №953–II: 235–243).

Процедурата на осиновяване според сведения преди края на XIX в. не се извършва „*по официален път, а се е знаела от всички*“ (Благоевградско) (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 20). В повечето архивни данни се прокрадва терминологично разграничаване на осиновяването без и със съд – второто е наричано „официално“, което говори за свързването му с институции от по-висок характер от семейно-родовите. Но налице е и обратното – признаване ролята на фамилните общности в решаването на осиновителните дела, включително в клаузите на първия писан осиновителен закон: членове 4 и 14 от него легализират задругата, семейната община и роднинския съвет като институции с такава отговорност и правомощия, като в забележка към чл. 4 даже е посочено, че „в семейната община настойничеството над малолетни принадлежи на главата на семейството според обичая...“ По-точните информации сочат, че докъм 1880–1885 г. осиновяването се извършва само в роднински кръг с широка гласност (вариант – присъствие и на биологичните роднини на детето, като *посиненикът* се смята за законен и може да наследява имот, без роднините да имат право на претенции (Кюстендилско) (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 94, 105). От един *Акт за осиновяване* (*Осиновително*) от Пернишко от 1885 г. става ясно, че процедурата е извършена не от официалните съдебни органи, а от тези на общинското самоуправление, като писмената осиновителна декларация е подписана от петима свидетели от страна на осиновителя и деветима от страна на осиновяемия, което е изцяло според нормите на обичайното право (Милкова 1984: 19–20). Всъщност през целия период до появата на закона обичайното право при осиновяване се ползва от органите на общинското самоуправление – в архивите на отделни общини са запазени завещания, дарения, осиновителни актове, изработени в духа на обичайноправните изисквания (Паскалева 1964: 73–74). Огласяването на осиновителния акт пред свидетели с последвала колективна трапеза е най-ярката възможна проява на публичността му, но не е единствена. Вербалната декларация за взимането на детето, както и кръщаването му „*с ново*

име, та да си се знае, че е негово“ (АИЕФЕМ, арх. №589–II: 78–79), са други основни елементи на тази публичност. Още в този ранен период църковните общини издават документи за осиновяване, вероятно при специални случаи, когато това се иска: например през 1866 г. Търновската митрополия издава *Българска бележка* на търновски цигулар за това, че той е „духовно осиновил син Илия“ (Снегаров 1937: 192).

След кратко време законът от 1889 г. ще направи двамата съпрузи равни и с еднакви права при осиновяването – то се извършва със съгласието на двамата осиновители, а също така и на двамата рождени родители (Балджиев 1894: 256). Това вменява задължения на отговорност пред решението за съдбата на детето на двете семейни двойки и е несъмнена крачка в осмислянето на отговорностите към детето. Обичайното право обаче също има механизми да направи и биологичните родители съпричастни на процедурата. Даже при извънредния случай на раждане на извънбрачно дете неговият биологичен баща би могъл да го осинови при желание, като за целта се провежда осиновителна церемония по съответния канон с легитимираща детето роля. От бащата се изисква да направи декларация, че взима детето доброволно за свое и го приравнява на законородените деца. Церемонията е задължително църковна. Записвачът на информацията В. Балджиев изразява учудване, че една осиновителна по идея церемония би могла по принуда от обстоятелствата да се превърне и в легитимираща, при това със съгласието и участието на духовно лице (Балджиев 1891а: 180, бел. 1). Ако вариантът осиновяване е неприемлив за рождения баща, при такива деца (родени от връзка преди брака) той е длъжен „да им дава алименти“, такива деца се обозначават като „натурални“ – и с двете се подчертава разликата им от другите „незаконородени“ (Балджиев 1892: 157). Изглежда, че към края на XIX в. се запазва порив да се търси отношението и да се намира мястото на биологичните родители (или родител) в процедурата на осиновяване като тяхно участие в насочване живота на детето.

Друга откроваща се особеност е възможността процедурата да се проведе със значително закъснение, години след фактическото прибиране на детето в дадено семейство и отглеждането му. В архивите на областни и околийски съдилища са многобройни свидетелствата от първите 15-ина години на XX в. за осиновявания, изпълнени вече според изискванията на закона от 1889 г., на възрастни хора (често със свое семейство), които в ранното им детство са били взети за изхранване и отглеждане. Например през 1865 г. 69-годишният М. А. взима дете на 4 години без баща „*да го отгледва като син*“ – майка му „го е харизала“, след което се е оженила повторно в друго село; детето е отгледано в семейството на М. Антов, носи неговото бащино име като свое фамилно – Д. К. М., пораства и се оженва, има 3 деца. Едва тогава, през 1911 г., на възраст 50 години той е осиновен от вече 80-годишния М. А. и жена му по законен ред, „*за да обработва имотите и да ги отгледа до смъртта им*“, след което да ги наследи (ТДДА 108/1911). Аналогична е

например идеята при осиновяване на доведен син от втория му баща при втори брак на майката (детето е на 7 години), но осиновяването се извършва едва след като момчето пораства и се оженва през 1913 г.; 2-годишният И. е взет за *прибран син*, *присиник* от С. Г. през 1897 г., отгледан е от него и е осиновен от него и младата му втора жена през 1914 г.; ситуациите са разнообразни, но вариантът е спазен в многобройни случаи (например ТДДА 126; 150: 41/1914 г., както и многобройни други от същия фонд и опис). Подобни случаи се срещат често и това насочва към едно вероятно възприемане на отхранването и отглеждането на малко дете като еквивалентно по съдържание на същинското осиновяване, което се провежда формално по-късно под натиска на обстоятелствата – нужда от гледане на възрастните отхранители и гарантиране правото за наследяване за храненика, т.е. интереси, чието гарантиране изисква по необходимост да се спазят законовите разпоредби. Данните в изворите са повече за отглеждане и последвало осиновяване на момче; дори ако отгледаното дете е момиче, извършеното в зрялата му възраст осиновяване е не на него, а на съпруга му: През 1890 г. И. М. от с. Врабча, Трънско, взима „*да чува*“ 3-годишната С. М. от близко село. Двадесет години по-късно И. осиновява „*по законен ред*“ 30-годишния съпруг на С. – Аврам (без самата С. да е осиновена преди това) (ТДДА 107а: 89/1910). Подобни по-късни уреждания на условията около осиновяването се правят и спрямо близки роднински деца при живи родители: бездетна двойка взима през 1889 г. за отглеждане братово момче на мъжа (при живи биологични родители) – детето е „в първите си години след раждането“; чак през 1909 г. те извършват официалната съдебна процедура за осиновяване на вече 20-годишния си храненик. Тази особеност на процедурата – провеждането ѝ няколко десетилетия след фактическото взимане на детето, говори в полза на възможността храненичеството да е мислено като форма на осиновяване, разтеглена във времето, оставена в изчакване на формализацията, когато необходимостта от нея е безспорна. В такъв случай легалната процедура (обаче не и церемонията) не предпоставя и не съпътства практиката; тя се провежда без нея, а легалното осиновяване идва след утвърждаването на закона като едно неизбежно условие да се проведе някога в живота, но не задължително при самото взимане на детето (поне в мисленето на участниците).

В българската традиционна представа за прехода ‘свое–чуждо’ осиновяването на дете е сравним, но по-дълбок акт на промяна и придобиване на нова даденост, по същество – на нова социална идентичност, отколкото сватбата – „женитбата на момичето е по-слаба от даваньето храньениче“ (Маринов 1995: 128). Осиновителната процедура е нужна, за да преведе осиновяваното дете през процеса на усвояване и да го превърне в един от групата, от ‘нас’, от ‘своите’. Социалните колективи в българската култура са отворени за ‘външни’ хора, но според пълнотата на фикцията за уеднаквяването на тези хора със ‘своите’ членове различни по сложност са и ритуалите на прехода, инкорпорирани в осиновителната процедура. Още от XIX в. първото обобщено изло-

жение на балкански материал върху некръвното родство – това на Ст. Чижевски, съдържа следните четири най-важни символни ритуала на осиновяване у тези народи: ритуал на уподобяване на родилния акт; взаимно опасване на осиновител и осиновен с общ пояс; целуване ръка на осиновителите от детето и обща трапеза с близки и роднини на осиновителите (Ciszewski 1897: 113–114). Към тях по-съвременни изследвания добавят обличането на осиновеното в нови дрехи, подарени му от осиновителя, символичното закърмяне на детето от осиновителката, както и фиксиране на негова физическа характеристика (тегло), за да се регистрира по-късно нейна промяна (Цанева 1994в: 138–169).

Това, което не е намерило място и в по-конкретните, и в обобщаващите изложения върху символиката на осиновителния акт, засяга неговото вписване устойчиво в ритуалността и съответната символика на семейната обредност: осиновителният акт показва – като израз на психологическа нагласа и мислене, както и на морално-нравствено оценяване, близост и аналогия с основни обредни комплекси от нея, на първо място, със сватбената церемония (обредите в дома на рождените родители) и на второ – с родилните обичаи и тези през ранната детска възраст (предимно в дома на осиновителите). Както при сватбата в предгодежния период, и преди осиновяването се водят преговори с рождения баща – „за да склони да даде детето си за храненичe“. В Северозападна България както преговорите, така и взимането на детето на съответния ден, подобно на годежа, се извършва не от осиновителите, а от близка възрастна жена – баба или роднина, но може и от роднина мъж – зет на осиновителя в случая с осиновяването на Д. Маринов. Бабата, основно обредно лице в родилните обичаи (тя поема новороденото, тя извършва първите ритуали с него, тя меси първата и някои от следващите пити и т.н.), е лицето, което поема детето за осиновяване и го благославя. Както в пазвата на невестината майка се пуска пара, с която се откупува символично млякото за изхранването ѝ, така и при осиновителния ритуал преди предаването на детето на бабата, ако е кърмаче, дава му се да засуче от жена от рождения му род и се заплаща уговорената сума[29]. Сумата не се посочва (например в Ямболско осиновеното дете – *раненик*, при взимането му се мери на кантар и според килограмите му се определя сумата за биологичните родители, давана в пари или в жито) (АИЕФЕМ, арх. №522–II: 36–38; Толбухинско: АИЕФЕМ, арх. №589–II: 100), но се изтъкват две важни нейни характеристики – публичност и легитимност: тя се връчва „*на площада*“, очевидно в присъствието на роднини на осиновителите; само след нейното

[29] В Сливенско е описана практика да се дават пари на биологичните родители или „*на тези, от които се взима детето*“ – може би ако то е сираче, на осиновителите го предава друг роднина, който съответно дублира родителя и взима въпросните пари (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 93–105).

предаване детето се смята за „*пълен наследник*“. При незаплащане на сумата след смъртта на осиновителите роднините им могат „*да не зачетат, че има храненик*“ и да не го признаят за законен наследник[30]. Пак подобно на сватбата (и в отличие от родилните обичаи, които са по-затворени и обвити в секретност) актът на откъсването на детето от рождения му род и семейство е публичен и показен – трапеза с ядене и пиене и широко присъствие на роднини от двата рода (Маринов 1995: 128).

Втората част – приобщаването на детето към новия род, се извършва в дома на осиновителите – „*там го посрещат всички роднини със същите обряди, като че детето е тяхно и се връща от кръщене*“. Осиновителката, наречена в информация „*нова майка*“, взима детето на ръце и изрича: „*Това дете е вече мое*“, след което дарява близките роднини и слага трапеза за поканените (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 93–105). Гощавката съпътства осиновяването и на нея присъстват поканени от осиновителите, техни роднини, съседи и приятели; в Смолянско (Бобчев 1896: 286) тя е „захваната с тайната на маслоосвещението“ и съпроводена с целуване на ръка на гостите от осиновеното дете, а през това време те славословят осиновителите. Гощавката при осиновяване е споменавана и като единствен самостоятелен ритуален момент – за Толбухинско тя е „*гощавка като на кръщаване*“, „*както по време на понуда след раждане на дете*“ (АИЕФЕМ, арх. №589–II: 108). В Копривщица се съпътства с раздаване на подаръци (Бобчев 1896: 286–287). Отново публично осиновителят дава ново име и нови дрехи на детето. Символ на осиновяването в Лясковско е смяната на дрехите – осиновеният „хвърля старите си дрехи, които оставя у баща си, и облича онези, които купува осиновителят му“ (Бобчев 1896: 288–289). В Старозагорско осиновеният (ако е поотраснал) се покланя няколко пъти, преди да влезе в дома на осиновителите си, целува им ръка и се държи много почтително (Бобчев 1896: 286–288). Молитвата от свещеник (която може да се прочете и в черквата), целуването на ръка, раздаването на дарове, трапезата с веселба създават обредния комплекс на осиновяването, който го легитимира публично. Тези действия напълно наподобяват и имат напълно аналогични внушения като в сватбения ритуал. В някои случаи ритуалът на приобщаване напомня повече обредите при кръщаване: ако детето се взима от „чужда влака“, задължително му се сменя името: новото име се дава в Северозападна България от свещеника в дома на осиновителите, по волята на кръстника и осиновителя. Обичаят е известен като *прекръстване* и на него присъстват всички роднини на осиновителя, на които се слага и трапеза. След обичая детето се счита вече за „същинска рода“ (Маринов 1984: 511–512). Ако разглеждаме този епизод от осиновяването в контекста на християнския етос, при горното провеждане на ритуала и осо-

[30] Обаче друг коментар от същия регион е, че „*за дете при осиновяване плащат само турците*“ (АИЕФЕМ, арх. №522–II: 53–55).

бено при кръщаването на осиновеното, както отбелязва М. Митерауер, „отношението на духовно бащинство – следователно квазисемейно отношение според християнската традиция, преминава не само към кръстника, но и към свещеника, който е извършил кръщението... Чрез даването на тайнството на кръщението концепцията за свещеника като „баща“ се утвърждава силно...“ (Митерауер 1997: 17–30). Така че при даването на име на осиновеното – и от свещеника, и от осиновители или техния семеен кръг, ритуално-родствената линия с него става двойна.

Два елемента от комплекса се очертават като решаващи: първият е съпровождането на акта на осиновяването с черковна молитва. „Особната молитва ‘чин синотворения’ се осмисля като разграничаване на мотивите за осиновяване: ако има молитва – детето ще е същински син, ако не – може да се встъпва в брак между него и рождените деца на семейството“ (Бобчев 1896: 286–287). Непровеждането на църковна церемония, дори само с четенето на молитва от духовно лице, е вероятната причина Т. Демелич неточно да обобщи същността на осиновителната церемония в България, като несъздаваща духовно родство: според него при осиновяването не се провежда религиозна церемония и „не се установява родство“; още по-неточни са следващите произтичащи съждения – осиновеното дете е само „прост член на семейството, а не роднина“, което според него допуска като възможни браковете между него и децата на осиновителите си (Демелич 1876: 71). Според всички други сведения и коментари както църковният, така и гражданският акт (но особено съвместното им провеждане) създава родство, което простира брачната забрана до седма, даже девета степен включително (Балджиев 1891б: 193). Вторият момент е волеизява за даване наследство на осиновеното дете. Сведенията от края на XIX в. очертават една осиновителна церемония, която, изглежда, е насочена като следствие към решаване въпросите за наследяването. За Плевенско например тя е описана като волеизявление от страна на осиновителя пред родниите или родителите на осиновяваното дете, че иска да го вземе за син, след което детето се измерва и се „направя условие“ (очевидно това е писмен документ), в което се записват тежестта на детето и задължението на бащата да го приеме и възпита като свой син, а след смъртта си да го остави за наследник; независимо дали е момче или момиче, на осиновеното се оставя наследство равна част с другите деца (Бобчев 1902: 318–319; Попов 1904: 20). Цитираният документ от граовското осиновяване през 1885 г. е съсредоточен още по-безспорно само върху условията за наследяването: в акта не се включва обичайноправна практика, но се декларират здрав разум и чиста съвест на осиновителя, както и се поставят подписите на хора от махалата, на съседи и приятели – общо 14 броя от две съседни села, подпис на лицето, на общината в селото, на общината в града плюс подпис на кмета, селски печат от града (Бобчев 1902: 182). Този документ, цитиран от Ст. Бобчев дословно, показва един напреднал легален процес на осиновяване, когато нормите на законодателството влизат и в съз-

нанието на участниците в процедурата и те се стараят да ги спазват, за да обезпечат неговата безпроблемност. Специализираното правно тълкуване е, че проявите на ярка и показна публичност при осиновителния акт са необходими поради отсъствието на регистри за гражданско състояние на българите през XIX в., в които да се отбелязват извършените осиновявания и на тяхна основа да се решават евентуални спорове (Андреев 1979: 209).

Родствени взаимоотношения при наследяване в резултат на осиновяване. Въпросът е сравнително кратко, но ясно представен в обичайноправните и документалните източници и допринася за обогатената картина на цялата практика. Разкриване на същинската природа на осиновяването в българската култура през XIX в. все пак се възпрепятства от непълните, редки и понякога объркани данни, но и от отсъствието на обща идея у събирачите и изследователите за мястото му в родствените отношения и за характера на родствените връзки – права, забрани, длъжности, които създава. Това твърде затруднява откроряване на разликата му с други варианти на отглеждане на малко или отраснало дете в семейство извън биологичното му, които като ритуали на приобщаване, ежедневни практики и емоционални връзки напомнят, дори дублират осиновяването, но не създават (а и не се стремят да създадат) същата пълнота на фикцията за родство като него. Спецификата на наследяването в същинските и уподобяващите осиновителни връзки дава обоснован шанс за подобни опити.

Въпросите за наследяването при осиновяване са част от наследственото обичайно право и затова са зададени и са получили отговор у споменатите големи събирачи на обичайноправни регламентации от края на XIX в. Както се подчерта по-горе, техните сведения не са обобщени като норма, а имат характер по-скоро на формулирани съдебни постановки по конкретни случаи – това е казуистичният характер на ранните извори, което пък повишава стойността им именно като емпирични материали. Според В. Балджиев междусъпружеските отношения в семейството се простират между правната и църковната сфера, в първата попадат „външните, следователно уловими“ отношения между жената и мъжа, във втората – „вътрешните и неуловими“, подвластните на духовната същност на човека, която е предоставена на църквата (Балджиев 1894: 237). Само че наследяването при осиновяване, фиксирано в правна норма, е израз на дълго натрупвано мислене и трайна оценка на извънобичайна ситуация, то е, значи, вътрешно изработено и външно представено разбиране за това как културата може да бъде коректив на природата. Взаимодействието между кодификацията на това разбиране (в правото) и каноничната ритуалистика (в църквата) не изчерпва неговата същност; наследяването като комплекс от условия и последствия е здраво стъпило и върху празничната обредност, и върху ежедневните битови стереотипи и представянето му не може да ги изключи.

Обичайното наследствено право на българите урежда наследяването по два начина: чрез завещание и чрез спазване на обичайноправните предписа-

ния. Завещанията според историците на това право могат да бъдат изготвени както тайно, така и пред свидетели, но и в двата случая е задължително присъствието на свещеника или учителя, а най-често и на двамата. Когато завещание не е направено, наследяването е по нормите на обичайното право, чийто източник през цялото време на основно или вторично функциониране на това право е обичаят. Правният обичай е правило и норма на поведение, приемани за задължителни и дълговековно прилагани, моделът е: „*Осиновяването не ставало по официален път, а се знаело от всички...*“ (Благоевградско: АИЕФЕМ, арх. №511–II: 20). По-късно самата писмена регистрация на правните норми ще бъде в немалка степен резултат от записването на действащите юридически обичаи, като специално в сферата на семейното и наследственото право обичаят ще играе съществена роля след Освобождението при формулирането на закона от 1889 г. Общата формула на наследяването и в този закон, и в обичайното право на българите е: „Осиновените (хранениците) наследявали на общо основание“ (Милкова 1984: 17–18), като е разнообразна степента на детайлизираност и вариативност.

Повечето данни са за наследяване на имот от осиновеното дете само в случай, че осиновяването е извършено поне по един (а в повече случаи – и по няколко заедно) начина от посочените: по църковен път в присъствието на свещеника и с четене на нарочните за целта молитви, по съдебен път или има законово завещание за наследството – уточнява се, че тогава осиновеното дете „*ставало наследник на имота като собствено дете*“; а от Хасковско е записано и ясно мнение: „*Когато е осиновено по закон, наследява имота, в противен случай наследници са роднините*“ (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 112–116, 126; арх. №561–II: 12–14, 38, 56; арх. №589–II: 78–79, 92, 108, 116; арх. №607–II: 61, 66). Ако осиновяването не е минало през съд, след смъртта на осиновителите си детето в Пловдивско *можело* „*да си търси аргатлъка, т.е. онова, което им е изработило*“ (АИЕФЕМ, арх. №607–II: 12), презумпцията е, че наследяването се мисли като отплата за свършена работа от порасналото осиновено дете – „взели си аргатче и него осиновили“, а не като за полагащо се по природата на осиновителната фикция. Това обаче са вероятни данни от самия край на XIX в. и границата със следващия, когато започват бавното въвеждане и спазване на постановките от закона от 1889 г. Дотогава връзката осиновителна процедура – наследяване формира типа осиновителна практика: осиновяването е пълно, ако се наследява имотът на осиновителите; а имотът се наследява, ако осиновяването е извършено с определения за целта църковен ритуал и волята на осиновителя за наследяването му от страна на осиновяемия е фиксирана писмено – в завещание, оздравително писмо, удостоверение. В много от архивните свидетелства личи, че в разглеждания период двете понятия *осиновяване* и *завещание* са тясно свързани и във взаимна зависимост – взетото дете „*получавало дял от имота само ако му се завещае, иначе не, защото не е осиновено, а взето само да се отхрани*“ (Бургаско: АИЕФЕМ, арх. №522–II: 23).

Наличните архивни данни за наследяването на имот от осиновено дете, макар и събирани през втората половина на XX в. и регистриращи една културно-правна ситуация най-рано от края на XIX в., показват все пак динамика на процесите; често те варират като възможности дори в рамките на една околия: например в Благоевградско и Варненско детето може да получи имота само ако му е завещан, т.е. детето е осиновено по съдебен ред, или във всички случаи ставало наследник, наследявайки заедно с рождените деца на общо основание; или той е „*редовен наследник*“ и наследява „*безпрепятствено*“ (Бобчев 1902: 117; АИЕФЕМ, арх. №511–II: 5, 9, 13, 20, 21, 26, 30, 73). В първия случай изискването за официално завещаване на имота произтича от информацията, че осиновяването не е ставало „официално“, но е имало колективно санкциониране (вж. по-горе). Това насочва към един преходен вариант за напълно легализираното осиновяване, когато традиционната церемониална форма (публичното огласяване на осиновяването) съжителства със законовата форма на наследяване (завещанието). Интересно тълкувание в същия дух на преходни актове се предлага в архивни записи от с. Резово, Бургаско – ако имотът не е „завещан“ на осиновеното дете, то не го наследява, понеже тълкуването е, че „*не е осиновено, а само е взето на изхранване*“ (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 25). Друга разновидност в този дух, съобщена от Пазарджишко, е за наследяване от храненика само в случай, че „*нямат свое дете*“ (АИЕФЕМ, арх. №522–II: 73). Неустановеният, преходен характер на процедурата проличава от сведения, че „*за да стане наследник, трябвало да се мине през съда, но това не винаги се правело*“ (Врачанско: АИЕФЕМ, арх. №561–II: 105). В сведение от Кюстендилско етапите на този преход се разполагат във времето: 7-годишно момче е осиновено от брата на починалата си майка някъде през последното десетилетие на XIX в. Около петнайсетина години по-късно, когато момчето вече се било оженило, вуйчото извършил осиновяването по съдебен ред в Кюстендилския окръжен съд, „*след което той му станал наследник*“ (АИЕФЕМ, арх. №511–II: 93–94). Внушение, че наследяването е възможно само ако осиновяването е станало по църковен път, е налице и от Еленския край: „без молитва приети“ осиновени деца не взимат нищо, само това, което им е приписано или подарено (Бобчев 1902: 115, 205–206). Отново според Ст. Бобчев в този край изход е намерен, като обикновено хранениците се приемат за зетьове и наследяват в това си качество.

В изворите се съдържат и документи, които показват съществуването на случаи за затруднено отсъждане дали претенциите за наследяване от страна на осиновеното дете имат основание. Например в документ от 1850 г. се разказва за българче, което е осиновено от руски офицер през 1829 г. и 11 години по-късно идва да търси бащиния си имот; то се обръща за помощ към черковната община и тя, понеже не познава подобни случаи, се обръща към придобилите имота роднини с надеждата „*дано се убедят, за да му дадат нещо си*“ (ОДА – Сливен, 1: 46, 116, 378 и сл.).

Явно е визирана ситуация, когато официалното осиновяване пред съдебни органи с последващото от него завещаване на наследството е възприето като необходимост и отклоненията от него са се интерпретирали в традиционни структури и понятия, т.е. ситуация на преход от обичайноправно към кодифицирано уточняване условията за наследяване при осиновяване. В Македония се допускат усложнения при необходимост осиновяването да се развали – за да бъдат предпазени осиновителите от претенции от страна на осиновеното за заплащане или други искове, по време на осиновителния акт те мерят детето на кантар и заравят в земята камък с неговото тегло; при разваляне на акта същият камък се претегля пред съдилището повторно, тегли се и осиновеното ищец и се извежда искане от страна на осиновителя за заплащане на толкова човешко тегло, колкото ще покаже разликата. Коментарът на информатора е, че обичаят е турски, но е регистриран в твърде много области на българските земи, за да е така (включително и с чисто българско християнско население – например Плевенско) (Бобчев 1896: 290–291; 1902: 318–319). За нас интересен тук е фактът, че този елемент от обичайното право се привнася към процедурата на легалния акт: първоначалното измерване на детето се извършва в дома на осиновителя в присъствието на близките, които са свидетели на осиновяването; вторичното обаче става пред съдебен представител – „пред съдилището“, и така за нуждите на процедурата се комбинират обичайноправна със законова норма. На второ място, това комбиниране личи и от факта, че ако „осиновителят не се е осигурил по изложений начин“, при разваляне на осиновяването той е длъжен „да даде на осиновения от имуществото си толкова, колкото би му се паднало като на същи син“ при условие, че осиновеният син/дъщеря не са семейни (Бобчев 1896: 290–291; 1902: 117).

Трети аргумент в полза на твърдението, че данните на Ст. Бобчев, Д. Маринов и ранните архивни материали в Народописния архив на ИЕФЕМ регистрират разпадане на обичайноправното осиновяване и прехождане на акта към официален и законов, е наличието на противоречиви мнения – наред с посоченото по-горе съществува и сведение, например от Плевенско, че храниците наследяват по право всичко, останало от починалия им осиновител, а ако той има рождени деца, делят поравно, като с природена дъщеря по отношение на наследяването се постъпва като със син (Бобчев 1902: 117). Ако осиновеният е единствено дете, той има право да вземе цялата собственост и имот на осиновителя си, без да се даде дял на неговите братя и сестри, но само в случай, че осиновителният акт е проведен при нарочна церемония – мерене на кантар и вписване тежестта на детето. Ако храненикът е „неосиновен“, но е работил на осиновителя си не по-малко от 10–15 години, той дели поравно с рождените деца; иначе му се плаща сума съобразно времето, през което е работил (Бобчев 1902: 318–319). Изпълняване на процедурата по обичайноправния път (чрез огласянето му пред роднини и съседи), но оформянето ѝ и формално като съдебен акт е съобщено за селата на Старозагорско: там при

осиновяване се прави по една „книга“, „оздравително писмо от правителството“ (документ) за всяка от страните, който се приготвя и подписва пред чорбаджията, кмета и стареите и в нея се уточняват задълженията на двете страни. Документът се подписва и подпечатва от кмета (Бобчев 1896: 293–295). От друга страна обаче, ако приписването на имот на осиновеното не е направено публично и гласно – „не знаят ли за това нещо цялото село и комшиите“, всеки оставен дял се взима от другите роднини, не от храненика (Бобчев 1902: 117). По-рядко срещан случай е съобщен за Сливенско (Кортен): при взимане на храненик от бездетно семейство „*имало обичай да се дават пари на тези, от които взимат детето*“, това се правело публично на площада и само след това детето е „*пълен наследник*“; в селото се помни случай, когато за детето не е било „*платено*“ и родните „*не го признали за наследник... и не зачели, че е бил храненик*“ (АИЕФЕМ, арх. №522–II: 51).

Ако осиновено дете умре преди осиновителя си, всичко, спечелено от него, остава на осиновителя (Бобчев 1902: 115) и това е също показателно за пълнотата на фикцията. Отново: ако обаче дете се взима с мотив да гледа осиновителите си – според информация от Хасковско, в такъв случай е възможно то да не ги наследи – „*ако искали да остане наследник на имота им, трябвало със съд да го осиновят*“ (АИЕФЕМ, арх. №561–II: 18).

Според данните, посочени от Ст. Бобчев, въпреки декларацията на информатора, че осиновеният става наследник „*като родно дете*“, излиза, че приравняването с рожденото дете се отнася само до момичетата – на тях им се приготвя прикя и се оженват с нея (без право на каквото и да е друго наследство, точно както е при рождените дъщери), докато при момчета: „*хранениците не могат да наследят освен онова, което им е завещано или продадено*“ – това е обяснението за женитбата между хранениците и дъщерите на осиновителя; макар че по архивни материали от Пловдивско личи, че може и да не се стига до това, защото осиновеният храненик „*наследява имота..., иначе как е дошъл, така ще си иде*“ (АИЕФЕМ, арх. №607–II: 52). Бобчев отбелязва, че този институт твърде напомня друг – *зет на привод* (Бобчев 1896: 286–287). Но в други сведения, например от с. Марково, се казва, че имотните отношения между осиновителя и осиновеното са еднакви, независимо дали то е момче или момиче (Бобчев 1902: 117).

Не само родните на осиновителя могат да лишат от наследство осиновеното дете (в случай, че осиновителят умре, без да е завещал имот на осиновеното), но също така и държавата: в Македония, ако няма близки роднини, имотът и „стоката“ се дават на правителството, т.е. на държавата, и стават „милюл“ – правителствени. За да наследят в такива случаи, храненицте трябва „да бъдат осигурени в това, трябва предварително още на живот... официално да са прогласени за осиновени“ (Бобчев 1902: 116). Провъзгласяване на осиновяването не включва задължително обявяване на наследяване, но то естествено произтича от първото. И тук отново се проявява ролята на църковните общини и съветите към тях, които са отговорни за поемане на

горепосоченото обезателство, и за това говорят документи от техните архиви: например в едно свидетелство от 1874 г. на Търновската митрополия се декларира решението на майка да „подари на... [името е пропуснато, но явно става дума за осиновител мъж – б.а.] 4-годишното си дете Стефани, за да му бъде дъщеря, да го възпита и ожени, без да претендира, тя да го вземе назад или да причинява досада на осиновителя...“ (Снегаров 1937: 138). Документът регистрира задълженията на биологичната майка и на осиновителя, а правото на детето да наследи последния се саморазбира.

Осиновителната церемония и нейните символи в изграждане на родствената фикция. Ритуалистиката на обичаите при осиновяване на дете в българската традиционна култура, съответно в изграждане на фикцията за родство, засяга пътя, по който върви усвояването на човек в този най-сложен в психологическо отношение преход – от *чуждо дете* към *дете от сърце*, *на чедо място*, където фикцията за родство е пълна, с измислени основания в миналото и задължителна перспектива в бъдещето по отношение на наследниците на осиновеното. Тази ритуалистика показва аналогия с някои други церемонии на приемане на ‘външен’ човек в колектив от родственици. Конкретните данни за осиновителния ритуал извличаме от сведения за родилните и сватбените обичаи, за ‘задържането’ на деца и ритуалното им ‘лекуване’, за детските и юношеските инициации и др.; тези данни – както се отбеляза по-горе, много рядко са нарочно събирани и тематично насочени. Първите данни за осиновителната символика сред народите на Балканския полуостров имат митологичен характер[31], а тези от традиционните балкански култури, станали широкоизвестни, датират от втората четвърт на XIX в. През 1845 г. Вук Караджич публикува една народна песенна балада, върху която именно повечето изследователи на осиновителната символика базират твърденията си за съществуването на посочената практика. Тази песен те преразказват, превеждат на своя език (при това с известни различия между

[31] Диодор Сицилийски разказва за осиновяването на Херакъл – детето от връзката на Зевс със земната жена Алкмена, от съпругата на върховния бог. Според римския летописец Хера извършва осиновяването, легнала в постелята, като прекарва Херкулес до тялото под широката си дреха, та да падне на пода, и по този начин имитира раждане. По името на майката Хера и синът бива наречен Херакъл, което според разказвача е чиста форма на обожествяване чрез фикцията на осиновяването от страна на женското божество. Към описанието историкът добавя, че по това време (времето на Юлий Цезар и Август) тази форма на осиновяване е типична за варварските народи. За да не се връщам повторно към митологични гръцки сюжети, ще посоча, че в тях многократно се ‘извършват’ осиновителни церемонии на лица от простосмъртните, богове и герои. За нуждите на проучването освен споменатото сведение от значение е и това за повторното раждане на Дионис, вече не само от майка, но и от баща, след което той демонстрира осъзнат произход по двете родителски линии (Bachofen 1861: 255–256).

отделните преводи) и интерпретират. Става дума за баладата за Наход Момир (Караџић 1845: 150)[32].

Тази песен действително дава възможност да се очертае по-конкретно магическият тип ритуално осиновяване. В забележката под линия към песента нейният издател Вук Караджич пише: „Като че ли тя [царицата – б.а.] му дава живот. Днес казват, че това се прави от онези, които си осиновяват дете“, т.е. обичаят би трябвало да е съществувал в Сърбия през 40-те и 50-те години на XIX в. Забележката на В. Караджич е направила впечатление и важността ѝ правилно е преценена от В. Богишич, който я привежда като доказателство не само за някогашното битуване на тази форма на установяване на некръвно родство, но и за научна интерпретация на същността на символиката при осиновяване, позовавайки се върху втората половина от песента. Истината изисква да се каже, че съдържанието на песента и бележката на В. Караджич не са приемани безкритично от по-късните интерпретатори – дискусията, започната още от Ф. Краус и завършена с пространно обяснение от Т. Джорджевич (Ђорђевић 1931: 63–65), се отнася до автентичността на тази форма на осиновяване у сърбите и изобщо у православните балкански народи. Както заключението на тези спорове, така и откриването на допълнителни данни в следващите десетилетия решават този въпрос положително. В началото на XX в. аналогична осиновителна практика е описана подробно в Североизточна Сърбия: В дома на осиновителите пред иконата на домашния светец се запалва свещ. Домакинът прекадява трапезата, осиновяваното дете и кума, жена си и себе си, след което същото повтаря и жената осиновителка. После тя разтваря мъжовата си кошуля и пропуска през нея детето с думите: „Чий да си ми – баща да съм ти“. Същото повтаря и бащата с новата риза на жена си, пропуска детето през нея и казва: „Чий да си ми – майка да съм ти“. Всички целуват иконата, а детето загасва свещта пред нея. Погачата се разчупва над

---

[32] Тя разказва как сръбският цар Стефан от Призрен по време на лов намерил в планината малко момче, увито в листа. Взел го у дома си, като мислел, че му е пратено от Бога, тъй като той имал само една дъщеря. Той дал бебето на жена си – царица Роксанда, която „прометну га кроз недра свилена, да б’се дете од срца назвало...“ (стих 65), за да бъде детето „като родено от нея“. Когато момчето пораснало, царедворците започнали да му завиждат. Един път му дали да пие седемгодишна ракия и тригодишно вино и го оставили в безсъзнание в стаята на неговата придобита сестра. След това казали на царя, че двамата млади влезли в интимна връзка. Царят в ужас извикал, че те са „рођени братац и сестрица“ (стих 195), и наредил момчето да бъде обесено въпреки уверенията на младите, че са невинни. Момчето било обесено върху сухо маслиново дърво, а скоро след това там се обесила и сестра му. Царицата обвинила мъжа си за смъртта на двете им деца. Царят наказал със смърт деветимата виновни царедворци, а бедните си деца погребал. Сухата маслина изведнъж разцъфнала в листа и цветове. Над гроба на момчето израснало ананасово дърво, а над този на сестра му – лозница, която се сплела с клоните на ананаса.

главата му с думите: „Да бягаш от нас като солта от хляба“. Парчето от погачата детето изяжда на прага на стаята, кухнята или къщата. След това всички сядат на обща гощавка (Милосављевић 1913: 269).

Напълно аналогична е осиновителната церемония у мюсюлманското балканско население: при мюсюлманите в Босна например осиновяването на дете става, като *помайката* пъха детето в широките си гащи и го пропуска на земята през ногавиците, като че ли го ражда (Цанева 1991б: 26, бел. 14). От този момент детето се разглежда като равностойно на родното чедо и наследява също равностойно имот от родителите си. Като доказателство за масовото битуване на тази практика сред мюсюлманското население на Балканите Дж. Фрейзър посочва, че самото осиновяване на турски език се обозначава с израза *прекарване под дреха*[33].

Още Ст. Чижевски в края на XIX в. изказва убеждение, че имитирането на раждане се практикувало и все още съществува по негово време и в българските земи. Позоваванията му този път са върху данните на В. Балджиев (който пък използва собствени непубликувани записи). Актът на осиновяването се извършва от съпругата, която „по подражание на природата“ прекарва осиновяваното дете под ризата си от краката нагоре и го изважда откъм гърдите: „Според обичая, актът на осиновяването се извършвал от съпругата, която по подражание на природата, прокарвала осиновяваното дете под ризата си отдолу към гърдите...“ Сведенията са за земите на Северна и Северозападна България и се отнасят за районите на Тетевенско, Русенско, Ловешко и Белоградчишко. Според сведението така проведеният осиновителен акт е задължителен за мъжа и извършен по негова поръчка (Балджиев 1894, 10, 1: 256). Във Варненско при извършване на церемониалното осиновяване детето – на 40 дни или 1–2 години, се прекарва три пъти под ризата на втората майка и се кръщава повторно от осиновителите си – там осиновяването като ритуал се нарича *аратлик* (Тодорова 1988а: 145).

Струва ми се, че в логическа връзка с формата на промушване на осиновяваното дете под дрехата на осиновителите му или между краката им са и онези практики на осиновяване, при които детето влиза в съприкосновение

---

[33] Същата практика е позната и в записи от Далмация (Ђорђевић 1931: 65). В обратна посока е имитиращото действие при осиновяването в районите към Албания, където помайката провира детето между краката си и му подава гръдта си като при закърмяне (Ђорђевић 1931: 64). Наред с това любопитно сведение интересни нюанси съдържат и данните за осиновителния ритуал от Гевгелийско и едно нелокализирано описание от сръбските земи: в Гевгелийско, ако детето е по-голямо, не се прекарва под дрехата на помайчимата, а тя сваля дрехата си и я прекарва върху детето (Тановић 1927: 278); във втория случай „побащимът пропуска детето през гащите си и то става като дете от сърце“ (Цанева 1991б: 26, бел. 18). От Централна Сърбия се споменава за осиновяването на известен местен герой от новия му баща, който го „провукао кроз своју ногавицу/као да бига био родио“ (Милићевић 1888: 835).

само с части от нозете на новите си родители. Такива обичаи са познати от българския материал: „Осиновителят поставя детето в нозете си, настъпва го по врата с крака си и казва три пъти: „Ти си мой син!“ Още В. Балджиев обръща внимание, че в този случай осиновяването е валидно само ако присъства ритуално лице, т.е. свещеникът, който познава и трябва да изпълни всички предписани от каноничното право изисквания (Балджиев 1891: 191, бел. 1; 256). Във Варненско наред с него в церемонията участват в качеството на свидетели съседите и чорбаджията (Попов 1904: 19–20). В тези сведения активна роля в осиновителния акт има бащата осиновител: той стои пред свещеника и независимо от него поставя детето между краката си, докосва със стъпало челото му и трикратно повтаря декларацията: „Ти си мой син!“ След извършването на осиновителния акт от черковното лице се издава документ, който има силата на правно доказателство за него (Ciszewski 1897: 105). По данни на М. Шопен и А. Убичини в Черна гора бащата осиновител прекрачва прага на дома си и поставя наместо крака си ръка върху главата на детето като знак, че го взима под своя закрила. Освен това той гласно трябва да изрече: „Осиновявам те, защото сърцето ми те избра за свой син. Този дом е твой и всичко, което имам, ти принадлежи“ (Chopin, Ubicini 1856: 197).

Разбира се, в тези случаи, които биха могли да се тълкуват като аналогични на прекарването на детето до голото тяло на един от осиновителите, символиката не е така натуралистична; вероятно поради това ‘заместването’ на тялото с крак или ръка при осиновителна церемония във всички посочени примери се съпътства с вербално оповестяване акта на осиновяването, със задължително присъствие на свещеник и свидетели, а в някои места и със задължително издаване на писмено свидетелство за осиновяване.

Уподобяването на родилния акт на жената като форма на осиновяване не е оригинален балкански феномен. То е регистрирано в многобройни свидетелства от различни части на света: Дж. Фрейзър го описва и анализира за островните индонезийски култури, Фр. Боас – за едно колумбийско племе; присъствието на тази практика дълбоко в западноевропейската култура също е безспорно – особено що се отнася до късносредновековната народна култура в Англия и Испания, където самото название на осиновените така деца е *mantle children* (деца от мантия, наметало) (Фрэзер 1985: 228–246; Hastings 1967: 106). Отгласи от явлението като регламентиращо създаването на родствена връзка има и в някои римокатолически фрески[34]. Особено убедителни са данните за разпространението на тази практика сред мюсюлманското население не само на Балканите, но из цяла Мала Азия, където сведения за нея устойчиво присъстват в приказния фолклор (Haussig 1965: 164).

[34] Става дума за изображенията на Дева Мария и скритите под широката ѝ дрехи доминиканци – наследници на св. Доминик, който пък, както се знае, е неин осиновен син (Hastings 1967: 106).

Симулирането на раждане на дете с цел неговото осиновяване е обозначавано в етнографската литература с две специални понятия – имитация на природата (*naturae imitation*) и вторично раждане (*second birth*). Първият термин е предложен и употребен от изследвача – класик на матриархалното общество, Й. Бахофен (Bachofen 1861: 255). Извън съмнение е, че тук действително се касае за имитиране на природното раждане и поради това първоначалната му форма трябва да е била свързана с майчиното право. Жената като потенциално даваща живот, естествено, излиза на преден план и това проличава още в най-стария посочен балкански извор от митологичен характер – в мита за обожествяването на Херакъл идеята за майчиния принципат се проявява особено ясно: не Зевс е осиновителят, той самият се обръща с молба към съпругата си да дари сина му от земна жена с майчина любов чрез осиновяване; също така в по-късните митове от този сюжет Хера, а не Зевс ще предаде осиновения (или повторно родения) син в ръцете на новата му съпруга Хеба. Типологично същите са онези случаи на осиновяване на Балканите, но вече от народната практика, в които главно действащо лице е майката осиновителка – нейният авторитет не само я извежда на преден план, но само той е достатъчен, за да обезпечи двойния социален и психологически преход на детето към нови родители и на осиновителите към родителски статут. Именно защото магическата имитация на раждането е една фикция на реалното явление, т.е. повторение на акта на самото раждане, по-уместно като обозначение на описаната практика изглежда второто посочено понятие – second birth. Въведено и обяснено от Дж. Фрейзър (Фрэзер 1985: 228), то ни дава възможност за аналогии между осиновителната практика и други явления в обичайната система на балканските народи, главно практиките за ‘разделяне’ на близнаци и ‘лекуване’ на едномесечета. В тези и други подобни случаи се касае за промяна в природата на индивида, което е крайна цел и в разглежданата форма на осиновителна практика. Тоест смисълът на практиката е не толкова повторното раждане на индивида, колкото неговото прераждане в нова биологична и социална същност.

Въпреки оскъдността си българският (както и балканският) материал е безспорен в това, че осиновителният акт се извършва от жената. В условията на развити патриархални отношения, когато отговорността за рода и семейството са носили дядото и първият наследник по мъжка линия, подобен акт явно насочва към по-ранни времена, когато създаването и сцеплението на рода са свързвани с майчиния авторитет и вероятно доминираща е била системата на майчиното родство. Именно затова бе предположено и аргументирано, че гореописаната осиновителна церемония в българската ритуалистика може да се смята за сравнително по-ранната форма на осиновяване, родена в условията на общества с майчино право и частично стигнала до нашето време (Цанева 1994б: 138–169); допълнително доказателство за това е тезата за ризата (особено за обредно натоварената риза – венчална, на млада невеста, на родилка) като майчина утроба – свързаните с него практики в

главните преходни обреди от жизнения цикъл очертават тази идея като централно семантично значение за женската риза (въпреки че не е универсално и единствено)[35].

Материалът от балканските култури дава възможност и за разсъждения върху по-нататъшното развитие на практиката. Изворовата база в случая се обогатява и от някои писмени исторически свидетелства – на Нимфодор, на Диодор, Страбон и Плутарх (Bachofen 1861: 255), които дават примери за това, как в осиновителните церемонии сред племена от югоизточните части на Европа постепенно започва да се появява и фигурата на бащата. Той имитира или дублира раждането на дете, след като това прави майката. Що се отнася до материала, конкретно описан в темата, то изглежда вероятно такъв да е смисълът на осиновителната практика в записите от Сърбия и българските земи (Милосављевић 1913: 269; Ciszewski 1897: 105). Паралелното участие на майката и бащата осиновители в ритуала с еднаква цел и действия е един преходен момент в развитието на практиката към преобладаващ бащин принципат. И това очевидно е един от балканските варианти на широко разпространения (вкл. по Средиземноморието) обичай *кувад/кувада* – бащата по време на раждане се уединява в леглото си, съблюдава

---

[35] Мисленето е, че тази риза утроба може да бъде възрастово и социално оплодена. Така би могло да се тълкува издърпването на ризата, при което се наподобява за кратък момент състояние на бременност (независимо дали е следвано или не от пропускане на предмет под нея); това е символ на ‘отварянето’ на утробата, за да бъде тя (веднага или след време) ‘запълнена’ от ритуални еквиваленти на мъжкото оплодотворително начало. Най-близка до първообраза си е имитацията на родилен акт по време на самото раждане: изсипването на вода в пазвата на родилката (Каранова 1940: 108), пускането на яйце в нея (Петкова 1945: 121; Гуджунова: 67; Мазнева 1946: 70; Твърдишка 1941: 96; Цанева 1990: 29) и на „мишан“ от всеки домашен или външен човек в къщата (Николов 1940: 74), но особено – прекарването на пояса на бабата акушерка през пазвата на родилката по посока от гърдите към краката (Хаджиминчева 1935: 86).

Като всеки обреден предмет обаче и тази съществена част от костюма на обредното лице има множество смислови нюанси, близки до споменатия или по-отдалечени от него (Цанева 1994в: 146–147). Като елемент от костюма на ритуалното лице в тези практики ризата е по-скоро метафоричен израз на човешката кожа, която ‘обгръща’ и прави единна физическата и духовната същност на индивида. Всяко докосване, смяна, събличане на ризата имат отношение към статуса на ритуалния обект – това се доказва от различните видове вредоносна магия, осъществявана чрез ризата: очертава се възгледът, че ризата, дори когато не е част от обреден костюм или нейният носител не е обредно лице, притежава определени свойства, влияещи върху съдбата на човека. Би могло да се допусне, че ризата символизира същността на човека – единство на физически и духовни качества, това се потвърждава и от разбирането че „ризата е по-близу отъ гащите“ (Чолаков 1871: 219).

определени табута и имитира символично ролята на майката, за да облекчи болките ѝ, но и да покаже участието си в създаването на детето (Цанева 1991: 41–52). Прибавянето на едно символично ‘бащино раждане’ към това на майката изразява идеята за свързване на детето с определен мъж родител, т.е. за преминаване от унилатерално към билатерално родство на детето. Последователността на елементите в разглежданата осиновителна практика – следването на бащино след майчино осиновяване, показва, че все още тенденцията към осъзнато и обичайно правно регламентирано бащинство се развива в рамките на доминираща матрилинейност. Ето защо логично е да очакваме и последната фаза от това развитие на обичая – появата на еднолично ‘бащино’ имитиране на раждане при осиновяване на дете, от което майката осиновителка е вече изключена. Като такива форми могат да се тълкуват споменатите сведения на В. Балджиев за църковното осиновяване само от бащата чрез поставяне стъпалото му върху челото на детето; сведението на М. Шопен и А. Убичини за аналогично осиновяване, но чрез поставяне на ръка върху челото на детето от бащата в Черна гора; както и данните от сръбските земи на С. Милосавлевич за пропускането на осиновяваното дете през гащите на побащима му. По такъв начин балканският материал предлага, макар и оскъдни, твърде любопитни данни за съществен и рядко поддаващ се на реконструкция чрез писмени извори преход в една универсална културна практика: родена в условията на майчиното право (майката осиновява чрез пропускане под ризата), преживяла разпадането на социалните организации на обществото с майчино право (при направените уговорки за тези общества в Т. 1, Втора глава) и изграждането на нови, патриархални организации (майката и бащата осиновяват един след друг чрез пропускане под ризите/гащите си) и утвърдена в класически патриархални отношения (осиновителят е само бащата).

Описаните ритуали са интерпретирани и като имитативна магия във връзка с ‘усвояващата’ функция на женската риза (схващана като женска, майчина утроба) и на женската гръд (показването, откриването, докосването до която е и в българската култура знак за принадлежност); с ритуала се постига уподобяване на родилния акт, както и на закърмянето, които са израз на кръвно родство и по аналогия създават и некръвно. Различна, но близка до споменатата е символиката на осиновителния акт, когато осиновяваното дете влиза в досег не с цялото тяло на осиновителката си, а например с ръцете на осиновителите: в черквата осиновителката взима детето от ръцете на рожденатa му майка (съществува и ранен вариант, когато това се извършва в дома на осиновителите пред иконата, като детето се подава на осиновителката от близък роднина на семейството и се произнасят словата за приемането му; след това майката осиновителка извършва същата церемония с бащата осиновител); поставя стъпалото си върху главата му и три пъти обявява осиновяването. Допускането е, че докосването на детето със стъпало – босо или обуто, дублира ‘усвояващото’ действие при прокарване под ризата поради

самостоятелната способност на босия или обутия крак (стъпало, стъпка, отпечатък от стъпка) да приобщава (Цанева 1994б: 149–155). Приведените в литературата практики с тази част на тялото от сватбени, погребални и родилни обичаи показват, че в осиновителния български ритуал чрез докосване на детето с крака на единия от осиновителите е мобилизирано отношението му към възпроизводителната способност на човека; действието трябва да ‘отведе’ осиновяването дете към онзи корен, от който тръгва линията на родовото и семейното единство.

Широко представен в българската култура осиновителен символ е опасването на осиновител/и и осиновявано дете с общ пояс – „*Осиновителят прехвърля пояса си към детето и се опасва заедно с него*“ (ЕИ на гр. Дряново 1945: 143; Николов 1940: 74). От българските земи тези сведения, достигнали до нас, са единични: те са от районите на Врачанско и Тетевенско[36]. Специфичното магическо значение на пояса в българската традиционна култура се свързва с успешното възпроизводство на хората по принцип или в определена желана посока – той е масово разпространено средство за забременяване, за задържане на деца, за леко раждане, за раждане на момчета. В контекста на това основно свойство на пояса трябва да се разглежда и неговата способност ‘да усвоява’, представена предимно в сватбените обреди. Но като основна част от българския народен костюм поясът е родосъздаващ[37] и родоразтрогващ символ (Цанева 1994б: 156–157). Закопчаният, „заключеният“ или опасаният пояс не е етноспецифичен, а универсален

---

[36] Неточна е информацията у Ст. Чижевски за „косвени сведения“ на Хр. Попконстантинов за подобен ритуал с названието *привеждане* за чепинските помаци, което е обяснено от авторката в друга публикация (Цанева 1994б: 155–156).

[37] В Североизточна България свекървата вкарва невестата у дома с *опас*, който намята на врата ѝ, а в Трънско – с омотана около нея кърпа (Захариев 1918: 115; 1935: 248; Генчев 1985б: 183). Още по-красноречив характер на приобщаване има обичаят в Годечко: свекървата хваща свободните краища на колана си и запасва невестата заедно със себе си – обичаят е *светене* (Ракшиева 1984: 174–175). В Пирдопско свекървата връзва младите през шиите с пояс и ги тегли към къщата (Дюлгеров 1891: 54). В Софийско *влачена мома* се огражда от момковите близки с неговия пояс и вече не може да напусне дома им. Още по-показателна е практиката в Ямболско и Западните покрайнини, където свекървата връзва около младите мъжки пояс или яшмака си и така ги въвежда у дома (Захариев 1949: 199–201; Куманова 1940: 100). В Златишко и Пирдопско ги препасва със собствения си пояс заедно с девера (Дюлгеров 5: 54; РКС 1937: 196); кумът или кумата прави същото почти навсякъде и я вкарва в къщата (Крайничанец 12: 35). По-оскъдни, но налични са сведенията за родоразделящата роля на пояса: например в Лом и Видинско баячката заключва около кръста на болен човек верига и който мине сутринта, трябва да я отключи, с това „да отвърге брата/сестра си“ (Белчева 1946: 252–253; Еремиева 1945: 215).

символ на женското начало – както девичество, така и материнство[38]. В българската култура сред потвържденията за връзката между пояса и женското начало, схващано в неговия най-широк смисъл като възпроизводителна способност на рода, са диалектното обозначение на *поколение* (включващо възходяща и низходяща родословна връзка) в цяла Западна България с названията *повой*, *пояс*; разпространената там поговорка, че „Мъж без пояс не е мъж“, както и свързването на моралната чистота на девойката с пояса ѝ; включването на червения мъжки пояс в обединяващата символика на сватбеното знаме; способността на мъжовия пояс да помага на родилка; вярването, че ако се разпаше мъжки пояс, „деке ще се роди“ и др. (Маринов 1985: 175, 185, 424; Дражева 1980: 382; Генчев 1985а: 171; Иванова 1984: 162). Това е първостепенната семантична функция на символа, неговото основно обредно тълкуване, около което се съсредоточават периферните му значения, включително и ‘усвояващото’. Посочената смислова доминанта влияе върху тези значения, като ги конкретизира (Топоров 1979: 116); с други думи, използването на пояса в обредни действия, чрез които ‘се усвоява’, изтъква основната му семантика. Това означава, че когато поясът служи за свързващ/съединяващ, т.е. за сродяващ символ, той насочва към родовото начало у мъжа и жената, събрани в семейство, и оттам – към фикцията за кръвнородствена връзка с него.

От Македония и Плевенско са записани примери за различно символично осиновително действие: „...Преди да осиновят едно чуждо дете, вземат, та го теглят на кантар. На колкото оки ще дойде то, толкова тежък ще намерят един камък, като и него теглят отделно. После заравят камъка в къщи“... или записват теглото и условията на осиновяването на книга (Бобчев 1896; 1902; Шапкарев 1868: 648–649). Още в ранната етнографска литература описаната практика се коментира двупосочно: според първата линия смисълът ѝ е „да бъдат предпазени осиновителите от исковете и претенциите на подобни осиновени... В случай, че някога, след години, станало би нужда да се развали осиновлението и осиновеният заяви иск за възнаграждение или плата, за колкото години е работил у осиновителя, последният представя на съдилището тегления камък, тегли го повторно пред съдилището, иска да се тегли и ищецът, следователно иска да му се заплати от последний предварително толкова човешко месо, колкото ще покаже различията между тежестта на камъка и на тялото на порасналия посинок. Последният, като не може да плати недоплатимий иск на осиновителя, принуждава се да оттегли иска си и така, с празни

[38] Това се потвърждава и от древните практики в Северозападна България (Попов 1904: 14; Еремиева 1945: 248). Във Велешко младоженецът поставя оглавата на коня върху шията на невестата; в Гърция и Рим в деня на сватбата си девойките посвещавали своите пояси на Атина/Фортуна, както и от разпространения там обичай гостът да се отблагодарява на домакините с пояс.

ръце, отива да търси късмет“; според втората линия обичаят, както се посочи по-горе, е с турски произход (Бобчев 1902)[39].

Интерпретирането на описаната практика и издирването на други подобни може да се търсят по две линии: първо, участие ‘в усвояващи’ обреди на кантара; и второ, обичаи със заравяне на камък в земята, за да се запази във времето някаква променлива характеристика[40]. Кантарът установява и регистрира теглото на обекта; тази характеристика, както и съответстващата ѝ по смисъл – височината, ръстът на човека, са включени в немалко практики, свързани с промяна в състоянието на индивида. Масово разпространени са практиките с измерване ръста на мъртвеца с конец, пояс, мартеница, платно, тояга и други, погребването им заедно с него или оставянето им у дома, за да се запази късметът на починалия за семейството и къщата (Дражева 1980: 235). Подобен обичай се изпълнява и при смърт на единия от близнаците или едномесечетата. Той е проява на контагиозна магия – чрез досега си до тялото измерващото средство придобива, задържа и трайно ‘запаметява’ едно физическо свойство на обекта и може да го представя в света на живите в неговото единство. Същото се отнася и за обичаите с ‘хващане’ на теглото на човек: В Беломорска Тракия след *хвърляне детето на нов кръстник* от бабата то бива претеглено от него на кантар и с толкова количество брашно, колкото детето тежи, се измесва пита и се раздава в черквата (Шишков 1890: 31). За лекуване на болни деца пак там се прибягва до претеглянето им на кантар и в черквата се отнасят толкова оки масло, колкото е теглото им (Дражева 1980: 218); същото е известно и от Странджа и тогава новият кръстник става *побратим/помайчима* на детето (Милчева 1996: 267). Ритуалът е насочен към тристранно ‘усвояване’: на детето към новия кръстник; на кръстника към рода на детето; на новокръстеното дете към християнската общност. Това обяснява защо в обичайния комплекс участват лица от трите линии на ‘усвояване’ (Цанева 1994в: 158). Така претеглянето на детето на кантар замества един разгърнат комплекс от практики при кръщаване в обикновените случаи: поканване на кръстника, приготвянето му, ритуалното тръгване за черква, религиозната церемония, връщането на детето и ритуала на предаването му, гощавката след кръщаване, а освен това създава нова важна линия на родство на детето и семейството с кръстника (с което се явява равностоен на богатата

[39] Балкански успоредици на този ритуал като осиновителен не са открити, поради което това твърдение остава недоказано.

[40] Към първата група се отнасят практики като тази от Пиринския край дрехите на невестата, преди да се облече, да се теглят на кантар, за да „минат през желязо“, и от Северозападна България, където младоженецът взима в брачния чертог топуза на кантара (Маринов 1984: 461; Георгиева 1980: 402). И двете се отнасят до схващането, че желязото на кантара дава на човека сила, от друга страна, има висока предохранителна потенция срещу магия.

обредност при всички ритуални взаимоотношения между тях извън церемонията на кръщаването). Ето защо простото действие на измерване на детето на кантар се оказва с голяма и концентрирана обредна натовареност, защото създава родство с широк обсег в хоризонтален (дете, семейство, род) и във вертикален (дете, родители, бъдещи деца на кръщелника) план, утвърдено в обикновените случаи от дългогодишна обредност. В този случай кантарът не извършва пряко усвояването, но участва като необходим елемент в 'усвоителен' по смисъл обичай. Втората спомената линия е по-рядка: при нея измереното тегло се фиксира с камък, който се заравя в земята. Пример имаме от Тетевенско: когато умре един от близнаците, намират камък с теглото на живото дете и го слагат в гроба за брат на умрялото (Маринов 1981: 759). В обредността е отразена и връзката на камъка с плодовитостта и съдбата на човека (Цанева 1994а: 159).

Тълкуването е, че с измерване теглото на детето и намиране на камък със същата тежест се създава ритуален дубликат на осиновяваното дете, който – точно повтаряйки една негова характеристика – теглото, по силата на магическо-контагиозна асоциация се възприема и като пълноправен негов заместител и представител. Заравянето на камъка в земята може да се тълкува като символично 'погребване' на това дете (по аналогия с лечителските обреди за близнаци, едномесеци и др.), необходимо, за да продължи истинското живота си с променена индивидуалност, нужна за създаване на фикцията за родство с новия род и семейство. Друго възможно тълкуване, което също отвежда към идеята за сродяване, се основава на факта, че камъкът се заравя 'вкъщи', вероятно в двора на дома, т.е. приема го не абстрактната 'майка земя', а тази част от нея, която има пряко отношение към семейството и неговия корен.

И още един осиновителен символ е регистриран в изворите от Лясковец, Търновско и Родопите (там се съпътства с вербално оповестяване на осиновяването): „Като символ на осиновяването е това, че осиновеният хвърля старите си дрехи, които оставя у баща си, и облича онези, които купува осиновителят му" (Bogišić 307; Цанева 1994б). Практиката е широко застъпена във всички обичаи, чрез които се регламентира ритуалното включване, усвояване, приобщаване на ново лице към даден родово-семеен и съседско-общинен колектив, т.е. смяната на дрехите е всепризнат символ на нова идентичност и знак за извършен социален преход (Цанева 1994а: 160–161).

Осиновителната церемония в българската традиционна култура е нужна, за да преведе осиновяваното дете през процеса на усвояване. Точно тук ритуалите при осиновяване на дете се докосват до най-съществени характеристики и основополагащи структури на митичното мислене, които в осиновяването (както и в сватбата) се осмислят в социален план – като разграничаването на два рода и преодоляването на това разграничаване. По своя произход опозицията „свой – чужд" отвежда към времето на формиране на човешкото съзнание и абстрактно мислене, когато се създават първите класификации на категориите в социалния свят и се правят опити за подреждането

им в някаква система. Родствените отношения са една от основните сфери на нейното присъствие в българската култура и в тях тя оразличава равнищата на роднинските релации – главно в идеята за „свой – чужд род“ и „свое – чуждо семейство“ (Славянские 2009: 581–582; Китанова 2012; 2015, гл. I). В регистрираните по български материал символи на осиновяване ‘своята’ страна е представена от индивид (майката/бащата осиновители), от части на тялото или облеклото им (риза, крак, пояс, обувка), от усвоеното пространство на дома им (земята в двора, къщата), от тяхна собственост (новите дрехи, които купуват за детето). Усвоителният преход се извършва чрез включването в ритуала на предмети (риза, пояс, кантар, камък), за които усвояването е едно от многото семантични значения. Тази специфична функция обаче се активизира от характеристиките и действията на ‘своята’ страна, извежда се напред и се превръща в семантично ядро, организиращо за целта на усвояването и останалите значения на съответния предмет. Ризата ‘усвоява’, защото олицетворява и предава качества, създавани от майчината утроба; кракът (стъпало, обувка) – заради предполагаемото му отношение към възпроизводството на семейството и плодовитостта на жената; поясът – с връзката си към девичеството и материнството; камъкът – с физическата (мислена и като социална) характеристика на човека; новите дрехи – с отношението им към социалната (мислена и като биологична) принадлежност на детето. Подобно тълкуване на основните символи свързва произхода им с акта на същинското раждане[41], което се повтаря от друга причинно-следствена позиция: различни родители = различно дете. Така традиционното българско осиновяване представя символично прераждането на детето в нова същност. Обстоятелствата, участниците и своеобразната условност, нужни за него, са съставна част от осиновяването като обичай на преход. Макар и твърде оскъдни, материалите за българското осиновяване през XIX в. могат да се интерпретират и в контекста на историята на осиновителните практики, но за да се направи подобно тълкуване по-адекватно, е нужно тези сведения да се разгледат в светлината на социално-икономическото стадиално развитие на етничните общности, в частност – на преходите между майчино и бащино право, също така на широката картина на родово-семейната обредност – специално кумството и кръстничеството, както и другите форми на духовно сродяване в културата (Цанева 1990: 30; 1994б: 138–169).

Изложените данни и коментари дават основание да се съгласим с В. Балджиев, че развитието на осиновителната церемония върви от „църковна“ към „гражданска“. В края на XIX в. събирачи и интерпретатори констатират замяна на първата от втората, но изрично се подчертава, че „църковното усиновле-

[41] Тази връзка не е изведена като директна и първостепенна нито от Н. Геров в *Речника* му, нито в повечето по-късни речници на българския език; тя обаче се тълкува именно така в научните изследвания (по Китанова 2013).

ние, което при сичко, че се заменява с гражданското днес в България, но има практическо значение още и ще го има още дълго време“ (Балджиев 1891б: 191, бел. 1). В описанията на осиновителни актове в изворите наистина преобладава „църковната“ процедура; но и самите автори виждат в нея: 1. вмъкнати елементи на „народния обичай“, а ние откриваме и 2. елементи от легалното утвърждаване на акта. Описаната „църковна“ церемония или практика съдържа следните сегменти: извършва се от свещеника като компетентно лице; той чете „*известни молитви*“; той извършва „*известни форми*“, „*чел молитва и миропомазал ме*“; молитвите и действията са „*по установените канонически правила*“; съставя се писмен акт удостоверение, който представя законното осиновяване; изрично волеизявление от страна на осиновителя/осиновителите. Новото име на осиновяваното дете е неотменна част от народния ритуал: то може да се даде от близки на осиновителите, но за първата половина на XIX в. се посочва, че новото име се дава от свещеника след изчитането на молитвите (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1–2). Народният обичай в осиновителните актове е представен от описаните символни действия, съпроводени с вербално оповестяване взимането на дете с варианти на формулата: „Ти еси син мой!“, „Приимам го и признавам го за мое чедо, за мой син“. Легалният момент е представен от факта, че неналичието на писмен документ възпрепятства определянето и доказването на „родствени и цивилни отношения“ и това допълнително трябва да се удостовери от църковни служители. Всъщност това, което те трябва да изтъкнат, е характерът на четените при акта молитви – много е възможно каноничният текст в един по-ранен вариант да е бил напълно достатъчен със своите характеристики за удостоверителен документ.

Но дори толкова рано, колкото е средата на XIX в., ние не можем да регистрираме подобно сведение, даже напротив. За развитието на осиновяването от народен ритуал през църковен обред към легално уреждане чрез документ символично свидетелство е представено в многократно вече цитираното осиновяване на Д. Маринов: най-ранен е народният осиновителен ритуал, извършен пред иконата; след около седмица следва изчитане от свещеника на осиновителната молитва отново в дома; след много години и вече след смъртта на осиновителите, от страна на дядото (баща на осиновителя) се прави писмено завещание. Първите два стадия осигуряват приемането на осиновяваното дете в къщата и рода на осиновителите и му обезпечават едно добро обгрижване и семейна среда – това е обаче само докато са живи осиновителите. След смъртта им именно измежду най-близките кръвни родственици – сестри и зетьове на осиновителите, настъпва промяната в отношението към осиновеното дете заради наследство и фикцията на родство е разрушена. (В конкретния случай е много интересен фактът, че предана на осиновеното дете остава кръстницата му – друга фигура в ритуално-родствената връзка, за която явно тази фикция не е свързана с живота или смъртта на осиновителите и за нейната здравина, дълго съществуване и задължително спазване провеждането само на народен и църковен ритуал е достатъчен гарант.)

Но към средата на века, в условията на отварящото се към света българско общество след Кримската война и възприемане на европейските граждански идеи и от българите, в края на 60-те години на XIX в. възможността осиновеният да упражнява право на наследник става единствено с юридически документ – за 17-годишния Д. Маринов той е издаден от дядо му и този документ връща живота му в нормална рамка, спасявайки от митарства и раздяла с близки хора някогашния *раненик* (АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1).

Въз основа на споделените съображения може да се изведе следната динамика на ритуалите при осиновяване на дете: най-ранно е провеждането на традиционния ритуал, свързан с някой или няколко символа на осиновяване; следва църковният ритуал, в който традиционният може да бъде или да не бъде вписан; най-сетне е законовият граждански акт, който в края на XIX в. не е самостоятелен, а обикновено е представен от писменото удостоверение, подготвено най-често, но не задължително по време на църковната церемония и от църковния служител. Пак последните са коректив или арбитър за проведено законово осиновяване, ако то е поставено под съмнение заради неналичие на писмен документ – това е чест случай поне в първото десетилетие след приемането на закона от 1889 г., а възможно и по-късно.

'Метафората на смъртта' в осиновителната ритуалистика – необходимо условие за промяна на индивидуалната и родствената идентичност. Идеята за промяна на личността на индивида е заложена в същността на осиновителната практика и на осиновяването като социална институция. Това е възможно в културата, тъй като и в българския случай твърде много привързаности и лоялности, изглеждащи на пръв поглед константни и непоклатими, всъщност лесно и безпроблемно се поддават на изменение и модифициране. В общокултурен план това важи както за форми на персоналната, така и на колективната идентичност: все повече право на избор се оказва за хората широкият диапазон от принадлежности, заключен между тези към определена държава и нация до дадения им от Господ и природата пол. Безспорно е, че днес възможността да избереш държавата, на която да си поданик (и да проведеш успешно този избор в живота си), а особено – да предпочетеш (и коригираш, ако желаеш) основна биологична даденост – сексуалната, е една от проявите на свободата в постмодерния свят. За това, че в случаите на промяна на тези идентичности се касае за прескачане на сериозни природни или културно-цивилизационни прагове, говори оформящият се постепенно в подобни случаи комплекс от ритуали и обредни практики, които провеждат промяната и я санкционират паралелно с административно-формалните или медицинско-етичните процедури.

Подобен комплекс е съпътствал практиките на отказване от дадена и добиване на нова идентичност още в рамките на традиционната култура, въпреки че тогава тези практики са били много по-оскъдни и изначалните дадености – били те биологични или социални, са се считали за неотменни и сакрални. В този диапазон от идентичности попада и семейно-родовата, коя-

то е обект на съзнателно насочване и манипулиране много по-рано, отколкото държавното поданство или сексуалната даденост. В следващите редове и в темата на настоящата част от текста авторките се обръщат към едно своеобразие на осиновителния ритуал върху български материал, незасягано досега, но много плътно доближаващо се до мисълта на класиците за „второто раждане“ чрез него: това е санкционираната промяна на личността на индивида при осиновяването му (с аналогии от ритуали при ‘лечение’ от предполагана тежка орис), към съдържанието и символиката на реализиращите тази промяна ритуали, които очертават тези институти като твърде значима проява на едно от основните културни смислови превръщания – прехода от заварена, дадена идентичност към желана, нова, която измества и замества старата и пълноценно поема нейните функции. В това е и връзката между двата типа обредност – „лечебна“ при близнаци и едномесеци, и осиновителна – и в двата случая става дума за институти на ритуалното родство. Нарочен предмет на проучване е онзи ритуален комплекс около лекуване на дете и/или осиновяването му, който може да се разглежда като ритуален еквивалент на смъртта на дадена личност (осиновяваното дете; болното или считано за обречено дете) или метафора на смъртта, за да се ‘роди’ детето отново с нова идентичност и нова личностна характеристика чрез ‘новото’ семейство. Макар и разгледана тук, тази идея има място и отношение и към темата за статусните обмени като водеща в побратимстото, и към тази за зараждането на кумството от необходимостта за „второто раждане“ на новороденото дете чрез кръщаване. От своя страна подобна аналогия откроява червената свързваща линия в ритуалите на извънбиологичното и особено на ритуалното родство и доказва единството на българската родствена система.

При фактическата, както и при културологично санкционираната смяна на идентичността индивидът добива нови качества, благодарение на които оцелява или получава шанс за по-добро съществуване. Такава нова индивидуална същност се търси при обичаите за ‘разделяне’ на близнаци и едномесечета поради вярването, че ако едното от тях заболее или умре, по силата на космическата, астрална връзка помежду им същата съдба очаква и другото (Eliade 1986: 183–185; Попов 1991: 20–21). Биологичната връзка въвлича новороденото дете в точно регламентирани социални отношения и предпоставя позициите му във всички възможни колективи. Действията при осиновяване у българите протичат в една стереотипна последователност на строго определени места в дома или селото и в присъствието на определени хора; те обхващат специфични (или обикновени, но осмислени като специфични) движения, жестове и реплики, с което целят да отразят една свръхестествена идея – въображаемото появяване на нов член на семейството и колектива, т.е. появата на една нова идентичност в малкото общество на родствениците. Тези действия и символи представляват технологията на прехода от старата към нова идентичност и разкриват важни страни на традиционната индивидуална и общностна психология.

Обстойното вглеждане в символите на осиновяване на дете в българската и балканската традиционна култура откроява, както бе описано, няколко ритуални комплекса: прекарване на детето под ризата на осиновителката/осиновителя; докосване челото на детето със стъпало от тях; опасването им с общ пояс; измерване теглото на детето и заравяне на камък със същата тежина; обличане на детето с нови дрехи от осиновителите (Цанева 1994б: 138–169), всички от които са съпътствани от публична церемония с целуване на ръка, молитва и гощавка за присъстващите. Сред изброените символни практики с най-висока семантична натовареност и най-дълбок исторически корен изпъква т.нар. имитация на природата, т.е. на родилния акт (naturae imitation) – прекарването на детето под ризата на осиновителката до гърдите, което е влязло още в класическата литература като „второ раждане“ (second birth) (Цанева 1994б: 146). Другите символи засягат кръвно-родовата идентичност като че ли повече симптоматично.

Един от тези символи симптоми обаче може да се възприеме и тълкува като ритуален еквивалент на „второто раждане“, но с обратен знак и да се разглежда като стоящ на другия полюс на символичния преход към нова принадлежност и същност на индивида – това е своеобразната ритуална ‘смърт’ на индивида, която е необходима стъпка, за да се създаде личност с нови качества, с нова идентичност. Откриваме го в етнографски факти от българската културна територия, например с меренето на детето на кантар и заравянето на камък в двора със същото тегло, който бе споменат по-горе (Бобчев 1896; Шапкарев 1968: 648–649), или без заравяне на камък, записват теглото и условията на осиновяването на книга (Бобчев 1902). Посоченото обяснение на обичая е свързано със способността на камъка да съхрани във времето характеристиката тегло на осиновяваното дете и след години това да докаже качеството на обгрижването на детето от осиновителите му.

Тълкуването и издирването на асоциации с посочената практика може да вървят по две линии: участие в ‘усвояващи’ обреди на кантара и обичаи със заравяне на камък в земята, за да се запази във времето някаква променлива характеристика. Бе посочено, че кантарът по функция фиксира една вътрешна характеристика на обекта – неговото тегло; в обичаите откриваме често случаи на включване на тази характеристика (както и на другата съответстваща ѝ по смисъл – височината, ръста на човека) в практики, свързани с промяна положението и състоянието на индивида. Масово разпространени са практиките с измерване на ръста, боя на мъртвеца с конец, пояс, мартеница, платно, тояга и пр., погребването им заедно с него или оставянето им у дома, за да се запази късметът на мъртвия за семейството и къщата му (много примери у Вакарелски 1990: гл. 5 и 6). Действието е чиста проява на контагиозна магия – чрез досега си до тялото, т.е. чрез магическа симпатия, измерващото средство придобива, задържа и трайно ‘запаметява’ едно качествено физическо свойство на обекта и с това получава способност да го представя изцяло в света на живите в неговата комплексност.

Подобно тълкуване се подкрепя и от материали за ритуалното ‘лекуване’ на близначета и едномесечета – деца, обречени според народното вярване, на сходна съдба и особено – на обща смърт, ако не бъдат „разделени“, т.е. ако едното от тях не добие различна от вродената му идентичност. Според практики от Странджанско–Сакарския регион „предпазни действия с магически характер се предприемат при смърт на едно от децата близначета. Теглото на живото дете се измерва с камък, който се слага в гроба до главата на умрялото. С това се вярва, че няма да умре и другото дете“ (Попов 1996а: 302). В селищата от Карловско и на север от Марица, когато умре едно от такива деца, за да запазят второто, измерват ръста на живото с пръчка или конец и мерките слагат при мъртвото. Според повсеместното и давано и в наши дни обяснение, това се прави, „за да не търси мъртвият живото братче (или сестриче)“. Пловдивските села показват някои специфики в обредността. В с. Мраченик, преди да сложат пръчката в гроба, живият влиза и остава за малко там. В с. Михилци на дъното на гроба оставят камък, който тежи толкова, колкото живото дете. В с. Дъбене спускат живото дете в гроба и някой минувач го изважда. Същият човек взима другото дете при себе си и го предава по-късно на майката. От този ден той става най-близък на детето и семейството, канят го на празници, даряват го на сватбата на детето. В гр. Съединение и в с. Старосел живото дете се провира три пъти под ковчега, преди мъртвото да бъде погребано (Дражева 1986: 241).

Подобна обредност е записана и от Добруджа: ‘лекуването’ става по един от традиционните начини – като „секат пара“, но отново с елементи на ритуално погребение: докато мъртвият е още в къщата, на прага ѝ разсичат една парà така, че половината да падне вътре вкъщи, а другата – навън. Живият взима вътрешната половина, излиза и не се връща повече при мъртвия. Втората половина от парàта слагат при мъртвия в ковчега и я „погребват“ (Генчев 1974а: 297). В Ловешко ‘разделянето’ на едномесечетата става от човек, който стъпва в реката върху камък, те са от двете му страни. Той ги захранва с яйце с два жълтъка и ябълка повторка, а после им става побратим – това отново са обичайните практики за оцеляване на засегнати от близначната орис. Ако се случи той да умре, тогава единият едномесец влиза да измете гроба, а детето на починалия побратим го изважда и вече то му става побратим (Воденичарова 1999а: 368). Пак там едномесечета се ‘разделят’ и като „се теглят“ от близка роднина на бащата. Тя отрязва пръчка около половин метър от сурово дърво и прави своеобразен кантар: хваща пръчката в средата, а от двете страни закачат децата за повоите на пелените им или за дрешките. „След като ги ‘претегли’, жената скрива пръчката, да не я намери никой – с нея може се прави магия за смърт“ (с. Брестово) (Воденичарова 1999а: 368). Ако умре едномесече, тогава жена, посочена от родителите, му донася в деня на смъртта два камъка с различна големина. Прехвърля през прага дъска, слага камъните от двата ѝ края, стъпва на прага в средата на дъската и ги „тегли“. Майката прибира този камък, който е по-тежък – той върви с живото. Другият се слага

в ковчега (с. Сопот). В с. Къкрина „се тегли“ живото дете на дъска през прага с камък от другата страна, като жената е стъпила в средата. След това премерва и „боя“ му с пръчка от леска. Като спускат мъртвото в гроба, лечителката хвърля камъка в ковчега – тя се побратимява с детето (Воденичарова 1999а: 369). В Пиринско формулата е най-опростена и ясна: при погребение на едномесечета, които не са били „лекувани“, с пръчка от къпина или конец се измерва височината на живото и пръчката се оставя в гроба на мъртвото с думите: „Нà, това ти е братчето, да не тераш (търсиш) друго“ (Георгиева 1980б: 418). Обикновено при тези случаи във Врачанско и в наши дни дори казват, че „*побратимът е по-голям роднина от кръстника*“, „*това се уважава повече от кумството и кръстничеството*“ (АИЕФЕМ, арх. №546–III: 2, 5).

И в Родопите при смърт на близнак близките измерват с тояга ръста на живото дете и я слагат в ковчега заедно с негова вещ, за да не търси мъртвото братчето (сестричето) си (Цанева 1994в: 142). Другаде измерват с трън дреха от живото, слагат тръна в сандъка на умрялото със съответното наричане; премерват ръста на живото с конец, от който правят восъчна свещ и я закопават в гроба. Същите данни Хр. Вакарелски дава и за родното си село в Тракия, където „смеруват“ живото дете, измерват височината му с черен конец и го претеглят, а след това и конеца, и камъка със записана тежестта на живия се заравят на гроба с думите: „Нà ти твоя брат“. В Сакар има и по-разгърната обредност: „Ако жената има близнаци и умре единият от тях, взима пръст от гроба и я слага в кърпичка на възел във възглавницата на живия, за да го задържи. В с. Маточина слагат камък в гроба вместо живото дете, за да не си го вземе“ (Ганева-Райчева 2002: 265). Много показателни данни с по-детайлна обредност са записани от Софийско – ако едномесеците не са разделени и едното умре, разделят ги при самото погребение отново по два начина – чрез „заместване“ и чрез „разделяне“. „Заместването“ (което ни интересува в случая) става, като на мъртвия вместо живия се сочи за родственик китка, дреха или друг предмет, който обикновено действително има някаква формална връзка с живия. Основното тук е словесната форма от типа: „Нà ти родственик, за да не търсиш действителния“ (Генчев 1993: 230). Деленето пък става, като един или няколко предмета (например монети) се разсичат (обикновано става на прага на къщата) и едната половина се слага при мъртвия, а другата взима живият. Предметът за покойника се слага в гроба му или се заравя допълнително. Разделянето може да е успешно само до 40-ия ден след смъртта. Вярва се, че ако не се извърши дотогава, живият едномесец също ще почине (Генчев 1993: 231)[42].

[42] В Софийско например се разказва история за майка, която загубила дъщеря си, с която били едномесеци. Тя отказала да се лекува до 40-ия ден, защото мъката ѝ била голяма и искала да умре. Но желанието ѝ било да направи помен на детето си на 1 година и тогава да си отиде. Така и станало (Генчев 1993: 231, бел. под линия).

В повечето случаи тези практики се осмислят от народа като ‘лекуване’, което цели да раздели съдбата на близнаците/едномесеците. Но понякога аналогията с ритуална смърт и символично погребение е очевидна в обредността. По уникални данни на Хр. Вакарелски в Северозападна България, докато умрялото още не е изнесено от къщата, приготвят две свещи, дълги колкото ръста на живото, връзват и две китки, едната увита с черни конци – за живото, другата – с червени за мъртвото. В китките връзват и свещите. След това обръщат мъртвото на една страна, а живото на другата, та да легне гърбом към него; китките със запалените свещи слагат до главите на децата. След това една жена ги удря по тила едно друго и казва до три пъти: „Когато си видите тиловете, тогава да милеете едно за друго!“ Слага китката от живото под главата на умрялото и казва: „Ето ти тебе сестрица (братец)“, а китката от умрялото дава на майката да я скрие и живото не бива да я вижда. След това живото излиза от дома, без да се обърне назад. Когато умрялото е вече заровено, увиват също тъй две китки със също така две дълги свещи: една сутрин „лекувачката“ отвежда живото при гроба, поставя го да легне успоредно на гроба, като връзва главата му за кръста с верига и я заключва с ключ. Запалва свещите и произнася гореказаните думи. После китката от живото се заравя в гроба, а от умрялото се дава на майката да я пази... В този случай, наред с драматичните елементи на едно реално погребение, в обичая ‘погребение на заместител на живия’ присъстват предмети, с които се асоциират смъртта и погребението в реалността: свещи, китки, молитва. Живото дете не просто се поставя в близост до гроба, но се и „заключва“ на кръста с верига. Този елемент присъства и в други сведения: в Софийско живото едномесечниче се завежда при върба, „закопчува“ му се едната нога за върбата с „букаги“ (верига), „та умрелото да вземе за брат върбата, а не детето“ (Вакарелски 1990: 177–178).

Въпреки участието на предмети и провеждането на действия, които срещаме и при осиновяването на дете – измерване ръста или височината, запазване на тези характеристики чрез заравянето им, участието на метални предмети с ‘усвояваща/разделяща’ функция като кантар, желязо, верига и пр., аналогия между двата типа обредност не се прави от участниците в ритуалите, а още по-малко тя се осъзнава като ликвидиране на стара идентичност и поява на нова по модела на жизнения цикъл – чрез смърт и следващо раждане. В народната представа новата идентификация на останалото живо дете е нужна, за да не милее умрялото за него, да смята, че близнакът му е до него, а всъщност до него да е поставен ритуален еквивалент на живия близнак/едномесече. При подобен смисъл на отделно изпълняваните практики с измерване и заравяне на камък цитираният обединяващ ги ритуал би могъл да се тълкува по следния начин: С измерване теглото на детето и намирането на камък със същата тежест се създава ритуален дубликат на осиновяваното/лекуваното дете, който – точно повтаряйки една негова характеристика, по силата на магическо-контагиозна асоциация се възприема като пълноправен

негов заместител и представител. Заравянето на камъка в земята може да се възприеме като символично ‘погребване’ на това дете, необходимо, за да продължи истинското живота си с променена индивидуалност, нужна за създаване на фикцията за родство с новото семейство. Има примери, които буквално подкрепят подобно четене на обичая. Например в Пловдивско, преди да отнесат мъртвото близначе или едномесечниче в гроба, там бива отвеждано живото. Именно него първо слагат да легне в гроба, след това го изваждат и вместо него слагат камък с теглото му, като казват: „Брат искаш, нà ти брат!“, и връщат живото по друг път у дома (Вакарелски 1990: 179). Тоест както осиновителният ритуал със заравяне на камък с теглото на детето, така и разделителният ритуал при близнаци/едномесечета със заравянето на предмет в гроба, свързан с останалото живо дете, могат да се разглеждат като една ритуална метафора на смъртта на застрашеното дете или на детето за осиновяване, след която по правилата на културното творчество се ражда, създава, появява друго с нова идентичност, която вече е извън старата си родово-семейна принадлежност, съответно извън заплаха.

Ритуалите около придаването на нова идентичност на дете с цел оцеляването му (детайлно представени у Цанева 2006) показват аналогии с погребалната обредност и по линията на символиката на 40-ия ден: от много райони са известни данни, подобни на тези от Пиринския край, където едномесечетата се „запойват“ на чужд синор с яйце с два жълтъка, жито саморасник и в продължение на 40 дни те не трябва да се виждат едно друго. Срещат се едва на 40-ия ден и задължително трябва да посадят трендафилов храст. В едно от селата на района – Кръстилци, на 40-ия ден трябва да се огледат заедно във вода, излята в тепсия и оставена на прага на дома, като едномесечетата застават така, както при обреда на ритуалното им ‘разделяне’ – едното вътре, другото вън от прага (Георгиева 1980б: 459). Тези и множеството подобни примери очертават както в осиновителната, така и в ‘лечебната’ обредност един специфичен комплекс – ритуален аналог на същинско погребение, който внушава идеята за предхождаща го ‘смърт’ – това, което е познато в литературата като anticipation of death (предчувствие, усещане за смърт). Иначе казано, става дума по-скоро за предположена, допусната ‘смърт’, тъй като реалният ритуал е едно символично погребение на индивида и неговата ‘стара’ идентичност, поради което се предложи и квалификацията *метафора на смъртта* за тези ритуали (Цанева 2006). Тя е необходима за появата на личност с нови качества или нова идентичност и това е една от възможните интерпретации на разглежданата обредност. Подобна интерпретация без съмнение вписва осиновителната ритуалистика в контекста на идеята за second birth, доминираща обредите за създаване на извънбиологична връзка въз основата на въобразената смяна на идентичността, където аналогичният механизъм е част от ритуалите на побратимството и кумството.

Новото родство при ‘особените’ форми на осиновяване. Както световният, така и българският модел на осиновяване има същински инвари-

ант и няколко разнотипни уподобяващи варианта – за тях обща е целта, а в нея основно е мястото на новото родствено отношение: взимане дете за откърмяне, отглеждане, изхранване и възпитание; млечно и кръвно побратимство, създаващо отношения като при осиновяване; осиновяване на зет или работник у дома, а сигурно и някои други. В своята съвкупност тези особени форми на осиновяване покриват показателен спектър от отношения в семейството, рода, локалната и по-широката социална група. Макар и встрани от същинското осиновяване, те допълват неговата картина, като показват, че фикцията за родство изпълнява и редица 'коригиращи' функции в социалните отношения – там, където природата или практиката е допуснала създаването на празнина, която не е достатъчно мащабна, за да вмести същинското осиновяване, се формират и ползват сродни на него, но непълни като създаващи родство практики. Като процедура и церемония на усвояване на дете у българите, както се видя в горните раздели, а също така като терминология, емоционални импулси и стереотипи на отношение за времето до края на XIX в. тези споменати варианти са трудно различими от същинското осиновяване. Различни обаче са мотивацията, въпросите около наследяването и легализацията на акта. От тези различия произтичат и други: във функциите и взаимоотношенията на участващите в триадата, в обръщенията и емоциите.

– *Храненичество.* Социално-културната практика „храненичество" (когато с този термин не се назовава самото същинско осиновяване[43]) е широко разпространена в традиционните култури и навсякъде общата ѝ характеристика е, че тя не е свързана с наследяване на имота и собствеността. В българската култура *храненичето* може да бъде малко или отраснало дете (в повечето случаи е последното) – момче или момиче, задължението към което е да бъде отхранено, изгледано и задомено. Уподобяването на осиновяването засяга външните и вътрешните прояви на практиката: домашното положение и третирането на детето, наричането на детето (в повечето случаи) на името на *отхранителя*, грижата да се ожени/омъжи по обичаите и със спазени материални изисквания (Балджиев 1891б: 192; Попов 1904: 20).

Отликите със същинското осиновяване започват от това, че независимо от неговата възраст мотивите за взимането на детето имат икономически елемент; наред с благотворителната идея ясно се осмисля интересът на семейството (или индивида), взел детето, и това понякога е посочено в изворите. По информация от Хасковско например може „*да си вземат аргатче и него да осиновят*" (АИЕФЕМ, арх. №561–II: 12–14). В Лясковско, макар и рядко, се приемат за отхранване бедни деца, което се възприема като благородна проява. Отношението към тях е „както с осиновеното" (Бобчев 1896: 288–289).

---

[43] Известно е, че осиновяването и храненичеството са отъждествявани най-малкото терминологично (Венедиков 1967: 9).

Но за Пазарджишко например се прави уточнение, че сиромашките деца, „приети на отхрана“, са друг вид храненици, които не наследяват, а получават само дар от имота и собствеността на своя благодетел (Бобчев 1896: 294). Основната разновидност между осиновяването и храненичеството се отнася именно до несъздаването на родство и произтичащото ненаследяване на отхранителя от храненика – „храненикът не е роднина с отхранителя си, нито пък има някои права над него и имота му“. Като най-важна отговорност на осиновителя се възприема задължението му да отгледа и да доживее да ожени своя храненик. В Лясковско това е обяснение на практиката по-възрастни хора да осиновяват отраснали, дори възрастни храненици, както и женен човек с деца. Отношенията между осиновени и осиновители и в тези случаи са подобни на взимане на малко дете (Бобчев 1896: 288–289), но „отхранителят може да скъса секакви отношения спрямо храненика си по произвол...“ (Балджиев 1891б: 192). Осиновявания на възрастни са известни от цялата българска територия, но обикновено се съпътстват с бележката, че са редки (Бобчев 1896: 290)[44].

Необходимостта да се осигури наследник извиква и друга практика: възрастен човек без деца да „*вземе чуждо, усвои го и още на живота си му припише част или всичката си стока*“ – контекстът внушава, че взетото дете – малко или отраснало, не е осиновено, но със завещание е направено наследник (Бобчев 1902: 206). От Старозагорско е съобщена форма на взимане на дете сираче от близки родственици, отглеждането му като свое дете до известно време и след това даването му на занаят – това се представя като „полуосиновяване“, а родниите се наричат *пастроци* (Бобчев 1896: 291).

Едно сведение от Търновско прави разграничение между *храненициите* (които не наследяват, а се възнаграждават приживе на отхранителя) и *осиновляемите с право на наследие*. За да бъдат пълноправни наследници последните, осиновяването се извършва в черква с религиозен обред и четене на нарочни текстове, а самото осиновяване се записва в книгата на митрополията или църквата (Бобчев 1902: 319).

Изрично разликата между *храненичество* и *усиновение* се подчертава от В. Балджиев и Н. Попов (Балджиев 1891б: 191, бел. 2). Според първия в Пирдопско и околността съществува родство между храненициите „по мляко“ – ако взетото дете е сукало от отхранителната си майка, то не може да се ожени за нейното кръвно дете; но ако не е, а е взето по-голямо, въпреки че е отгледа-

[44] За времето, за което Ст. Бобчев дава горните сведения, има обаче и различни сведения, почерпани например от книгата за родовете в родопското с. Славеино: един от първите мухтари [кметове – б.а.] в селото, бездетен, от Беюския род, осиновява един от своите майстори дюлгери. В доста родове от селото: например Васильоския, Видюския, Гоаркоския, Дангалоския род и др., имало подобни осиновявания (Карапетков 1996: 31, 47, 52–53, 101, 113–114).

но и отхранено в дома, тази забрана не съществува[45]. В коментара на В. Балджиев храненичеството е народен институт, в който църквата не се намесва и който остава обичайноправен през целия период на съществуването си. За разлика от него, особено след приемането на *закона от 1889 г.* (ратифициран през 1890 г.), когато в процедурата се обособява отчетливо ролята на църковното и гражданското осиновяване и съответните понятия се изпълват със законосъобразно съдържание, цялата институция се откъсва от 'народния' си вариант и тръгва да се доближава и до модели с извънбългарски характер. По времето, когато В. Балджиев пише ценните си редове, църковното осиновяване на дете е все още активно представено, въпреки че започва да се заменя с гражданското. В самата църковна церемония са усвоени традиционно-културни практики (поставяне стъпалото на осиновителя върху главата на детето и трикратно вербално обявяване на осиновяването). Наред с това обаче се издава писмен документ за него, който „служи за удостоверение, че е станало законно усиновление". Във Варненско, където за храненици се взимат повече момичета, при церемонията изрично се казва, че целта е момичето да се отхрани и ожени, т.е. отхранителят се задължава да му направи чеиз, ако не – да му плати *чиракъ-хакъ*, определен от съседите. В документите, макар и рядко, се среща точно посочване в писмен вид на задълженията към момичетата храненици: например в архивите на Търновската митрополия под №54 е запазен документ, наречен *Задължително*, където се казва, че Стоян трябва да даде на храненицата си Станка следното имущество: „1 козяк, 7 ризи, 4 сукмани, 5 месала, 4 отварници, 4 възглавници, 2 кожухчета, 1 банда, 2 подбрадници, 2 пилешки, 2 гривни, 1 чифт сребърни чапрази, 2 чифта обеци сребрени, 2 половинки махмудии, 2 рубиета, 1 сокай с такма, 1 шапка позлатена, 3 сахани, 1 кошар пчели". Това изброяване много напомня на изреждане на момин чеиз, още повече нещата трябва да се дадат на момата, „като иде на колиби... на часа", а след това още „1 халище, каквото се прави на мома средно, и половин ока кърпи ще ѝ даде..." (Снегаров 1937: 27).

В Еленско се пристъпва към осиновяване на храненик не за да бъде собствен син на осиновителите си, а за да се ожени по-късно за единствената дъщеря на семейството. Тези бракове са възможни единствено ако осиновяването не е свързано с черковна литургия и молитва *чин синотворения*; във втория случай, когато молитвата става задължителна, подобна женитба е невъзможна. Това започва да се спазва по думите на информаторите на Ст. Бобчев след Първата световна война (Бобчев 1896: 286–287). Тогава свещеникът се нагърбва с обясняване на тези тънкости и констатира, че след обясненията желаещите да осиновят чрез молитва се разколебавали. Различният тип взимане на дете – за пълно осиновяване или за изхранване, се очертава именно

[45] Освен у В. Балджиев такива данни има в художествената литература от периода – срв. например Каравелов 1887.

от характера на четените при процедурата молитви: ако едно дете на изхранване и отглеждане не свиква лесно с новите си стопани, води се при свещеника да му чете *молитва за прилепване* – подобно четене не е равностойно на осиновителен акт, целта е само детето да е послушно и привързано, а не да стане „като свое кръвно дете със същите права“; изричното волеизявление от страна на осиновителите е задължително, ако искат детето да се осинови напълно.

– „*Приведен зет*“, „*Зет на привод*“, „*Домазет*“. ‘Осиновяване на зет’ не е уникално културно явление за България. Дори в относително ограничен регион на днешна Сърбия тази социална институция се среща често и е обект на активно етноложкно внимание (Djordjević 1931)[46]. Въпреки че късният български вариант на „осиновяване на зетя“ не е уникален, той има някои специфични особености, които го правят интересен. В Смолянско може да се вземе „*зет на привед*“: ако в семейство без свои деца се осинови момиче, за него взимат „зет на привед“, за да не се затваря къщата след смъртта на осиновителите (Бобчев 1896: 286). Всъщност навсякъде по българските земи причината за осиновяване на зетя е липсата на собствен мъжки наследник или по-генерално – бездетен брак. Зет може да се осинови независимо от броя на дъщерите в семейството. Без изключение за „осиновен зет“ се избират твърде бедни младежи, от семейства с много деца или от безимотни семейства. Решението млад момък да бъде осиновен като зет се взима винаги предварително и винаги на момчето се казва за това предварително, така че контрактът е напълно доброволен.

Самата осиновителна церемония не включва някакви особени символни практики. В изворите се съдържа едно кратко описание на церемонията от региона на Русе: Сватбената процесия, след като напусне черквата след венчавката на младите, се отправя директно към дома на булката, което е изключение от общата практика двойката да се насочи към дома на момчето и там да премине втората част от сватбената церемония. В такива случаи всички

---

[46] За да се види, че практиката е популярна и далеко извън балканските граници, ето едно нейно споменаване в културата на традиционна Япония: в патрилинейна Япония семейство без синове задължително трябва да осинови зет, за да се продължи *йе*-то – линията на бащиното родство. В такъв случай внуците ще бъдат отново реални родственици, така че японското „осиновяване на зет“ е практически удобен начин да се обвържат правилата на еднолинейния произход с мита за прадедите и традицията. Много други общества също така разпростират фикцията, понякога и привилегиите, на членство към родствената група върху различни неродствени индивиди. Много родови групи официално осиновяват съпрузите/съпругите на своите членове (съпрузите в случаи на матрилинейни отношения; съпругите – в случай на патрилинейност и патрилокалност). Често това се прави систематично за всяка омъжена за член на групата съпруга; друг път това е селекционен процес (вж. Tsaneva 1992: 61–65).

разноски се заплащат от семейството на невестата, което също е нетипично за нормалния традиционен ход на българската народна сватба. Бащата на невестата посреща гостите – сватове, роднини, съседи и официални лица, и преди да ги покани да седнат край трапезата, прави гласно и публично обявяване на решението си за осиновяване на зетя. Това той изрича високо и ясно, като обяснява – понякога твърде емоционално, причините за своето решение и определя правата и задълженията на осиновения си зет (Бобчев 1896; Krauss 1885; Ciszewski 1897). В Източна Македония по архивни сведения от Хр. Вакарелски след венчавката домазетът е положен под полата на тъщата (АИЕФЕМ, арх. №953–II: 236).

Практически единственото право на зетя е да наследи имуществото на своя тъст осиновител след смъртта му. Затова пък задълженията му са многобройни: да живее със своите осиновители – родителите на жена си; да работи на техния имот така, както би работил на собствения си; да изхранва със своята работа осиновителите си и собственото си семейство – жена и деца; да се грижи за осиновителите си, когато остареят; да ги погребе и да извършва всички поминални практики, определени от традицията. Бащата на невестата също така декларира, че контрактът е невалиден, ако една от двете страни не изпълни задълженията си. Ако невестата има сестри, които са вече омъжени или са в женитбена възраст, бащата осиновител трябва да предотврати евентуалните претенции към наследството от страна на техните съпрузи. Това той би могъл да направи по два начина: като даде на своя осиновен зет *Оздравително писмо* – писмена декларация, че го прави свой единствен наследник след смъртта си; или като подари на осиновения си зет още на самата сватба някаква част от недвижимото си имущество – градина, половината от къщата или друго, като частта на подареното не трябва да надхвърля 3/4 от целия имот.

Един от най-широко разпространените символи на същинското осиновяване е общата трапеза в дома на осиновителите: след като всички участници в церемонията седнат на нея, бащата осиновител оповестява своето желание да осинови детето и ясно формулира своите и на осиновеното дете права и задължения. Аналогична е процедурата на осиновяване на зетя – разликата е, че няма специална трапеза само за акта на осиновяването, но ролята на такава изиграва официалната сватбена трапеза, в този случай с променено местонахождение – вече в дома на невестата. Присъстващите на нея, съответно свидетелите на осиновяването, са същите, както при същинския осиновителен акт, макар и с друга първична обредна функция – като участници в сватбен ритуал. Изявлението на невестиния баща на сватбата и официалната сватбена трапеза са тези елементи на явлението „осиновяване на зет“, които напълно повтарят символите на същинския осиновителен ритуал.

В българския вариант обикновено осиновеният зет приема фамилното име на своята жена и загубва собственото си. Той също така губи правото да наследява имот и имущество от рождения си баща; само в случай, че той

е единствен син на рождените си родители, би могъл да наследи и тяхното имущество и имот, но такива случаи на осиновяване на единствения мъжки наследник от дадено имотно семейство са изключително редки.

Моралната оценка на осиновяването на зет съдържа и някои негативни нюанси. Схващането, че неговият живот в семейството на осиновителите му е тежък и авторитетът му пред съпругата, пред нейните родители и пред цялата селска общност – твърде нисък, обяснява съществуването в Южна България на приказка, че осиновеният зет окачвал гащите си под дрехата на жена си – признак на подчинено положение в семейството. А от Средна България е записана поговорката: „Живее като зет на привод“. Но според народната оценка родителите на момичето, осиновили зет си, също имат неудачна съдба, както личи от южнобългарското пожелание: „Да те пази бог от майка мащеха и осиновен зет!“, както и „Грижа от зет на привод – като вдовишки огън“.

Можем да правим догадки, че институцията „приведен зет“ е възникнала и се е развила по икономически причини и от нея са имали полза въвлечените страни. Вероятно е „осиновяването на зетя“ да е остатък от някогашно същинско осиновяване, при което осиновеното лице действително е заместувало неродения или починалия син в семейството. Разликата в ритуалите е, че при същинското осиновяване често се представя и въобразява символично раждане на дете, което Дж. Фрейзър нарече „*второ раждане*“, а Бахофен – „*имитиране на природата*“; а вторият вариант на осиновяване се асоциира по-скоро със социално-икономически концепции и практики, съответно ритуалната символика е скромна, а метафоричността не е представена така широко.

– *Осиновяване на цяло семейство*. Твърде ранна информация за наличието на тази форма на осиновяване у българите отново срещаме у Ф. Краус, който се позовава на сведенията, събрани от В. Богишич (Krauss 1885: 603–605)[47]. За обозначаване на практиката Краус използва латинското ѝ название – *arrogation*, като обяснява отсъствието на славянски термин с рядкото ѝ провеждане. Като все пак налично езиково доказателство за тази форма на осиновяване той посочва битуването на понятията *приселити се* и *приселица*. Първото понятие той превежда като „поселвам се, заселвам се“, а второто – като „човек, който влиза заедно със своето семейство в нечие домакинство“. Обикновено възрастни хора, които не са имали мъжки наследници, а само омъжени дъщери, са приемали в дома си един от своите зетьове заедно с жена му и децата му и са му предавали пълното управление на домакинството. Той се е задължавал да им осигури спокойни старини и след смъртта им е оставал единствен наследник. Както осиновеният син се отказва от наследство на рождения си баща, така и осиновеният със семейството си се от-

[47] Всъщност подробното описание на практиката не се отнася за българските земи, но накрая се казва, че тя е потвърдена и за тях от В. Богишич.

казва от права над собствеността на рождените си родители и домакинство. Остава обаче едно ограничение в правата му на наследник – новоприетият получава всички права, все едно е роден в този дом, но приживе на човека, който го е приел, той не може да стане глава на домакинството, нито може да отдели част от имота, освен ако не напуска къщата. Дори в последния случай той може да изнесе със себе си само това, което е внесъл при идването си в домакинството, и може би, едно малко допълнение, заради работата, която е извършвал в него през време на престоя си. Тази именно информация е потвърдена и за българските земи, главно около Търновско. Впечатлението е, че практиката не е ясно откроена: тя се намира някъде между същинското осиновяване, „храненичеството“ и „домазетството“ без собствена специфика поне за периода до края на XIX в. В следващите десетилетия обаче под натиска на социално-икономическите условия тя ще се превърне в повсеместна и често срещана.

– *‘Млечно’ осиновяване*. В Пирдопско съществува родство между храниците „по мляко“, т.е. при закърмяне и сукане от една и съща майка. Не става дума за побратимство по мляко, а за взимане на дете за отхранване и отглеждане, което е достатъчно малко, за да суче от отхранителната си майка. В такъв случай закърменото дете не може да се жени за родното дете на кърмачката. Но ако детето е взето за отглеждане по-голямо, т.е. когато вече не е кърмено от нея, както става ясно по-долу, то може да се ожени за рожденото ѝ дете. Подобни примери са описани и за Панагюрище, както и са споменати във възрожденската художествена проза (Балджиев 1891б: 191, бел. 2).

– *Взимане дете „на прерана“*. Когато вдовица се ожени повторно, тя взима невръстните си деца в новия си дом и род, но не за да ги отгледа до женитба, а до възраст, когато са самостоятелни – „додето пододякнат и станат на възраст да нямат необходима нужда от майка си“, обикновено до 3-тата им годинка. Старейшината на задругата, където децата са родени, плаща на тази, където децата се отглеждат, и този обичай е „*на прерана*“. Ако децата са пълни сираци, могат да се дадат „на прерана“ някому – „да ги гледа и храни, додето отраснат“, и за това му се дават пари от рожденатa задруга (Маринов 1995: 78, 181–182).

– *Осиновяването като лечителска обредна практика*. Взимането на чуждо дете за отглеждане – моментно, кратко- или дългосрочно, се използва в културната практика и като лечебен ритуал. Във Врачанско при смърт на децата се прави *аризванье*: новороденото се носи на жена с живи деца, тя го провира през ризата си три пъти от горе надолу и след това детето я нарича „мама“ (Събкова 2006: 52). Повсеместно в българските земи при ‘разделяне’ на едномесеци и близнаци, ако едното умре, другото трябва да се лекува: това се извършва от жена, която вече не ражда, и тя става помайчима на детето (Маринов 1984: 280–292). В Сливенско, ако някой помогне или избави от беда дете, „избавителят го харизва на родителите му, а последните от благодарност дават на избавителя права като на баща. Извън дома той е

длъжен да се грижи за това дете като баща и обратно, избавеният... храни към избавителя си същите нравствени задължения, както към истинския си баща“ (Петров 2003: 51). Осиновяването и съответно побратимяването с цел лечение стават и чрез закърмяне. Тази форма е забравена, но само като осиновителна, защото българите трайно съхраняват идеята за сродяване чрез майчиното мляко, която е в основата на споменатата функция. Докосването на осиновяваното дете до гръдта на осиновителката свидетелства за едно вероятно тълкуване на смисъла на ритуала – да се усвои детето чрез символично закърмяне. В тези обреди по-важна се оказва връзката между двете деца, засукали мляко от една гръд, но логично е, че кърмачката, превръщайки се във втора майка (сиреч осиновителка) на ‘чуждото’ дете, фактически извършва акта на осиновяването му (Даскалов 1892: 133; Начов 1895а: 69–70). Отношението на осиновителката (кърмачката) с осиновеното (кърмачето) се проследява в няколко факта: Първо, в убеждението, че ако не се спази забраната за женитба между децата на кърмачката и храненичето – в Смолянско например до 12–17 кушака (Цанева 1994а: 132), тя ще бъде „прикачена“ на оня свят, което свидетелства за нейната родствена обвързаност с храненичето. Второ, в обръщението на храненичето към втората майка с названия, дублиращи родствения термин: *помайчима*, *анайка*, *млечна майка*, *втора майка*, *храначка*, *сюта* (сред българите мохамедани). Трето, в широко разпространения обичай храненичето да дарява на сватбата си кърмачката осиновителка с бохчалък, както родната си майка (Начов 1895а: 70). Следователно връзката кърмачка–закърмено дете, особено ако е направена с цел лечение на детето, е напълно аналогична и се тълкува в смисъла на връзката осиновителка–осиновено дете.

Разгледаните осиновителни символи: прокарване под риза, имитация на закърмяне или реално такова, поставяне на крак върху детето в присъствието на свещеник, опасване на дете и осиновител/и с общ пояс, имат една цел – сдобиване с рожба, осигуряване на завършен вид на семейството, възстановяване продуциращите сили на жената; осиновяването като лечителски обред и практика е акционно, вербално и съдържателно насочено натам. „Популярна практика за отключване на женската пловодитост е осиновяването на дете – момиченце като носител на неусвоеното, но заложено посредством девството женско плодородие в къщата“ (Станчев 2001: 50). С подобна пожелателно-оплодителна символика са и актовете на поставяне пред вратата на бездетното семейство на дете или подаването на дете в ръцете на бездетна жена при влизането ѝ в църквата (АИЕФЕМ, арх. №624: 21) – тя не става реална осиновителка, но метафората на ритуала именно в тази посока – към лечение на безплодието, е недвусмислена.

Представените практики уподобяват осиновяването в различна степен. Близостта им до него се определя от пълнотата на фикцията за родство, която те създават с произтичащите от това отношения към стар и нов род и семейство, брачни забрани и задължения. Храненичеството, домазетството и

осиновяването на цяло семейство покриват по-голяма част от условията за същинското осиновяване, включително и като ритуалистика, докато последните две споменати практики са по-скоро стереотипизирани решения на конкретни социални ситуации, които явно са се случвали и са искали решение. Въпреки непълнотата си материалите показват, че осиновителната практика в българското общество през XIX в. съдържа достатъчен ресурс, за да отговори – комплексно или с отделни свои елементи, на такива конкретни житейско-битови ситуации и да ги нормализира. Възможно е и в други сфери на родилната и сватбената обредност, на социално-възрастовите инициации да се намерят още подобни практики, възхождащи към осиновителната формално или същностно, затова целият спектър на семейно-родовите отношения и обичаи трябва да се изчерпи откъм положения, създаващи потребност и условия за прилагане на осиновителната фикция като най-близката ритуално и обичайно формирана връзка до кръвнородствената.

В обобщение на казаното можем да заключим, че в традиционния период в българската култура съществува модел на осиновяване, който не е кодифициран, а е развит в обединяващата рамка на библейско-църковния канон и на обичайното право на българите. Особеностите му произтичат от неговото съществуване в контекста на колективното, групово общежитие на българите по родово-семеен признак.

Основният инвариант през този период е осиновяването на непълнолетно дете от близкородствено семейство (поради традиционното живеене на близките роднини в рамките на определен район и махала от селището този принцип, естествено, включва и селско- и съседско-общинния). В осиновителната триада обаче са възможни и са налични добре представени в изворите многобройни варианти и възможности: осиновяваното може да е момче (приоритетно желание), но и момиче; да е в кърмаческа възраст, 2–3–5-годишно, поотраснало, достигнало зрялост, създало семейство и деца; близкородствено или от чужди, непознати родители; сирак – кръгъл или непълен, на бедни родители, от многочислен дом; осиновителите могат да бъдат или да не бъдат негови роднини; могат да са двама или един (както мъж, така и жена), женени или не, с жив партньор или вдовци/вдовици, на различна възраст (стига да е в рамките на приетата за ‘редна’); съселяни и познати на биологичните родители или не; имотни или не; образовани или не; със или без свои деца. Биологичните родители от своя страна също варират силно като социален, възрастов, професионален, образователен статус и мотивация. Посочените варианти детайлизират основния инвариант, но при всички тях протичането на осиновяването е в рамката на родово-семейната и съседската общност като надградена и организираща живота на кръвнородствените семейства и имаща отношение към всички, включително и към най-интимните им проблеми.

В тези условия инвариантът на модела се доближава до римското *adoption plena* по следните характеристики: осиновител и осиновен са в

роднинска връзка (първият е възходящ роднина на втория с различна възможна степен на родство); осиновеният принадлежи към новото семейство (приемат се фамилията, светците и култовете на това семейство; поемат се взаимни права и задължения); осиновеният наследява пълноправно като собствено дете. А описаните особени случаи на осиновяване влизат в римското *adrogatio* – поне в ситуациите, когато става дума за осиновяване на самостоятелен човек или на семейство. Тези особени случаи на осиновяване, особено широко представеният вариант на храненичество, което по-късно – вече в пълнолетието му, се осиновява, възхождат в един доста изчистен вид към непълното осиновяване, както е посочено в римските закони. Пълно припокриване обаче на българския вариант и на античния не може да се търси, защото в редица белези разликите са съществени: например осиновеният не прекъсва на всяка цена връзките си с биологичното семейство и може да запази задълженията си към него; липсва изискване да няма други осиновени или собствено родени деца в осиновителното семейство. Така че както инвариантът на модела, така и разновидностите му по отношение на участниците в триадата и обстоятелствата на акта, както бяха представени обстойно в предишните раздели, в целостта си показват непоследователност в уеднаквяване/отклонение от пълното осиновяване в римския му легален смисъл. Изглежда, че българската традиционна практика във времето, когато осиновяването не е кодифицирано, е **твърде своеобразна** форма, в която се преплитат елементи на пълното и непълното осиновяване и това е под действието на основния мотив на акта – обгрижването на децата в нужда, което е неоспорим културноприсъщ дълг на семейно-родовата и общинната група. Обособяването на тези черти дори за изследователски цели не е необходимо, тъй като механизмът на традиционната култура да създава, дублира и уподобява родство функционира съвсем различно в сравнение с този, наложен от законодателния и задължителен орган. Вероятно заради това и данните за спазване или неспазване на осиновителната тайна в изворите са толкова оскъдни (както се показа, срещат се и двата варианта с превес на случаите на запазване на тайната). Но въпросът за ‘тайната’ просто не е релевантен на социалното и културното съдържание на осиновяването във времето, когато при българите семейно-родовият и съседско-общинният колектив функционират като затворена система и не биха допуснали децата в групата – най-ценният им ресурс – да бъдат отделени от нея или онеправдани. Ако би станало това, от осиновителната практика не би имало смисъл, защото голямата социална празнина, която тя е призвана да запълни, би останала широко откроена в българския предмодерен социум и с това би нарушила същностно неговия баланс.

Описаното същинско осиновяване сред българите до края на XIX в., както и маркираните за този период институции, уподобяващи осиновителната, насочват към идеята, че родството (фиктивното със сигурност, но много вероятно и реалното кръвно родство, а и другите формати на извънбиологич-

ното) и в българската традиционна култура е в действителност един социален идиом, изработен и манипулиран културно с цел да обслужва определени обстоятелства. Вариантите, които копират и заместват биологичното родство, възникват като културни феномени, за да създадат или стимулират обществено нужната социална реципрочност.

Обрисуваната дотук картина на българското традиционно осиновяване въпреки непълнотите си не оставя съмнение, че практиката съществува (самозахранвайки се през периода до появата на осиновителните кодекси само чрез собствения си вътрешен механизъм), защото е социално необходима. Тя има приложение в случаите на отклонение от 'нормалността' в конкретния български културен контекст на времето и целта ѝ е да върне това отклонение със съдържащия се в нея културен ресурс обратно в траекторията на социалната норма и порядък. В този смисъл осиновителната практика е коректив на природни и социални 'отклонения' (според българския традиционен манталитет) и нейната дълбока същност е в осигуряване шанс на индивидите: децата да растат обичани и материално осигурени; семейната двойка да отгледа деца, в които да вложи своите унаследени стойности; семейно-родовото име, култове и имот да се обезпечат с продължител и наследник. Важно е да се отбележи, че и в българската традиционна осиновителна практика категории като **взаимопомощ, благотворителност, колективна грижа, групова и обществена отговорност** са по-адекватни на същността ѝ, отколкото например **материална изгода** и **реципрочност на интересите** (въпреки че те също я характеризират).

Традиционният осиновителен модел в българската култура такъв, какъвто ни го показват етнографските и фолклорните извори от XIX в., се изгражда и развива в обединяващата рамка на библейско-църковния канон и на обичайното право на българите. В тази рамка моделът несъмнено търпи развитие през вековете, но никога не я надхвърля и затова през целия период, обозначаван като „традиционен" (който авторките в изследването предпочетоха да назовават повече „пред/доиндустриален в унисон с аргументите в Т. 1, Първа глава), осиновяването съществува в контекста на колективното, груповото родово-семейно общежитие на българите. В тези условия фактът, че обществото създава своите 'деца в нужда' – сираци, изоставени, поредни в многобройно семейство, бедни, болни и т.н., не вменява на цялото общество и на неговите структури задължението да мисли за тях. Това мислене и грижа се поемат съвършено естествено, според правилата на традиционния морал, от семейно-родовата и съседско-общинната група или чрез институциите, организирани по родствен признак. Сред механизмите, които се задействат с цел да се ликвидира за тези деца вакуумът, създаден от 'особеното' им положение, осиновяването (и вариантите му: храненичество, настойничество, взимане на отглеждане и пр.) гради за тях положение, което е най-естествено и близко до природно заложения им статут на обгрижвани създания.

Ето защо е напълно логично, че основният инвариант през този период е осиновяването на непълнолетно дете от близкородствено или на съселяни/познати семейство, като осиновителният акт има за цел да дублира биологичното родство, **да създаде фикция** за него. В този инвариант осиновяването е резултат от вътрешногрупов обмен, детето не напуска познатата си среда, често дори не сменя нито родовите си светци и култове, нито фамилното си име и наследява съответна част от имот, който за биологичното и за осиновителното му семейство може да има общ произход. В такава ситуация въпросът за осиновителната тайна не може да реши или промени характера на осиновяването, независимо дали тайната е спазвана или не (в културата са представени и двата варианта, като превес все пак имат случаите на съхранена 'тайна'). Същата ситуация минимизира психологическите и организационните проблеми при осиновяването и облекчава процедурата, като я свежда основно до изискването за публичност. Това е основание да се твърди, че българското традиционно осиновяване е уникална форма, в която се преплитат елементи на пълното и непълното осиновяване и това е под действието на основния мотив на акта – обгрижването на децата в нужда като неизменен дълг на групата. На този етап – докъм края на XIX в., за българската култура не стои въпросът пълно или непълно осиновяване (съответно запазване или не на осиновителната тайна като механизъм за осъществяване на всяка една от двете форми), защото насочеността на практиката е различна от тази в древните законосъобразни общества – целта е не осигуряването на наследник (това несъмнено е търсено, но е по-скоро естествено произтичащо последствие), а създаване на максимално близки до родните за детето условия, в които то да се обезпечи с грижа и да израсне в равнопоставеност. Това е моделът, заварен от първия писан *Закон за осиновяванията в България*, създаден през 1889/1890 г. Как традиционният модел дефинира клаузите му и как тези клаузи променят модела, е тема на следващата част от работата.

3. Осиновяването в България след въвеждане на осиновително законодателство

Формиране на ранната държавна регламентация за осиновяването и въздействието върху нея на световните осиновителни закони. Обрисуваната картина на доосвобожденския период в българската осиновителна практика убеждава в нейното пълно вписване в рамката на провеждания от българската църква каноничен осиновителен модел. Този модел е изграден от две главни части: от библейския формат на осиновяването (което доближава и приобщава българския вариант към една общност с две равнища на единение – по-обхватната християнска и специфичната източноправославна, в която духовните параметри са обединителните, а етничните формират уникалността) и от битово-християнския (допълнен от ритуалистиката на все-

кидневната култура на българското традиционно общество). Тези канонични правила, които действат в практиката на българското църковно право до изработването, приемането и въвеждането на легалната форма на осиновяване, намираме отразени в един доосвобожденски църковен документ, практически първия, който регламентира работата на новосформираната Българска екзархия – това е *Екзархийският устав от 1871 г.*

Уставът е предложен и приет на Първия църковно-народен събор през февруари–юли 1871 г. на неговото 23-то заседание от 14 май. До края на века в следосвобожденска България Уставът претърпява две редакции: през 1883 и 1895 г. В него директно, но повече индиректно въпроси на осиновяването се тълкуват в частта за брачните отношения и право. Именно тази част търпи в посочените редакции някои поправки и допълнения и тя точно е изключена от текста на *Устава*, когато е приет от Народното събрание през 1895 г. Интересно е, че и двата променени текста не са приемани от Църковно-народен събор, а от висшия законодателен държавен орган – НС. Според всички тези документи отношенията, основани на брак, родство и осиновяване, са регулирани от **религиозни и обичайни правила**. Монополът на Българската православна църква по отношение регулирането на брака, развода и осиновяването е абсолютен до началото на XX в. и преобладаващ до края на тридесетте години.

Оскъдните клаузи с отношение към интересуващата ни тема са изцяло издържани в концепцията на най-ранните тълкувания на осиновяването още от времето на Средновековието, когато от Византия идва за първи път идеята, че ако на осиновяването и брака се гледа като на юридически актове, гражданската процедура при тях трябва задължително да се санкционира от църквата[48]. В това виждане са интересни два момента: паралелът между брака и осиновяването, както и фактът, че според новия закон на Лъв VI Църквата трябва да дава юридически статут на всички бракове и поради аналогията между брачната и осиновителната практика – също на всички осиновявания (http://www.dveri.bg/content/view/7021/118). В този дух в Екзархийския устав се застъпват каноничните догми и отчасти местният обичай. След Освобождението през 1878 г. с приетите от Съвета на императорския комисар *Временни правила за устройство на съдебната власт* се потвърждава компетентността на духовните съдилища да уреждат семейните отношения на българите. *Търновската конституция* от 16 април 1879 г. не променя статуквото по отношение на българското семейство, включително и на осиновяването.

---

[48] На император Лъв VI принадлежи мисълта, че двата акта са граждански, доколкото се извършват не от роби, а от свободни хора, но трябва да се санкционират чрез определена църковна церемония. Брак, неполучил благословението на Църквата, „няма да се счита за брак“, а ще бъде незаконен конкубинат.

Следващите редове, които могат да си навлекат упрека на отнасящи се до по-общи теми за осиновяването от разглеждания тук негов български вариант, се предприемат заради необходимостта да се потърси коренът и да се обосноват споменатите два главни елемента с отношение именно към българското осиновяване според *Екзархийския устав*: каноничните догми, които възхождат към ранната история на християнството с онези библейски постановки, в които се формира и отразява каноничното мислене за осиновяването, и спецификите на местния български закон, повлияни от времето на функциониране на обичайното право.

Според *Библията* даването на деца за осиновяване може да бъде добра алтернатива за родители, които поради различни причини не могат да имат свои деца. Библията фаворитизира осиновяването на дете и в случаите, когато семейството има свое рождено дете. Понеже каноничното християнство в неговия битово-културен вариант в конкретните условия на българското традиционно общество е разрешителната линия за практиката, основните му положения относно осиновяването изискват представяне в исторически и същностен план.

Известно е, че и в трите световни религии отношението между човека и Бога е като отношението между син и баща. Редица коментари от *Библията* сочат, че връзката на Избрания народ и Бога е подобна на тази между осиновеното дете и неговия нов родител. В обобщената интерпретация на това отношение оцелява и се проявява важна характеристика на осиновяването – „задълженията на осиновения“ народ са в замяна на дадената му земя от Бога, като така е налице идеята за размяната: собственост срещу задължение за синовност. В най-общ план митологията на християнството съдържа и религиозно създаване на едно фиктивно семейство, където фикцията за родство е глобална, понеже всички ‘кръвни’ връзки в него са измислени – така монахините са невести на Христа, Майката-църква допълва Бога-баща, Светата Троица съответства на индивидуалното семейство; да не говорим, че през Европейското средновековие заменянето на семейството от църквата например в монашеските ордени е несъмнено показателно. Макар и оскъдни, в основните християнски книги се срещат и конкретни споменавания на осиновяването: в Новия завет (http://www.bible-history.com) апостол Павел го споменава 5 пъти в своите *Послания към римляните, галатяните, ефесяните* със следните значения: След като човек отдаде сърцето си на Бог, вярвайки и доверявайки му се за своето спасение, Бог казва, че той става част от Неговото семейство, при това не чрез естествения процес на човешкото зачатие, а чрез осиновяване: „Защото не сте приели дух на робство,... но приели сте дух на осиновение, чрез който и викаме „Авва, Отче!...“ (Romans 8: 15); „И ние, които имаме Духа в начатък, и сами ние въздишаме в себе си и ожидаме осиновението си, сиреч, изкупването на нашето тяло“ (8: 23); „Които са израилтяни, на които принадлежат осиновението на славата, заветите и даването на закона, богослужението и обещанията...“ (9: 4); „За да изкупи ония, които

бяха под закона, та да получим осиновението“ (Galatians 4: 5). Подобно в Библията се казва, че човешко същество се привлича в семейството чрез осиновяване по избор и от любов: „Неговият непроменен план винаги е бил да ни осинови в Своето семейство, като ни доближи до Себе си чрез Исус Христос. И това му донесе голямо удоволствие“. Така както Бог осиновява в Своето духовно семейство тези, които приемат Исус за свой Спасител, така също и ние трябва да приемаме осиновяването на деца в своите собствени физически семейства: „Като ни е определил да му бъдем осиновени чрез Исуса Христа и по благоволението на Своята воля...“ (Ephesians 1: 5) (Библия 2006).

Съдейки по Библията, осиновяването винаги е било същностна част от човешкия културен опит, тъй като – както обобщено ни учи тя, ставайки християни, хората чрез осиновяването стават и деца на Бога. Но Библията ни разказва и много истории за деца, взети да бъдат отгледани и обичани от чужди семейства като техни собствени; това са често детайлни осиновителни истории, които днес са широко известни: В Книга на Exodus се описва историята на еврейката Йешебед, която ражда момче по времето, когато всички мъжки еврейски деца трябвало да бъдат убивани. Тя го полага в кошница и го пуска по течението на реката. Една от дъщерите на фараона, издал заповедта за убийствата, спасява детето. Тя го осиновява в семейството на фараона и му дава името Мойсей, който впоследствие става благословен слуга на Бога (Exodus 1: 15–22; 2: 1–10, цит. по Fausset 1878). Съдбата е отредила така, че кърмачка на Мойсей става неговата родна майка, а е намерена тя от родната му сестра. Също така в Книга на Естер красиво момиче с това име е осиновено от братовчед си Мордекаи, защото „...нямала ни баща, ни майка и била добра и красива...“ (Esther 2: 7). А в Новия завет самият Исус е заченат чрез Светия Дух, а не чрез човешко семе – той е „осиновен“ и отгледан от съпруга на Майка си, Йосиф, като негово собствено дете (Matthew 1: 18) (The New Topical 1897). Примерите за библейските осиновявания са изобилни и са добре проследени и популяризирани (Fausset 1878).

Несъмнено българите в предмодерното им време не са имали идея за тези конкретни библейски податки за осиновяването на дете. Но както чрез църковния канон, така и чрез неговите адаптации в традиционната култура те са били наясно с богоугодния смисъл на осиновителния акт. И за тях е било безспорно, че осиновяването както във физическия, така и в духовния му смисъл е представено позитивно в библейските текстове. Както осиновителите, така и осиновените според тези текстове получават извънредна благословия и привилегия по аналогия с всечовешкото осиновяване в Божественото семейство.

Адекватното тълкуване и на апостолските текстове за осиновяването, и на внушаваната чрез тях концепция за акта е възможно, като имаме предвид, че те са формулирани и съществуват в светлината на законите за осиновяване и специално на гръцкия закон. От друга страна, трябва да се помни, че апостол Павел използва понятията в римския им смисъл, така че и римското

осиновително законодателство има непосредствено отношение към контекста на посочените значения. Какво от знанието ни за тези законодателства помага при интерпретацията на оскъдните библейски текстове върху осиновяването, послужили и за идеологическа канава на осиновителните постулати в Екзархийския устав и ранните български следосвобожденски актове за осиновяването?

Изворите от Древна Гърция и Древния Рим са значително по-обилни като количество, по-разнообразни като сюжетна насоченост и по-точни, с подчертан вкус към детайли и прецизирано изложение на темите в сравнение с предхождащите ги кодекси от Близкия и Далечния изток, както бяха изложени по-напред. Но картината на осиновителните институции, която те очертават, не е много различна от тази на източните общества (Цанева 1996б: 173–187). В Гърция през класическия период към осиновяване се прибягва, ако мъжът няма никакви наследници или когато няма мъжки наследници, а иска да предотврати обявяването на дъщеря му за наследница (*epicleros*) от близък родственик. Ако той има дъщеря, би ѝ намерил съпруг и след това би осиновил или него, или някой от техните родени синове; мъже осиновяват и обявяват за наследници своите внуци или – подобно на описаната по-горе практика в Китай, своите родствени племенници, по-рядко – племеннички (Цанева 1996а: 54–63). Осиновяването се извършва или приживе, или след смъртта на осиновителя чрез завещание (Дж. Гууди посочва, че втората практика е подобна на извършваната в Рим – така например са „сродени“ Юлий Цезар и Август, но според друго мнение в техническо отношение подобна процедура е не толкова осиновителна, колкото „наследяване при условие, че наследникът ще вземе името на завещателя“) (Crook 1967: 112). Осиновяванията стават между близки роднини и много рядко – между родственици по сватовска линия[49]. Не се осиновява, ако мъжът има собствен законороден син; ако му се роди такъв, след като е извършено осиновяване на друг син, рожденият и осиновеният си делят наследство. Законодателната практика познава изключения и от това правило – например *Кодексът на Гортин* от остров Крит позволява на мъжа да осинови дори когато има вече собствен законороден син (Goody 1969: 61, ref. 2).

---

[49] Демостен (384–322 г. пр.Хр.) разказва в една от своите съдебни речи за подобно осиновяване: Атинският гражданин Полиоктус оженва и двете си дъщери, като втората дава на Леократ, брат на собствената му съпруга. По-късно, тъй като няма други деца, Полиоктус осиновява Леократ за собствен син. Но в резултат на спор в семейството Леократ прекъсва връзката с осиновителя си, изоставя жена си и с нея – „сватбения дял“. Тук именитият оратор и политик възпроизвежда интересна особеност на древногръцкото осиновително право – осиновяванията по сватовска линия, за които има находки в религиозните книги на еврейството и ранното християнство, все пак имат място и са били механизъм за осигуряване на наследник.

Това ни показва, че в древногръцкия модел осиновените се откъсват категорично от своя рожден род и изцяло се включват в новия, приемайки всички права и задължения на синовния статут. Но има все пак едно условие, при което осиновеният син може да се върне в рожденото си семейство – в случай, че той от своя страна също има законороден син и е съгласен да се лиши от него, защото последният остава в рода на осиновителите на баща му[50]. Друга разлика в статута на осиновения и рождения син в Гърция е, че първият по-лесно може да не бъде признат. Още повече, както в брака, граждани могат да осиновяват само граждани, защото само граждани имат право на собственост. Осиновяват се само мъже, макар че момичета понякога са осиновявани като наследнички. Осиновяването включва продължение на семейния култ и светилища, което трудно би се спазвало добре от външен на рода човек. Осиновеният трябва да се грижи за осиновителя си, когато той остарее, да го погребе, когато почине, и да го почита с помени след това. Според някои изследователи в Гърция вероятно дори повече от Рим осиновителната практика е свързана с продължаването на собствеността и култа по директната линия на произхода.

В Рим също така съществува традиционен култ към прадедите и неговото спазване като право и задължение също се свързва с наследената земя. Но се намесва сериозно и друг мотив, който има и психологически основания: стремежът към елитарност в произхода и прикрепяне към привилегиите на родовете с историческа известност – богатите римляни се стремят да изведат своето родословие от първосъздателите и героите на римската история и слава. Мнението на Гибон (споменато и в Т. 1) е, че това е част от механизма, по който те се опитват да консолидират своите позиции[51]. Римското законода-

---

[50] Подобен случай е илюстриран отново от Демостен в речта му *Против Леохар*: Архиад умира без наследник, оставяйки брат Меидилид и внук на сестра си Леократ. Според атинския закон братът е предпочитаният наследник, но по това време той се намира вън от Атина. Леократ се обявява за осиновен син на починалия си вуйчо и влиза в собственост на имотите му. Другият му вуйчо се завръща гневен, но бива убеден от приятелите си да не оспорва постъпката на племенника си. Междувременно Леократ прехвърля имотите в собственост на родния си син Леострат, който в замяна е инкорпориран в рода на Архиад и по такъв начин оставя баща си да се върне в своето собствено семейство. Леострат прави същото със своя син Леократ II, който умира без наследници. Тогава преките потомци на Меидилид правят постъпки за получаване правото на собственост (Демосфен 1903).

[51] Той пише: „Суетата на богатия, който иска да бъде и благородник, е задоволена от тези възвишени преструвки. Окуражавани от аплодисментите на своите подчинени [тези претенции за знатност – б.а.], лесно се натрапват на доверието на простолюдието и са насърчени в известна степен от обичая [на хората от простолюдието – б.а.], да приемат името на своя патрон, който винаги преобладава сред освободените роби и клиентите от знатни семейства“ (Gibbon 1940: 131).

телство разглежда осиновяването изключително сериозно[52]. Многобройни са разказите за това как патрициите, дори императорите осиновяват наследници, за да предотвратят появата на възможни претенденти измежду враждебен на тях род или група. Тези данни открояват ярка черта на римското осиновяване – политическата мотивация за него. Осиновяването е механизъм, въвлечен в политическата борба, в стремежа към властта и става по този начин сериозен фактор в общественото развитие.

На идеологическо и ритуално, но особено на институционално равнище горната разпространена и кодифицирана практика влиза в проблемно съжителство с тоталната власт на *pater familias*: ако последната е неотменима, как осиновителната институция може да отдели и отдалечи личността от нея и да я насочи към осиновяване? Обичайното право не реагира динамично на този проблем, но кодексите търсят решение дълго време и някъде при управлението на Юстиниан (527–565) вече намират подходящи формулировки. Според Дж. Крук още през републиканския период осиновяването в Рим се отличава със следните особености: „Характерен начин за преодоляване на проблема в семейства, обречени на изчезване [поради липса на наследници – б.а.], е било осиновяването и това е била основната функция на институцията... Всеки, който е имал синове, е бил в силна позиция, защото е можел да свърже семейството си с друг високопоставен дом, като даде син за осиновяване...“ Всъщност съществували са две институции с крайно различна основа (и за двете стана дума), *adrogatio* на човек *sui juris*, която винаги е изисквала публично санкциониране, понеже такъв човек обикновено е бил глава на семейство (независимо дали е имал семейство или не) и това семейство – а преди всичко неговият култ към прадедите, би могло да бъде засегнато от приемането от главата на новия култ; и *adoptio* в технически смисъл, трансферът на личност *alieni juris* от *potestas* на старата *paterfamilias* в новата. Мъжът, подложен на *adrogatio*, пренася цялата си собственост и потомците си в новия род автоматично; субектите на *adoptio* оставят децата си в първоначалните си *paterfamilias* и съответно не притежават собственост, която да донесат в новата (Crook 1967: 111). За нуждите на настоящото проучване е важно да се подчертае, че и двете форми на римско осиновяване се изграждат и

---

[52] Както осведомява Септимий Бус: „Осиновеният син става член на семейството, все едно че е бил роден от кръвта на своя осиновител; и той получава всички привилегии на filias familias. Всъщност смисълът на акта е в продължение господството на цезарите... Дали чрез отрова, разводи или разврат, цели семейства са обречени на изчезване... Няма случай между цезарите, при който тронът да минава от баща към син... Август е праплеменник на Юлий Цезар и е осиновен от Октавиан в Юлиановия gens. Тиберий изобщо не е в родствена връзка със своите предшественици; той е син на жената на Август Ливия от Тиберий Клавдий Нерон. Тук [във властта – б.а.] се въвежда нова фамилия – на Клавдиите... Нерон е праплеменник на своя предшественик Клавдий, който го осиновява през 50 г. пр.Хр.“ (Welch 1955: 44).

съществуват именно за да решат проблема на бащината власт – *patria potestas*, над инвидите. Двете форми са различни по отношение на своя обект, но като последствие в юридически смисъл са напълно еднакви. Такива са те и по въпроса за съхраняване на отношенията на осиновения с рожденото му семейство; единствено долупосочената подформа на *adoption minus plena* допуска запазването на слаб контакт помежду им. Като цяло обаче по отношение на първородственото семейство и двете форми на осиновяване са радикални: при *adoptio* осиновеният автоматично се превръща в чужд за рожденото си семейство и няма право по собствено желание да се върне при него, а при *adrogatio* той се отказва от старите богове чрез акта на *sacrorum detestio*. Второто понятие произтича от латинския глагол *rogatur* (питам), който обозначава церемонията на извършване на акта. При нея на осиновителя, осиновявания и и присъстващите се задава въпрос дали са съгласни с *adrogatio*. Той приема новите богове на новия си род, както се е казвало, in sacra transit (De Coulange 1956: 55; Buckland 1963: 124). Тези особености издигат продължаването на рода като фактор от особено значение за обществото и за индивида.

Римляните имат съзнание за пълнотата и необратимостта на осиновителния акт, за възможните последствия от него за двете страни – осиновители и осиновен[53]. Ето защо към осиновяване не се прибягва лесно, а както сочат исторически и литературни източници, законодателството предвижда особени изисквания за условията на трансфера[54]. Освен това според *римския закон* осиновяването е пълно (*plena*), ако осиновителят е възходящ роднина на осиновения; или е непълно (*minus plena*), ако между двамата не

---

[53] Известна е историята на две издигнати римски фамилии от времето на Втората Пуническа война (218–201 пр.Хр.), които са били принудени да търсят продължение на рода си чрез осиновяване. Внукът на Фабий Максимус и синът на Сципио Африканус осиновяват двама братя – синове на Л. Емилий Паулус от първата му съпруга, с която впоследствие той се развежда. Но събитията се развиват трагично за него, тъй като двамата синове от втория му брак умират твърде млади. С това обаче актът на осиновяването не се подлага на ревизия.

[54] Според Цицерон например правилно е *adrogatio* да се извършва само от бездетен мъж. Той пита: „Какво представлява, господа, осиновителният закон? Ясно е, че осиновяването на деца трябва да се разрешава на онези, които не са вече в състояние да родят деца, както и на онези, които подлагат на съмнение своите родителски способности“. И той се противопоставя на осиновяването – *adrogatio*, на Клавдий, което има политически мотиви (Клавдий, който по произход е патриций, е осиновен от римски плебей с цел на стане трибун, неговият осиновител по това време има около 20-годишен син). Според Цицерон това противоречи на Свещения закон, тъй като осиновителят вече има свой син и „чрез акта на осиновяването го обезнаследява“ (De Coulange 1956: 55). Мнението на Цицерон има и друго тълкуване (Goody 1969: 60, бел. 1).

съществува тази естествена връзка. Трябва обаче да се има предвид, че тези два случая не се припокриват и дори не се съотнасят в цялостните им параметри към определените по същия начин в българската осиновителна практика. Идеалният случай в римския модел поставя осиновеното под контрола на осиновителя, чието име се взима, и така осиновеният става неизбежен роднина и наследник.

Правилото в Рим е, че осиновява мъжът, не жената (в Атина правото е на всеки „разумен" гражданин), осиновеният трябва да е поне 18-годишен, а за осиновителя пък се изисква да е достигнал зрялост, т.е. по-възрастен от 25 години – „Осиновяването имитира природата и затова изглежда антиприродно синът да е по-възрастен от своя баща". Чрез бащиното пълноправие – *patria potestas*, синът е лишен от собственост, а бащата може да го накаже по своя преценка, включително дори с продажба и със смърт. Според закона, ако бащата продаде сина си три пъти, той загубва *potestas* върху него. Поради тази причина в случай на просто осиновяване се провежда задължителна легална церемония, при която бащата извършва ритуал на трикратно продаване на своя син, след което синът минава под пълната *potestas* на осиновителя си. В по-късния вариант на обичая тази усложнена церемония е заменена с обикновено деклариране волята за осиновяване пред свещеник или държавен служител. Но всичко това издига въпроса за прекъсване властта на *paterfamilias* над осиновеното лице. Тази власт – *potestas*, трябва да бъде денонсирана три пъти, за да се счете, че детето е свободно за осиновяване. „Тази сложна форма е извлечена от правило... [целящо да установи неправомерно жестоко отношение към децата от страна на някои бащи – б.а.]. Според правилото, ако бащата продаде сина си три пъти, последният трябва да се счита освободен от potestas. По принцип potestas е ненарушима и това правило е изработено, за да я ликвидира по желание. Церемониалният акт съдържа две части – предварителна продажба с цел ликвидиране на potestas и акт на осиновяване със заявление и декларация пред съда" (Buckland 1963). Апостол Павел споменава за *patria potestas* – абсолютната власт на бащата в семейството, в Четвърта глава на Galatians, където говори за „детето, което с нищо не се различава от роба", и продължава: „Ти не си вече роб, а син" (Galatians 4: 7, цит. по Fausset 1878). Описанията показват, че за преодоляване противоречието между тоталната бащина власт и същността на осиновяването римляните измислят разделяне на осиновителната процедура на две отделни операции: прекъсване на родителските права и същинско осиновяване.

Римското право често е противопоставяно на съвременното заради казуса му, че осиновяването е практикувано единствено с цел осигуряване на наследник за бездетните семейства. Но както се вижда, това е вярно само за адрогацията – обикновеното осиновяване би могло да се извърши по различни причини и някои от постановките *на Римския осиновителен закон* са твърде близки до съвременните. Позовавайки се отново на Цицерон, наследя-

ването на собствеността и почитането към мъртвите са неотделимо свързани с римското общество. Така че това все пак остава основната причина за разгърната осиновителна практика в Рим – осигуряване на потомство, което да реши и двата проблема.

По въпросите на осиновяването християнският канон стъпва върху *Римския осиновителен закон*, включително повтаря неговите легални последствия. Така римското право се намества в голяма част от европейските средновековни осиновителни практики (макар не във всички) още от най-ранно време. За нас е интересен фактът, че именно върху този закон твърде уважително се позовава в *Отговорите си папа Николай I* (858–867), когато обяснява на българите характера на осиновяването. Осиновяването, представено под названието *cognatio legalis*, или *легално отношение*, е признато от църквата като възпрепятстващо брачните отношения, тъй като наподобява естественото родство. То включва: отношения на бащинство между осиновителя и осиновения, както и между осиновителя и законородените деца на осиновения дори след разтрогване на осиновяването; включва отношения на братство между осиновения и законородените деца на осиновителя, докато трае осиновяването или докато децата добият самостоятелност – *sui juris*; най-сетне включва родствени отношения, произтичащи от осиновителната връзка между осиновения и съпругата на осиновителя и между осиновителя и съпругата на осиновения. При това тези отношения не се ликвидират с разтрогване на осиновяването (Burtsell 1907). Въпросът за характера на родствените отношения, създадени от осиновяването, се оказва сложен и противоречив и много често в по-нататъшната история се подлага на обсъждане, противоречиви коментари, неприемане и несъгласие, включително в юридическите кодекси от по-късно време[55]. Това развитие не се проследява в настоящите редове, тъй като не касае същностно българската практика.

В процеса на промяна и еволюция на законите се очертава все по-ясно и церемониалната страна на акта. При Юстиниан осиновителите, осиновяваният и главата на рожденото му семейство трябва формално да се явят пред магистрата, за да се счита осиновяването за законно. В някои култури актът на осиновяване има защитна и бойна символика: например в Древна Германия военни церемонии съпътстват осиновяването, като в ръцете на осиняваното се слагат оръжия; а в Древна Франция осиновяваният се заклева да защищава с оръжие осиновителите си.

От по-късно появилите се осиновителни закони два имат значение за българското осиновително право – *американският* и *английският*. Веднага трябва да се каже, че английският закон, както и психологическата основа на

---

[55] Най-известни сред ранните коментатори на проблема са Юстиниан и Бенедикт XIV, а впоследствие законотворците във Франция, Германия, Канада, САЩ и др. внасят различни тълкувания и променят горепосочените клаузи.

осиновяването там, същностно се различава от идеите, заложени в римското право. Основната разлика е, че докато последното се състои, за да се предадат духовната връзка, името, култът и семейно-родовите ценности, то в Англия осиновяването е свързано главно с унаследяването. Английският закон за наследяването с неговия тежък акцент върху кръвната връзка става много влиятелен в западния свят и много малко или никак не засяга проблема с предаване на семейното име и неговото продължаване чрез осиновените деца. Практиката на *primogeniture*, при която най-възрастният син наследява семейната собственост и неговият най-голям син наследява баща си на свой ред, става същностна в юридическите постановки не само в Англия, но в Германия и много други европейски страни. Това канализира целта на осиновяването по линията на наследяването. Но ситуацията в Англия е важна за българското законодателство и с постановката си за тясната обвързаност на осиновяването и признаването на извънбрачно родените деца. Поради законовата невъзможност за осиновяване припознаването на тези деца е било единственият начин те да поемат наследяването – затова още от викторианско време двата проблема вървят заедно. Към тях се допълва и въпросът за държавната грижа за децата чрез създаването и функционирането на специализирани домове. Основан върху британското обичайно право, през 1851 г. е приет първият в света модерен осиновителен закон в щата Масачузетс – *Акт за осиновяване на деца*, макар че в САЩ осиновявания са се правели много преди това в щатите Тексас, Луизиана и др. Така че с този закон САЩ се считат за пионери в разработката на съвременното осиновително законодателство в света. От своя страна при изработването на първия английски осиновителен закон през 1926 г. британските законодатели го базират върху американския, специално върху този от Ню Йорк.

С поглед към късното кодифициране на българската осиновителна практика – едва в края на XIX в., набелязваме линиите, по които върви въздействието на проверени легални формати от миналото, от други култури и държави. Тези линии имат последствия за българската ситуация, защото се отнасят до една универсална цивилизационна практика, развиваща се с различни темпове у различните народи, но задоволяваща сходни или еднакви пориви и отговаряща на сходни или еднакви социални ситуации. Пряка аналогия между римското осиновяване и това, което наблюдаваме в българските земи през XIX в., не може да се прокара. Причината е, че римските постановки засягат варианти на статута на осиновяваната личност, което е важна черта, но съвсем не единствена и далеко не определяща за характера на българското традиционно осиновяване. От античната традиция ефекта на осиновяването проследяваме в четири посоки, които засягат дълбоко обществото, семейството и отделните личности като непосредствени участници в него. Много е важно да се знае, че именно в тези насоки могат да се търсят и откриват аналогиите на българския с класическия античен осиновителен модел, въпреки че пълна аналогия няма.

Най-напред това е **промяната на семейството** – осиновената личност се прехвърля от един gens в друг; на второ място е **смяната на името** – осиновеният получава ново име, той приема това на осиновителя си; трето, **смяна на дома**; четвърто, **придобиване на нови отговорности и привилегии** – сред привилегиите най-важно е правото на наследяване. От късносредновековните кодекси идва обвързването на въпроса за осиновяването на дете с този за припознаването на извънбрачните деца, както и за обгрижването на нуждаещите се – настойничеството, домовете за различни категории деца и ангажиментите на държавата към тях. Тези основни особености виждаме отразени и в българската осиновителна практика такава, каквато я допуска и утвърждава още *Екзархийският устав от 1871 г*. Наличието на този документ вече превръща осиновяването от церемония между конкретни лица, макар и с изискване да е публично санкционирана – както е през традиционния период, в акт, „чрез който индивидът ПРИ УЧАСТИЕ НА ПУБЛИЧНА ИНСТИТУЦИЯ приема за свое дете такова, което не му принадлежи по рождение“. Именно това прави и българското осиновяване легален акт, въпреки че у нас юридическата постановка не извървява такъв дълъг и усложнен път, за да се формулира – тя като всяка късна цивилизационна форма вгражда в себе си опита на аналогичните процеси от по-ранните култури и го наслагва върху конкретните си историко-социални дадености.

Обичайноправна основа на българското осиновително законодателство и първи български законодателни актове. Дотук бе разгледано легалното наследство, на чиято основа – не буквално, но като идеологическо внушение и законодателни натрупвания, стъпва първият български предзакон за осиновяването в българската социална практика – Екзархийският устав от 1871 г., разглеждан с поправката му от 1883 г. (ДВ 1883: 177–178). Но освен това наследство в него е наравно представено и българското обичайно право и именно това го вписва в ранната история на практиката. Местният обичай в Екзархийския устав се отнася до българското обичайно семейно и наследствено право. Неговите казуси с отношение към осиновителни процедури, залегнали в първия осиновителен закон, могат да се групират по следния начин:

От семейното право е взето обобщеното положение, че отношенията между родители и деца са строго йерархични и са в контекста на принципа на подчинението. По отношение на задругата бащата и майката имат задължения – материалната осигуреност на семейството е изключително задължение на мъжа, мъжът има по-засилени правомощия по отношение на синовете, задължение на майката е да подготви дъщерите за майки и съпруги. Специални отношения са съществували между децата и втория съпруг/съпруга. Българското семейно право задължава родителите да се отнасят към доведените деца като към свои. Ако публично се разбере, че това не е така, тогава децата се дават за отглеждане от родители на починалия съпруг или съпруга. Когато децата останат без родители, задължение на техните най-близки роднини е да се грижат за тях. В много случаи се стига до формално осиновяване. Осиновяват

се и деца на бедни родители. Обикновено тази процедура става пред свещеник, като понякога се изготвя и писмен акт. Осиновяването е пълно и непълно: при пълното се стига до прекъсване на фактическите връзки с истинските родители, а при непълното осиновяване децата запазват връзката с родителите си – тук осиновените не стават наследници на осиновителите. Според обичайноправните ограничения, повлияли върху ранните български кодекси, при осиновяването възникват определени брачни забрани: осиновеното дете е пълноправен член на семейството, но има различна практика относно забраните за встъпване в брак. Както пролича в първата част на изложението, някъде осиновените момък или мома могат да се женят за дъщерята или сина на осиновителя си, но в повечето случаи това е забранено (Бобчев 1896: 88 и сл.). Тук става въпрос само за тези деца, които според православната църква се възприемат като родни деца на осиновителите си и по аналогия върху тях тегнат всички брачни запрети, произтичащи от родството – тези, над които е четена молитва за осиновяване, а не хранениците (Балджиев 1891б: 192).

Що се отнася до наследяването, и в средновековното българско наследствено право съществуват две форми: по завещание и по закон. *Завещанието* се смята за едностранен договор, като завещателят би могъл да го отмени. Завещанието е правен акт, с който едно лице се разпорежда със своето имущество за времето след своята смърт. Според *Еклогата* има следните изисквания към завещанието: завещателят трябва да бъде над 15 години за мъже и над 13 години за жени; завещателят да е душевно здрав и да е собственик на вещите, с които се разпорежда. Формата на завещанието може да бъде писмена и устна, но задължително пред свидетели, като тяхната бройка варира. Ако завещанието е устно, те трябва да присъстват на едно място и да чуят, а при писменото – да се разпишат. Запазена е частта за децата, т.е. има една част от имуществото на наследодателя, с която той не може да се разпорежда: Фалкидиевата четвърт* се запазва за децата. Тази част се нарича „четвърт“, но не е била в действителност 1/4. Ако децата са 4, то запазената част за тях е 1/3. Ако децата са над 5 – запазената част е 1/2 от имуществото. С останалата част от имуществото си лицето може да разполага, както намери за добре. Съпругата също участва в тази запазена част; ако няма деца, тя получава 1/4.

При наследяването по закон, ако няма завещание, то имуществото се разпределя между кръвните роднини на наследодателя. Има няколко равнища на законни наследници: низходящи по права линия – ако наследодателят има деца, внуците не наследяват нищо. Децата наследяват поравно, независимо от пола. Ако няма низходящи роднини (деца и внуци), то наследството отива към групата на родителите; бабата и дядото. Ако няма и възходящи наследници, наследството отива към братята и сестрите. Ако те са мъртви, отива

---

* *Фалкидиева четвърт* е запазената част от имуществото за низходящите наследници, като размерът ѝ зависи от броя на децата.

към техните деца. Под братя и сестри се разбират както т.нар. еднокръвни, също така и едноутробните (от различни бащи). Ако няма и братя и сестри, наследството остава на съребрени роднини. Ако се окаже, че няма никакви наследници, то наследството се дели между държавата и църквата.

В обичайната практика са налице, макар и непотвърдени, определени имуществени права и за бездетните съпрузи. Например след Освобождението в Северозападна България 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 е лишена от наследствени права; от наследство е лишена и онази бездетна жена, чийто мъж е умрял твърде скоро след сватбата. При обратния вариант – скорошна смърт на съпругата, която не е оставила деца, нейната собственост се наследява в повечето случаи от родините ѝ и само много рядко – от овдовелия ѝ съпруг (Западна България, Старозагорско) (Бобчев 1896: 235–237; Андреев 1979: 231; Дончев 1996: 68). Съществува и система за приемане на наследство: след като почине наследодателят, наследниците трябва да направят волеизявление, че приемат наследството. Ако дълговете са повече от активите – няма да го приемат. Това волеизявление може да бъде изрично в писмен или устен вид, или с предприемане на определени действия (http://www.bglegis.com).

Преобладаващото мнение на изследователите е, че обичайноправните норми доминират в семейния живот и отношения на българите докъм 20-те години на XX в., въпреки че по това време официално са в сила редица нормативни актове. Допускането е, че едва след Първата световна война постепенно и в условията на постоянно противоборство започват да се налагат законодателните норми и във всекидневната семейна практика (Бобчев 1923: 59–61; Андреев 1979: 354–356; Пешева 1995: 222–223; Макавеева 1995: 24, и др.). Това става освен с преработките на Екзархийския устав, също така със *Закона за наследството*, *Закона за настойничеството*, *Закона за лицата*, като с непосредствено и най-силно въздействие върху осиновителната практика е *Законът за осиновяването от 1889/90 г.*

Първите два споменати законодателни акта са разгледани по-нататък единствено с отношение към клаузите, касаещи директно или индиректно процесите на осиновяване (Иванова 2009: 240–253).

В *Закона за наследството от 1889 г.* (обнародван през 1890 г.) с отношение към тези процеси, макар и без изрично упоменаване на осиновените деца, е включеният специален отдел Пети, който разглежда наследството на съпрузите. Следните членове съдържат интересуващи ни клаузи: Чл. 38 – ако 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 – ако няма законни деца, но са останали възходящи роднини, незаконни деца, братя и сестри или низходящи от тях, то преживелият съпруг получава 1/3 част от цялото наследство; Чл. 40 – ако преживелият съпруг търси наследство заедно

със законни възходящи роднини и с незаконни деца, тогава той получава 1/4 от наследството; ако обаче след починалия съпруг са останали други роднини, които имат право на наследство, тогава преживелият съпруг получава 2/3 от цялото наследство, но може да получи и цялото при условие, че няма останали никакви живи роднини от изброените до шеста степен на родство включително; Чл. 41 – в наследствената част на съпруга, който участва с други наследници, се прихваща всичко, което той е получил на основание на съпружески договор или зестра; Чл. 42 – ако има законно решение за развод, всички гореизброени наследствени права на преживелия съпруг са невалидни (ДВ 1890: 3). Очевидно е, че в този закон се борят две тенденции (Иванова 2009): да се запази правото на преживелия съпруг да разполага с наследството от партньора си, а от друга страна – да се гарантира правото на наследяване от страна на наследниците. Наследниците са „законните деца“ и сред тях в чл. 21 и 22 са изброени „родни, узаконени, осиновени, които независимо от пола си, наследяват по равни части и на глава“ (ДВ 1890: 2). Дори когато осиновените деца не са специално споменати, презумпцията е, че в групата на „законните“ без съмнение и коментар е включен и този контингент. В този смисъл *Законът за наследството* осигурява тяхната собственост при смърт на единия от осиновителите и включва осиновените деца в една нелека за процесуално уреждане проблематика на унаследяване. Законът и специално някои от посочените негови членове претърпяват формални и същности промени при редакцията му през 1906 г., засягащи главно разликите между синовете и дъщерите в едно семейство – в този смисъл единствено те могат да се приемат и като имащи отношение към осиновените деца[56].

От значение за разглежданата тема са и някои отдели и членове от *Закона за лицата*, обнародван малко по-късно – през 1907 г. (ДВ 1907: 4), особено касаещите отношенията между родители и деца в семейството. В Закона не се упоменават изрично осиновените деца, но той е важен с оглед на регламентираното от юридически документ на бащинството и разпределението на бащините и майчините роли в семейството по отношение на децата. Според

[56] Поправките към Закона са съответно в ДВ 1896, 1906. Представени според тълкуването на М. Иванова, промените в интересуващия ни контекст са направени предимно през 1906 г. и засягат чл. 38 и 39. В първия, ако съпругата е надживяла своя съпруг и децата са повече от 3 и са от различен пол, тогава тя получава част, равна на частта на дете от мъжки пол; ако децата са 2 или по-малко и от различен пол, тогава преживелият съпруг – мъж или жена, получава частта на дете от женски пол. Според променения чл. 39, ако няма законни деца, но има възходящи роднини, незаконни деца, братя и сестри и низходящи от тях, то преживелият съпруг получава 1/3 част от цялото наследство, когато смъртта на съпруга е настъпила преди навършването на 10 години от началото на брака; ако е настъпила по-късно – получава 1/2 част; а ако дели наследство заедно със законни възходящи роднини и с незаконни деца, тогава той получава 1/3 част.

чл. 42, ако детето е заченато по време на брака, съпругът е баща на детето; чл. 62 гласи, че бащата упражнява цялата родителска власт и само при невъзможност за това тази власт преминава към майката на децата; според чл. 66 всички родени деца и онези, които ще се родят, се представляват от бащата във всички граждански актове и във връзка с управлението на имотите им; чл. 9 определя последователността на представителството в семейството при отсъствие на единия или двамата родители (ДВ 1907: 4–7, 9). Важно за промените в мисленето върху осиновяването и осиновеното дете ми се струва записаното в чл. 55 и 62 – белег за семейната принадлежност на детето е неговото име, което е името на баща му; детето, независимо от възрастта му, е длъжно да почита и уважава родителите си (ДВ 1907: 8). И двата члена следват и доразвиват една обичайноправна норма. Фактът на споменаването на тези условия за принадлежност на детето е според мен причина в по-късните конкретни разсъждения върху условията при осиновяването на дете, тези две – приемане името на осиновителя и длъжността осиновителите да бъдат обгрижени от осиновените, да не се включат.

Законът за припознаването на незаконородените деца, за узаконението им и за осиновяването от 1889/90 г. е изработен въз основата на споменатите небългарски (западноевропейски и американски) законодателни примери и се стреми да отразява и това, което учените обозначават като „местния обичай“, т.е. традиционно-културните стереотипи на мисленето и провеждането на осиновяването по замисъл би трябвало също да са отразени в него.

От структурното оформяне на Закона се вижда, че осиновяването, макар и обозначено като акт, се разглежда и представя като практика с проекция във времето – още първият параграф се насочва ясно към последствията от осиновяването. Предвидената възможност за осиновяване на дете от страна на двамата родители поотделно всъщност фиксира една практика, вече регистрирана в предходния период. Но там в края на периода установихме главно по ритуалистиката на осиновяването постепенно налагане на мъжкото осиновително право пред женското (майчиното). Включването на тази клауза изразява и нови внушения на идеите за половото равноправие и еманципирането на партньорите в семейството, което влиза в българското мислене чрез новите европейски внушения.

Ограничително по отношение на традиционната практика е изискването на законодателя осиновителите да нямат други деца – рождени или осиновени. Тук виждаме мисъл за детето и неговото добруване, както и поставяне на нуждаещото се от родителско обгрижване дете в различна категория от останалите деца: т. 24 от § 1, изглежда, отговаря на ситуацията за осиновяване на повече деца от едно семейство, или поредни осиновявания на деца от различни семейства – той също противоречи на традиционната практика, в която има примери за многодетни осиновявания, особено на братя и сестри. Т. 28 и 29 са пряка реминисценция на обичайното право и отговорности на осиновителите и оценка за тези, които са оставили детето си. Текстът е рестриктивен

към осиновителите и правоосигуряващ към осиновяемия. Като цяло клаузите касаят повече осиновяването на възрастен човек, отколкото на дете. Параграф II регламентира формата на осиновяване, която – съдейки по документите от осиновяванията в целия период до четвъртото десетилетие на XX в., се спазва стриктно и дословно.

Законът не засяга изрично въпросите за наследяването от страна на осиновяемия. Единствено се казва, че се приема фамилното име на осиновителя – това възхожда към вярването, че наследяването върви именно с фамилното име, което предава родовия корен и семейно-родовия имот. Но някои архивни документи показват и сложния път на установяване на законодателството по тези въпроси[57].

---

[57] В архива на Хр. Вакарелски е наличен пространен текст с данни и коментари за прилагането на този закон в района на г. Щип, изготвен от местен адвокат, който се явява по дело в защита именно на наследствените права при осиновяване от 1898 г. Поради изключителната му информативност текстът се представя пълно: „*Пита се: по какви норми и при какви условия са ставали осиновяванията преди 1890 г. в България и по кои норми и при какви условия са ставали те през време на турското владичество в земите на освободеното Княжество и в другите останали още под турско владичество земи. На тоя въпрос е трябвало да отговори Върховният касационен съд, пред който са се представили множество спорове във връзка с гражданското състояние на съдещите се лица. ВКС е бил доста колеблив и неустановен в своята съдебна практика. В най-старите свои решения той е приел, че 'осиновяване, което се е извършвало по един тържествен начин и е имало между другите последствия и това да създаде имуществени права на осиновения след смъртта на осиновителя, трябва да се доказва преди всичко с писмен акт, издаден от учредената власт, извършваща осиновяването. Достатъчно е да се спомене онова изключително положение преди освобождението на България, на църквата, към която е прибягвало населението не само за осиновяване, но и за много други въпроси от семеен характер, за да се дойде до заключението, че осиновяването през него време е ставало пред тая църква, съгласно нейните правила и обреди, а не пред частни лица. Едно осиновяване, извършено пред частни лица, ако и да е признато от осиновителя, не може да има никакви юридически последствия в полза на осиновения. Осиновеният е бил длъжен да посочи такива свидетели, с които да докаже, че той е бил осиновен в църквата и съгласно църковните правила и обреди.*

По-късно ВКС е коригирал това свое схващане и е приел, че осиновяването ставало по общия църковен обичай, а още по-късно е застанал на съвършено новата теза, че осиновяването е ставало по общия народен обичай. ВКС не е могъл обаче да обоснове убедително нито едно от тия свои становища и е трябвало после, след по-критичен анализ и по-задълбочена научна преценка, да се установи на формулата, че осиновяването е ставало по МЕСТНИЯ обичай и че местният обичай е изключвал и общия, и църковния обичай. Тая формула ВКС следва издържано повече от 30 години и допуща за всеки случай отделно да се установява със свидетели или компетентни лица местният обичай, гдето е станало осиновяването.

Законът постановява запазване на връзката с рожденото семейство. По силата на това законодателство „до 1961 г. нашето семейно право бе установило осиновяване, което беше между класическата пълна и непълна адопция. Децата, които се осиновяват, запазват биологичните си родови връзки заедно с правата и задълженията, които те пораждат. Родителските права принадлежат на осиновителя, но осиновеният встъпва в роднински отношения само с осиновителя си, не и с неговия роднински кръг“ (Бешков 1996: 53–54). Тоест **според този първи осиновителен български закон осиновяването не създава родство в новата линия на рода на осиновителите**, а се запазва връзката на осиновеното с биологичното му семейство (според формулировката в Закона тя съдържа възможност само за едностранни задължения на осиновения към биологичните му родители, а не и обратно). Но в същото време и в законодателните текстове, и особено в тълкуването на битово ниво осиновеното дете е мислено като еднакво с рожденото. Това оформя извода, че Законът постулира една засега само загатната тенденция към **непълна адопция** в смисъла на римското право, която идва на мястото на пълната от традиционния период (по-често практикувана от непълната и почти без изключение – при осиновяването на непълнолетни) под влияние на европейските закони. А практиката въпреки нейните неоднозначности е в полза на уподобяването на кръвното родство чрез осиновителното поне за две от страните на триадата.

...Моят доверител твърди, че е осиновен в турско време [през 1898 г.] по местния обичай в Щип и Овчеполието и се е помъчил да го установи. Разпитани са били свидетели, които са установили няколко важни факта: 1. Вземането на детето от кръвните му родители; 2. Мистичното му приобщаване към новите родители: майката се разкрачила пред олтаря, а бащата го е вдигнал; 3. Промулгацията на събитието чрез трапеза, гощавка и веселба…

Забележителното в обичая в Щип е… взаимодействието между църквата и народното вярване и правосхващане. Обяснението е научно: култът към дедите; жрец, който да прави помена и полага за душите на умрелите родители; син, който да пази връзката между земния и надгробния живот. Влиянието иде от църковните молитви, получени от Византия, на светското и църковно право, на която осиновяването е било добре познато. Източната православна църква още от IX и по-късно в XII в. е узаконила осиновяването по пътя на тълкуване на каноните, а обредно е създала особено чин, по който е извършвано – 'Последованието по посиновление'. Каквото и да е било взаимодействието и влиянието, меродавен е останал все пак местният обичай, който е трябвало да се изпълни, за да се счете, че осиновяването е правилно извършено, тъй като законът утвърждава, че там, където не е съществувала законна норма за уреждане на известно правно отношение или състояние, уреждането е ставало със задължителна сила, по обичая…“ (АИЕФЕМ, арх. №953–II: 236–238).

Данните за осиновяванията в тази част на Македония – Щип, Св. Никола, Радовиш, са подробни и обхващат няколко арх. № и свезки от гореспоменатия архив (напр. АИЕФЕМ, арх. №954–II: 221–224).

Тоест линията на следване на обичайноправната практика или на „местния обичай“ не се спазва, от нея се прави съществено отклонение и тази тенденция отразява духа на модерното време.

По-внимателно вникване сигурно ще покаже, че заемките за изтласкването на пълната адопция в българския закон идват не толкова от европейските кодекси, колкото от идеологическите внушения на новото време, когато грижата за детето и отговорността на родителите – осиновители, но и рождени, трябва да бъдат законово постановени. Държавата се намесва като отговорна също, но на този ранен етап това е по-скоро чрез самото законотворчество, което е нейна грижа и с което тя иска да определи конкретните отговорности за детето, а не толкова като отговорна институционално – този Закон вменява само инвидидуално-семейни отговорности. Впечатлението е, че Законът не държи сметка за емоционалната страна на осиновителния акт. Понеже тази емоционална страна е съществен мотив в изграждане на традиционния осиновителен модел, преценката на внушения от Закона характер на осиновяването може да е единствено формален: колебливата все още тенденция към **непълна адопция** в начина, по който е откроена в първия осиновителен закон, **не отговаря на българското обичайно право и осиновителната практика от предходното време, съответно не е начин за ‘митологизиране’ на един социокултурен феномен от времето на неговото романтично битуване** (както напоследък се твърди за друг – семейно-задружното домакинство), **а е плод на европейско внушение**. Законът и практиката на всекидневната култура съществуват паралелно, макар и така съществено разминавайки се в основни тълкувания за осиновяването, и причината за това е преди всичко отварянето на българското общество към социални проблеми и идеи за решаването им, с което се променя радикално колективната семейно-родова рамка на битуване на осиновителната практика от предходния период.

Следващите редове, чийто предмет е картината на осиновителната практика в България след нейното законово легитимиране в края на XIX в. до 40-те години на XX в., нямат за цел проследяване историческия развой на осиновяването, нито изчерпателно проучване на неговите форми – стари и нововъзникващи. Те са насочени към ситуиране не толкова на практиката, колкото на нейните обекти и субекти, в променената социална и психологическа картина на българското следосвобожденско общество. Това очертава основния въпрос на следващата част от работата като: *Какво се променя в мисленето за осиновяването и осиновяваните деца, когато процесът излиза от контрола на семейно-родствената група и когато държавата с нейните възможности и лимити се намесва в него*?

Психологически и поведенчески модели в процеса на осиновяване. Най-напред те са разгледани за участниците в осиновителната триада.

Осиновителите – социален профил и мотивация за осиновяване. Названията на съпрузите, пристъпващи към осиновяване на дете, или на единия от тях, с чиято активност се свързва осиновителният акт, след приемането на

Закона от 1889/90 г. се утвърждават в практиката такива, каквито ги посочва самият Закон: *осиновители*, *усиновители*, *осиновител/ка*, *усиновител/ка*. Първоначално все по-рядко присъствие регистрират, а постепенно и напълно отпадат квалификационни понятия от предходния период – *втори родители*, както и такива, съдържащи оценъчен елемент и по които бихме могли да съдим за ценността на децата в българското традиционно семейство – *безчедни*, *бездетни*, *безчадници*, *ялови* и т.н. (които пък от своя страна насочват към мотивацията за осиновяването). Разбира се, отпадането на квалификационните названия е тенденция и насока, а не регистриран факт: например в съдебните осиновителни документи, при описанията на имотното състояние, на моралните качества и семейното положение на участниците в практиката не само се промъкват, но и дълго време трайно присъстват понятия като *бездетен*, *възрастни бездетни двойки*, *без никаква рожба от себе си*, *без законни деца* и др. под. (ТДДА 99: 21/1909 г.; 156; 159; 161; 165; 68; 175 и др.). В тези случаи обаче подобни определения звучат по-скоро като изпълняващи изискванията на формалностите, заложени в Закона, отколкото като изразяващи оценка. В полза на това е и фактът, че към края на периода те преживяват една почти повсеместна унификация, за да регистрират единствено (и не емоционално, а документално-доказателствено) правото на съответните лица да бъдат осиновители. В самия Закон обозначението на лицата, които пристъпват към осиновяване, повсеместно е *осиновители*, но в последните параграфи, където се разглеждат вече последствията от акта, т.е. картината е на създадено ново семейство, терминът е *осиновителите майка и баща* (Отдел III, § 32) или просто *баща и майка* (обръщение *мамо* и *тате)* (Костадинова 1986: 83).

Що се отнася до мотивацията за осиновяване, извън всякакво съмнение е, че и след приемането на закона остава в сила основанието за осиновяването, вкоренено в традиционния български възглед за децата в семейството като ценност. Както бе констатирано в предходната част, когато в късния XIX в. еволюцията на семейните форми в българските земи достига до повсеместно утвърждаване и преобладаване на малкото индивидуално семейство, все пак основната мотивация, насочваща действията на семейната двойка към осиновяване, остава липсата на рождено дете в семейството. Общата картина на раждаемостта в българските земи по това време обаче е неоптимистична в нейната цялост: Процесът на бързо като темп и постоянно като тенденция намаляване на раждаемостта и естествения прираст на българите се набелязва още в първите години на XX в. Така докато през 1900 г. на 1000 души от населението се падат около 42 живородени деца, през 1930 г. те са 31, в периода 1932–1936 г. цифрата е съответно 28,3 (срещу детска смъртност – 144), а към средата на века – още по-малко (Белчева 2004: 27, 48; Жекова 2000: 80; Попова 2003: 123).

Необходимостта да се направи всичко възможно, за да продължи семейно-родовата линия, присъства убедително в краеведската литература от периода: в генеалогична книга за с. Дълбоки, Старозагорско, се казва: „...без

малко родът Сярови е щял да изчезне, защото Христо и Яна нямали деца... Но за разлика от днес, тогава никой не искал да се прекъсне родословието му...“, и те пристъпили към осиновяване (Матев 2003: 89). По-нататък в изложението става ясно, че „Сяровци не са единствените, които спасили чрез осиновяване рода си. Тъй постъпили и Беновандреви, от които са и Делистойкови...“. За други родове, които се преселват в селото, също се споменават осиновявания поради „нямане на челяд“ (Матев 2003: 93–94). Мотивацията „да не са сами на старини“ е също устойчиво присъстваща. В осиновителни документи от началото на XX в. се споменава, че осиновителите нямат преки наследници, а в живота си „чувстват нужда от помощ, вследствие на което решиха да усиновят...“ (1903 г.). Малко по-късно за същите обстоятелства се добавя материален аргумент: осиновители земеделци с добър имот „*имат нужда и желаят да осиновят*“ (ТДДА 62: 134/1903; 88: 78/1909).

Явява се обаче един нов момент, допълващ тази мотивация и доближаващ я вече до правно регламентираната – паралелното посочване, че мотивът е не само липсата на рождени деца, но и че кандидат-осиновителите „*нямат свои законородени или осиновени деца*“ (ТДДА 89: 86/1909) (посочването е в *Удостоверение за осиновяване* от 1909 г.); някъде казват, че осиновителите са „*без законни деца*“ – 1909 г. (ТДДА 99: 21/1909); че „*нямат низходящи законни или узаконени*“ деца (ДДА 95: 131/1909) или че нямат „*законородени, узаконени или усиновени деца...*“ (посочването е в Заявление за осиновяване от 1926 г.) (ТДДА 293: 111/1926). Декларирането отсъствието на такива деца в семейството на осиновителя се изисква и в случаите на осиновяване от страна на самотни вдовци или вдовици: например Й. Ангелакиева от с. Врабча „*няма от себе си законни и незаконни деца, нито е осиновявала досега некога...*“, се отбелязва в *Удостоверението за акта* от 1926 г. (ТДДА 295: 72/1926). Ако четем тези декларации не в контекста на закона, а като показателни за отношението към децата в българското общество, приравнени към категорията на рождените деца (те са представени в документите като *законородени*), откриваме извънбрачните, но припознати деца (в документите те са *узаконени*), както и децата, минали през легалния осиновителен процес. Виждаме, че дапазонът на нуждаещите се деца е разширен, статутът им на такива е с различен корен, но обществената цел е еднаква за всички тях – да се изравнят по положение с рождените деца. Влиянието на западноевропейското (особено английското) законодателство в случая е очевидно: осиновяването (както припознаването и узаконяването) е механизъм – вече не културен, а юридически, т.е. държавнотворен, който участва в общия поток на държавно обгрижване на децата в неравноправно положение. Осиновяването става един от пътищата, по които държавата чрез създаденото от нея законодателство поема функциите на родово-семейната група от традиционното време и се обвързва доброволно и отговорно с нейните обезателства.

От друга страна обаче, краят на XIX в. и началните десетилетия на XX са време на динамично възприемане от българското общество на европейските

граждански ценности: груповата принадлежност започва да се осмисля на все по-високо и по-обхватно ниво от семейно-родовото и съседското; хората все повече започват да възприемат себе си като членове на определено общество, с което са свързани чрез права и задължения. В изворите има данни, че още в ранния XX в. отглеждането на дете започва да се мисли не само като морално право и родово задължение на брачната двойка, но и като обществен ангажимент: сдобиването с дете е „неизменно задължение на семейството“, а едва като вторичен мотив се сочи необходимостта от работна ръка и запазване на рода.

Във времето след появата на първия осиновителен закон се намесва и нова формула в мотивацията за осиновяването: в мотивите, които са изрично упоменати в осиновителните документи, на първо място е масовото изтъкване, че осиновяването е в „*полза на усиновяемите малолетни*“ (ТДДА 95: 131/1909). Това, което в предходния период е било същинска, но рядко изказана на глас и нерегистрирана в писмен вид дори в края на Възраждането мисъл, че действието по осиновяването трябва да е в името на добруването на нуждаещото се дете, сега влиза като стандартна формула в осиновителната документация – още от началото на XX в. тази формула присъства неотменно най-често в *Акта за осиновяването*, но и в други придружаващи процедурата декларации, свидетелства и утвърждавания – „*усиновлението ще да е в полза на усиновляемия...*“ (1913 г.; 1934) (например ТДДА 125/1913 г; 378: 4/1932; 381: 86/1934). В посочената и подобни декларации осиновителният акт е откроен като еднопосочен, устремен към ползата на детето независимо от възрастта му. Че подобен аргумент е бил наистина мислен, сочи наличието му, когато става дума например за колективното осиновяване на трима възрастни братя без баща между 31 и 26 години, от които най-възрастният е дори женен – актът се третира като „*полезен за осиновяемите*“ (ТДДА 380: 60/1934).

Но срещаме и други обяснения, които разкриват осиновителната процедура като обмен на взаимен интерес: първият вариант е, когато се осиновява пораснало дете, независимо дали се взима в зряла възраст, или е отгледано без осиновяване в същото семейство – „*това осиновяване ще е от голяма полза... и за двете страни, всяка от които печели*“ (1911 г.); „*ще да е полезно и за двете страни*“ (1913 г.) (ТДДА 123/1914), ще е „*полезно за тях и осиновяемото*“ (1914 г.); „*осиновяването ще бъде от полза и за двете страни*“ (1928 г.) (ТДДА 108/1911; 316: 107/1910). Тази реципрочност на интереса е регистрирана в преобладаващото количество документи през целия период до 40-те години, касаещи осиновяване на млад човек – мъж или жена в работоспособна възраст. С този факт се преодолява регистрираното за предходния период еднопосочно мислене за смисъла на осиновяването – в полза само на осиновителите или само на осиновяваното; споделеният или обменен интерес на двете страни от осиновителната триада прави практиката аналогична на най-устойчивите явления в културата, които оцеляват и показват стабилност именно заради същността си на хармонизиращи и осигуряващи

реципрочност. Осиновяването по взаимен интерес минимизира проблема в процедурата и в отношенията, то предполага пълна доброволност и добра воля на страните участнички, както и предопределя добра перспектива на развитие на създадената нова връзка – това са все факти, които оформят осиновяването при реципрочен интерес като една зряла форма на практиката. На второ място обаче се срещат и недвусмислено изразени мотиви, които изобщо не се отнасят до осиновяваното дете, като във формулата „*да има кой да ни гледа в старост*“, „*да има кой да поеме наследството*“ (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 37–38) – това е често в случаите, когато осиновителите са загубили свое дете и търсят негов заместител по горните съображения.

През разглеждания период се запазва посочената разлика между причините и мотивите за осиновяване: докато причината остава същата – липсата по различни обстоятелства на рождено дете в семейството, то сред мотивите забелязваме вариативност – поява на нови и развитие на наличните. Мотивите за осиновяване могат да се обобщят като емоционални (частни за единия или двамата осиновители), прагматични и обществено ангажирани. Последните се отнасят както до микрообществото на родовата група, така и до това на държавата. Като че ли с вписването в новосъздадената държава, оформянето на нейните институции и утвърждаване на функционирането им с адрес към населението потребността за продължаване на родовата линия и име става основа на по-широко разбиране за стойността на децата – възприемането им като граждани на едно надсемейно образувание и съответно раждане на чувството за задължение на семейната двойка да отгледа негови членове. С развитие на държавноотговорните институции за децата, които се появяват и еволюират възходящо през първата половина на XX в., мотивацията на осиновяването с подобно чувство се среща все по-често, както това ще се види по-нататък.

Визират се и обстоятелствата, при които се пристъпва към осиновяване. Според самия закон, а и според проучените осиновителни документи, изрично условие за пристъпване към осиновяване е липсата на деца в семейството – това означава, че и при уреждане на осиновяването вече според официалния държавен кодекс основната характеристика на хората, оправомощени да осиновяват, е тази на бездетна съпружеска двойка или на бездетни отделни личности, която познаваме и от предходния период. При документите от първата половина на XX в., когато се декларира бездетството, обикновено внушението е за биологична неспособност да се роди дете, макар че никъде това не се изтъква изрично – формулировката е мека, с нюанс на съжаление и съпричастие, но категорично постановява тази липса: „*няма възходящи и нисходящи наследници, нито такива осиновени или узаконени...*“ (ТДДА 316: 107/1910; 317: 83/1928); осиновителите „*досега не са имали законородени или незаконородени деца и досега не са узаконявали или осиновявали друго дете...*“ (ТДДА 378: 4/1932). Отсъствието на дете в семейството като мотив за осиновяване е и загубата на дете/деца – това също не се посочва дословно, но формулата в

осиновителните документи „...няма свои живи деца...“ определено го намеква (Костадинова 1986: 82–83); за осиновители от Брезник през 1926 г. се казва, че „*имали са деца, но починали и от тях няма нисходящи*“ – това се отразява в акта (ТДДА 292: 113/1926); „*усиновителите... ако и да са имали законородени деца, обаче са починали и от тях няма останали наследници*“ (ТДДА 293: 111/1926). Преценката на информатори от по-късно време е, че и през проучвания период при бездетство „не сякой иска да осинови“, защото „не искат да хранят чуждо“ – „Чуждото е чуждо“. Тоест не самото осиновяване е негативно преценявано, а провеждането му спрямо дете извън рода – „*ако вземе, да бъде пак от нейните хора..., от роднини..., чуждо не вземаха..., пак да е от рода, за да го знаят...*“ (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 107–108).

Според съдебните ведомости осиновителят може да е както само единият родител, така и двамата съпрузи – стереотипният израз, наличен при всички случаи, е „при мен, мировия съдия... се яви/явиха...“ и няма разлика по-нататък в текстовете. Допускането за това е, че независимо кой е волеизявителят – единият или двамата осиновители, както процедурата, така и последствията от нея са с еднаква сила и за двамата. За съжаление не е възможно от наличните извори да направим извод за количественото съотношение на случаите с волеизява съответно поотделно на мъжа и жената и на семейната двойка. Но фактът, че самотни жени и самотни мъже дават израз на воля за осиновяване, наравно говори, че над джендъровия статут на кандидат-осиновителите доминира социалната им характеристика на *бездетни*, *самотни* или *нуждаещи се*.

Относно възрастовия статут на осиновителите впечатление прави повишената им средна възраст в сравнение с предходния период – масово срещано е осиновяването от страна на семейни двойки без деца, най-често в средата на 50-те им години – в Архива на Търновската митрополия например се съдържа *Удостоверение от 1882* г., в което 50-годишен мъж от с. Самоводене изразява своето и на жена си желание да „приемат доброволно за свой син и наследник“ 18-годишен младеж от съседно село и се моли митрополията „да признае реченото момче за техен син и наследник“ (Снегаров 1937: 167); бездетните В. И. на 58 г. и жена му Т. на 56 г. от с. Берин извор, Трънско, осиновяват през 1909 г. женения 30-годишен Д. без баща; през същата година друга бездетна двойка осиновява 35-годишния Симо, който има жива майка и съпруга (ТДДА 130: 69/1909; 91: 112/1909); мъж на 46 години и жена на 50 години без деца осиновяват през 1914 г. омъжената С. на 22 години, която няма майка (ДДА 129: 273/1914); осиновяват възрастни бездетни двойки дори над 60-годишни и единственото, което се споменава за тях в документите, е, че „*не са раждали деца – бездетни са*“ (ТДДА 92: 119/1909) и други изобилни данни от целия период. Понякога при подобни осиновявания се правят и договорености между съселяни: по-възрастно бездетно семейство осиновява невръстно дете на по-младо многодетно семейство (ТДДА 160: 104/1916). Твърде често срещано е осиновяването от страна на самотни възрастни хора, което е разгледано по-нататък.

Разбира се, запазва се практикуването на осиновяване и от двойки (по-рядко от отделни лица) в по-ранна и репродуктивна възраст: В. И. и жена му Л. от с. Вукан пристъпват към осиновяване на 20-годишно момче с жива майка, неженено, въпреки че самите те са съответно на 38 и на 37 години (ТДДА 291: 120/1926); Г. Н. и жена му С. от Филиповци са съответно на 32 и 28 години, когато заявяват желание за осиновяване на 10-годишно момче без майка; в някои случаи осиновителите са и още по-млади – малко над 20-годишни (ТДДА 146: 83/1914), и т.н.

Що се отнася до социалното положение на осиновителите, то варира и включва най-разнообразни категории лица, но всички със статут, който в културата се определя като отклонение от нормалния, особен. Преди всичко, както се посочи, осиновяват самотни възрастни хора: през 1903 г. в с. Чепино, Радомирска околия, 75-годишен мъж осиновява 40-годишен и жена му на същата възраст от същото село и без живи родители (ТДДА 62: 134/1903); през 1914 г. 60-годишен бездетен вдовец от с. Бусинци осиновява 31-годишен женен мъж (ТДДА 140: 374/1914); 65-годишен вдовец без деца от с. Горочевци осиновява 21-годишен женен с живи родители (ТДДА 294: 64/1926); 73-годишен сам мъж осиновява отраснало неженено момче с живи родители. В тези и в подобни случаи – когато осиновяването е мислено повече като реципрочна услуга, възрастни хора (дори пределно възрастни) осиновяват възрастни неродствени (отгледани, израснали) хора, та последните да работят, както в следните примери: осиновяване на 25-годишен вдовец без деца (ТДДА 317: 83/1928); или неженен 48-годишен осиновява семеен 35-годишен с живи родители (ТДДА 318: 38/1929); 80-годишен съпруг и съпруга осиновяват 50-годишен мъж (ТДДА 108/1911). Подобна е например сделката и в един от редките случаи, когато живи родители дават за осиновяване отрасналото си момче (14-годишно) на бездетна вдовица съселянка (ТДДА 154: 46/1915); самотен 65-годишен осиновява 30-годишен съпруг на момиче, отгледано от него без осиновяване (ТДДА 107а: 89/1910). В последния случай (от 1910 г.) се изтъква изрично „*голямата полза и за двамата*“ с пространно обяснение: „*Защото... (осиновителят) е с напреднала слабост и слаботелесен и не е способен вече за работа, следователно ще има кой да обработва имота му и да го огрижи до смъртта му, а... (осиновяемият) след неговата смърт ще има да наследява едно макар и не дотам завидно наследство...*“. При осиновяване на единия член от семейна двойка винаги се иска съгласието и на другия: чл. 277 от закона постановява това и то се отбелязва от ранните изследователи на практиката още от XIX в. (Балджиев 1894: 256).

На второ място, осиновяват вдовци и вдовици без деца: осиновяват се възрастни хора, самотни или женени (например вдовец на 61 години осиновява женен млад човек с жив баща, на 26 години) (ТДДА 123/1913), бездетна 45-годишна вдовица без деца осиновява 19-годишно момче с живи родители (ТДДА 124/1913), а 53-годишен вдовец – 14-годишно момче с жива майка (ТДДА 132: 166/1914); вдовица от с. Врабча през 1926 г. осиновява женен

момък с живи родители (ТДДА 295: 72/1926) – по-рядко се среща осиновяването от самотни жени, почти без изключение вдовици, без деца – 51-годишната Е. С. от с. Кошарево – вдовица, бездетна, „*която няма никаква рожба от себе си, нито до днес е усиновявала*“, взима момък от същото село с живи родители, жена и две малки деца (ТДДА 139: 301/1914); 45-годишната П. М. от с. Кераници, бездетна вдовица, осиновява 14-годишно момче от същото село с двама живи родители (ТДДА 154: 46/1915); двоен вдовец, бездетен, осиновява 23-годишен момък с жена и жива майка; момчето, когато е било на една и половина годинки, „*е било отнесено за син*“ на сегашния си осиновител (ТДДА 141: 573/1914). Особен случай е записан през 1914 г., когато в Трънско бездетен вдовец на 70 години осиновява 40-годишна вдовица с дете и се искат присъствието и съгласието на живия ѝ баща. Изглежда, присъствието и съгласието на близък до осиновяемия, независимо от обстоятелствата, е било желателно и се тълкува като гаранция за зачитане интереса на осиновяваното лице. В този случай подробно се описва в удостоверението съдбата на осиновяемата, чийто мъж бил загинал по време на Балканските войни... и е бил „*неосиновен храненик*“ на сегашния осиновител (ТДДА 150: 43/1914).

На трето място, осиновяват се доведените деца при повторен брак: вторият баща осиновява доведения си 1-, 9-, 22-годишен син (ТДДА 382/1934; 316: 107/1929; 151: 60/1915; 169: 115/1917) – в последния случай се казва, че децата се осиновяват „*при отчува им*“; при повторен брак в с. Долни Романци през 1926 г. съпругът осиновява едно от доведените му деца – той самият е бездетен и е на 71 години, а има доведени 3-ма синове (на 61, на 58 и на 41 години) и 3 дъщери от първия брак на съпругата си; той решава да осинови най-малкия си доведен син С., който е женен (ТДДА 290: 112/1926). В подобна ситуация е срещано и осиновяване от страна на втория баща на повече от едно дете от първия брак на жена му, при това на различна възраст и с различен статут: например в с. Видрица, Брезнишко, през 1907 г. вторият мъж на вдовица с деца оформя в съда осиновяване на няколко от тях – най-големия ѝ омъжен син (22 години), както и на двама негови малолетни братя; последните след брака на майка им са дадени под настойничество и опека на роднинския съвет, от който се иска постановление за осиновяването (ТДДА 72: 203/1907). Но през 1928 г. втори баща на 5 доведени деца, от които 1 момче на 19 години и 4 момичета между 14 и 24 години, осиновява само момчето (ТДДА 316: 107/1929).

Най-сетне осиновяват се деца сираци обикновено от настойника им – техен чичо, но не когато се формира настойничеството и те са невръстни, а когато са на възраст над 10 години (ТДДА 95: 131/1909). Същите обаче спокойно могат да се отгледат до зрелостта им от близките им, без да има и настойници, и осиновяване – например по времето, когато в Петричкия край населението живее в големите неразделни семейства, настойници не се назначават, а пълната и докрай грижа за децата сираци поемат „своите си“ – чичовците и дядото. Но явно процесът не е без изключения, тъй като за същия край се

съобщава и за назначаване на *опекунти*, *роднинство*, *роднински съвет* в случаите, когато двамата родители са починали или овдовялата майка се омъжи повторно; те са трима до петима и предпочитано от страната на бащата; ролята им е да се грижат за децата – както за материалния им интерес, така за израстването, образованието и професията им (Дончева 1985: 44).

Макар че основното изискване към осиновителите е да „*са без низходящи законни, осиновени или узаконени деца*“, има и редица други, засягащи техните личностни и обществени качества, и те се посочват в документите: „*честни и благонадеждни и с добро име в обществото*“, „*ползват се с добро и честно минало и са хора имотни и благонадеждни*“ (1909 г.) (ТДДА 95: 131/1909); „*българи и български поданици*“ (1926 г.) (ТДДА 291: 120/1926); „*...българин, православен, грамотен, женен, неосъждан...*“ (1934 г.) (ТДДА 378: 4/1932). Към осиновителите има и имуществени изисквания, макар че не попаднахме на документ за отказано осиновяване заради безимотност. В специални удостоверения от общините подробно се описва имотът им – ниви, ливади, къща и пр., и те се оценяват в парична стойност. Независимо че имотното състояние неизменно се отбелязва (1926 г.), на първо място се посочват личните морални качества, които понякога се обобщават за осиновителите (ТДДА 295: 72) и осиновяемия, като формулата „*честни и благонадеждни*“ е най-често срещаната, например: „*Всички гореспоменати са честни, благонадеждни, трезвени, ползват се с добро име и поведение в общината*“; „*честни, благонадежни и се ползват с добро име*“ (ТДДА 108/1911); „*ползват се с добро име и са честни хора*“ (ТДДА 97: 194/1909); „*с добра репутация, честни и неопорочени под съд...*“ (ТДДА 89: 86/1909); „*те и двамата се ползват между съселяните си и всички околни села с добра чест и примерно поведение*“ (ТДДА 100: 4/1909); „*честни и благонадежни общинари*“ (ТДДА 101/1909); „*българи, български поданици*“ (1909 г.) (ТДДА 103: 36/1910), „*честни и благонадеждни, с политически права*“ (1913 г.; 1928 г.) (ТДДА 123/1913; 317: 83/1929). През 1934 г. в документите на Трънското окръжие при осиновяване в актовете фигурират стереотипни характеристики, като: За осиновителя са изтъква, че е „*българин, православен, грамотен, неосъждан*“, какво работи (пенсионер); с жива майка, без баща и на 54 години; осиновителката е „*българка, православна, женена, неосъждана, без живи родители*“ и на 46 години (ТДДА 381: 86/1934). Осиновителката е на 67 години, през 1926 г. е тежко болна, представя медицинско свидетелство, че не може да се яви в съда, и процедурата се осъществява в нейното село (ТДДА 292: 113/1926; 293: 111/1926); изискванията са едни и същи и през 1913 г.: „*както осиновляемият, тъй и осиновителят, както и другите лица... са хора честни и неосъждани и се ползват с граждански и политически права*“, и през 1928 г. – осиновляемият е вдовец на 25 години, без деца, „*и тоже честен и благонадежден...*“ (ТДДА 317: 83/1929).

Присъствието в документите на данни за занаята и професията на осиновителите, макар не често срещано, говори за появата на изискване и към образователния и професионалния статут на осиновителите, т.е. за нараснали

претенции към тях заради вменената им отговорност: още много скоро след появата на закона се упоменава осиновител дюлгерин със съпруга домакиня (1909 г.), домакиня (1913 г.), учител (1915 г.), пенсионер, двама земеделци (1928 г.) (ТДДА 153: 47/1915; 124/1913; 317: 83/1929). Специална категория осиновители са занаятчиите, които например в Беленско обикновено осиновяват отраснали деца и тогава майсторът осиновител трябва да ги обучи на занаята си (Маринова 1985: 92). А през 1914 г. вече осиновителите и осиновяемият, ако е възрастен, се квалифицират по-пълно: „*българин, български поданик, земеделец, грамотен/неграмотен, женен.., търговец...*“ (ТДДА 101/1909; 150: 43/1914; 95: 131/1909). По-детайлно описание получават и личните им качества: „*честен и неосъждан, ползва се от граждански и политически права..., трезвен*“ (ТДДА 101/1909; 152: 107/1915); през 1913 г. вече се появява формулата „*честна и неосъждана за никакви криминални престъпления*“, „*не е осъждан за никакви криминални престъпления*“ (1916 г.) (ТДДА 162: 104/1916). Но несъмнено новите данни, които се съдържат в документите и отговарят на различния официален статут на органите по осиновяването (функциониращи в свободна държава), са тези за поданството, националната принадлежност и вероизповеданието от типа: „*българка, вероизповедание източноправославно, българска поданица...*“ (ТДДА 124/1913). При процедиране на осиновяването данните, особено на осиновителите, са се гледали много внимателно; има сведения за незадвижена процедура именно заради неудовлетвореност от личните качества или от информацията, дадена от осиновителите, както и за неиздадени по-късно потвърждения на осиновяването поради непълнота на данните за осиновителите.

Въпреки че в повечето райони на България задължително се осиновява роднинско дете („*Осиновяване не може да няма. Роднински деца повече взимахме...*“ – Ямболско и навсякъде: АИЕФЕМ, арх. №522–II: 31), т.е. със сигурност се знае при хора с какви лични достойнства ще отиде детето, дори и в тези случаи се внимава за качествата на осиновителите: когато в Петричко бездетен мъж иска да вземе братово дете „на чедо място“, то не му е дадено, защото „езикът му бил много лют..., веднъж даже срещу облака гърмял от яд“ (Дончева 1985: 44–46). Законът от 1889/90 г. постановява длъжност на осиновителите да се грижат за осиновените (Отдел III, § 3). Задължението, което се вменява на осиновителите и в разгледаните осиновителни документи, е грижа за децата, т.е. храна, подслон и обличане, образование и възпитание. Общественото мнение има една обобщена, несменяема и дълготрайна оценка за хората, които пристъпват към осиновяване – те са „с добро сърце“.

Към края на проучвания период има данни, че кандидат-осиновителите могат да бъдат също осиновени на свой ред, и това се отбелязва в документите (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 142).

Осиновяваното дете. Следващата част е изградена като задаване и отговор на въпроси около характеристиката на осиновяваното дете с оглед на особеностите, откроени за предходния период, и основа за сравнимост с него.

– *Какви деца се търсят*. Относно профила на *децата, които са предпочитани и търсени* за *осиновяване*, от периода на колективно създадената и масово потребявана традиционна култура, когато децата в неравноправно положение, т.е. останалите без единия или двамата родители, трябва да се обгрижат от семейно-родствената група без условия и уговорки, се наследява и продължава развитието си практиката да се осиновяват деца най-напред от близки роднини, и второ – от съселяни – „за да се знае децата от какви семейства произхождат“ (Маринова 1985: 92, 100; Събкова 2006: 53). Роднинското осиновяване запазва популярността си – при бездетство винаги погледът най-напред се отправя към възможностите да се осиновяват деца на близки – братя, сестри. В тези случаи в мотивировката се сочи и аргументът за неделене на имота (1917 г.), както и „*да не са сами на старини*“ (ТДДА 381: 86/1934; Матев 2003: 126) – това се споменава през 1934 г. в делото по осиновлението на В. Е. на 18 години от Брезник от страна на бездетното семейство на чичо ѝ. При това осиновяване на роднински деца става и в напреднала възраст на осиновяемия: „*братов син*“ на 28 години с жена и дъщеря се осиновява от близките си през 1903 г. с живи родители в с. Ребро, Трънско (ТДДА 60: 67/1903). Но в някои сведения личи, че в негласния ред на осиновяването на деца взимането на сираци има приоритет пред това на роднински деца: „не се държало да бъде роднинско, каквото се падне, най-вече което остане сираче, него са взимали“ (Дончева 1985: 48). Сираци се осиновяват и поотраснали – тогава се иска мнението на родител (ако единият е жив), на настойника и предварителното одобрение на роднинския съвет – според документацията това важи например през 1917 г. (ТДДА 164: 12/1917).

От началото на XX в. обаче тази позната картина изведнъж и много динамично се усложнява. Първата балканска война завършва с около близо 87 000 пряко засегнати, в т.ч. 14 000 убити в сражения, 19 000 починали от болести, 50 000 ранени и над 3000 безследно изчезнали. След подписването на Букурещкия мирен договор от присвоените от съседите ни български земи приижат около 250 000 бежанци, а като цяло статистиката на Втората балканска война е още по-тежка: в нея загиват над 65 000 души, а над 100 000 са ранени (Марков 1989). Ако към всеки загинал добавим близките и страдащите за него, оставените от него съпруга, деца, родители и роднини, се очертават параметрите на едно общодържавно социално-демографско бедствие, може би най-тежката част от националната катастрофа. Българската държава, минавайки през военни, социални и идеологически трусове и изпитания, търси и намира в моделите на напредналия свят примери за това как да се справи с последствията от тях, включително в най-показателната цивилизационна проблематика – обгрижването на децата в нужда. Една от линиите на следване на тези примери е създаването на държавно инициирани и организирани структури, които поемат грижата за тези деца.

Първият въпрос тук е откъде идват децата за осиновяване: осиротели деца, оставени на грижите на възрастни или по-далечни роднини, които ня-

мат възможност да ги отгледат; сираци от войните. Целта на настоящите редове не е да се търси точна статистика на тази категория деца. Но особено след постъпването им в сиропиталища и държавни домове те стават същностен контингент за осиновяване. Като представителна извадка ето движението на децата сираци в търновското сиропиталище „Св. Иван Рилски“ през първата година на неговото съществуване – 1919 г., според ръкописния отчет на ръководството му: „*Движение на питомците при сиропиталището през 1919 г.: Постъпили през годината: 32 момчета и 20 момичета; Напуснали през годината: 1 момче и 3 момичета; Останали до края на годината: 31 момчета и 17 момичета; Полусираци: 12 момчета и 3 момичета; Кръгли сираци: 19 момчета и 14 момичета*“ (ДА–ВТ 233: 40–43). За четирите деца, напуснали през годината, документът посочва, че „три са взети от близките им роднини, а едното напусна доброволно и отиде да живее при майка си“. През 1920 г. от 53 деца в сиропиталището няма напуснали деца по причини на взимането им от семейства; през първите три месеца на 1921 г. постъпват нови 10 деца – кръгли сираци (8 момчета и 2 момичета, от които три в предучилищна възраст), и нито едно дете не е взето. От отчета за периода 1936/38 г. научаваме, че постъпилите деца са около 32.

Грижата за **бедните и сираците** е дълбоко присъща на българите като индивиди и като групова общност. Не само организации и близки родственици полагат усилия децата в нужда да бъдат обгрижени, но и обикновени съселяни на семействата с проблем и нужда, например през 1936 г. един жител на с. Розовец, Пловдивско, описва на търновския митрополит злочестината на три деца на 7, 5 и 2 години без майка с молба да ги вземат в сиропиталището, за да „*не станат жертва*“ (ДА–ВТ, 241: 18). Но обгрижването на сираците влиза и в политическата практика на българите вече като общност още в ранните десетилетия на XX в.: известни са случаи, когато след убийство за предателство на баща на пет деца войводата Яне Сандански нарежда „да се вземе грижата за децата да се отгледат“ (Дончева 1985: 36). Въпреки предпочитанието за осиновяване на близкородствени деца на места се регистрира и такова към „ябанджийски“ деца – на чужденци, от други краища.

Наред с войнишките сираци обаче през този период се появяват и редица други групи деца, „които се нуждаят от обществено внимание и подкрепа: недохранени деца; деца, отглеждани при застрашаващи здравето им традиционни практики; деца, застрашени от туберкулоза, морално застрашени деца и т.н.“ (Попова 2003: 123). Поредна група деца за осиновяване са тези от **многодетни семейства** и тази практика е особено активна във военновременната обстановка: през 1915 г. в едно удостоверение са изброени членовете на домакинството, от което се взима 26-годишен момък за осиновяване (най-големият син), което се състои от родителите, девет деца на възраст от 5 до 26 години, две снахи и трима внуци. В документа се казва, че осиновяването ще е полезно не само за двете страни, но и за семейството на осиновения

(ТДДА 158: 115/1915); от 1916 г. има сведения за осиновяване от бездетни родители от с. Бусинци на втория по големина син (на 8 години) в семейство с трима синове и две дъщери (ТДДА 160: 104/1916).

При осиновяване на **малолетно дете** най-честата статистика сочи осиновяване на деца от 1–2- докъм 15-годишната им възраст. За повечето райони на България детето за осиновяване „задължително трябва да е навършило една година – да се види дали няма някакъв недъг“; там пеленачета се взимат рядко (Събкова 2006: 53). Наричат се повсеместно *храненици*, *раненчета*. Ако не е отбелязана точната им възраст: „*Х. П. на 4 г.*“, „*малолетния Г. Т. на 8 г.*“ и др. под., детето просто е наречено „*малолетно*“ (1915–1916 г.). Интересно е, че при осиновяване на цяло семейство изрично се отбелязва осиновяването на малолетния М. (ТДДА 101/1909; 158: 115/1915; 160: 104/1916; 162: 134/1916; 164: 12/1917).

Осиновяванията на **пораснало дете** са разнообразни: от усреднения тип, когато сравнително младо семейство (30–35 години) осиновява отраснало момче с живи родители (21 години) (ТДДА 87: 74/1908), до осиновяване на пораснало внуче (24 години) от баба му, като родителите на детето са живи и дават съгласието си; мотивът на бабата, посочен в заявлението ѝ, е „*да ме гледа, докато съм жива*“ (ТДДА 288: 120/1925). Има сведения и за възрастни бездетни двойки, които осиновяват ергени или женени млади мъже с живи родители (ТДДА 89: 86/1909; 156/1915; 159/1915; 161/1916; 163/1917; 165/1917; 168/1917; 172/1918; 174/1918; 175/1918) или пораснали брат и сестра (1909 г.). От началото на века е сведение за осиновяване, когато осиновителите са малко по-млади от биологичните родители (ТДДА 95: 131/1909). Именно в тези случаи регистрираме и точно упоменати критерии за осиновяемите – „*българин, поданик български, вероизповедание източноправославно, по занятие слуга – дърводелец, грамотен, неженен, честен и неосъждан...*“ (ТДДА 124/1913); „*...българин, православен, грамотен, женен, неосъждан...*“ (ТДДА 378: 4/1932).

Продължава разпространението си практиката за **осиновяване на повече деца**: семейство от Трън в средата на 50-те си години, което има осиновена дъщеря – „храненица“ на 19 години, осиновява през 1913 г. и момче на 21 години от същото село, без баща, чиято майка се е омъжила повторно; така имат „*двама храненици*“ (ТДДА 125/1913); има информация и за осиновяване на две момчета без родствена връзка – едното има жив баща и съпруга, другото само съпруга (ТДДА 293: 111/1926); бездетна двойка осиновява двама братя с живи родители – единият е на 28 години, женен, другият е на 16 години (ТДДА 88: 78/1909)[58].

[58] Когато бездетството се сочи като причина за осиновяването, то се споменава в еднаква степен както за жената, така за мъжа, а и за семейната двойка (например за с. Славеино – Карапетков 1996: 31, 146, 168).

При наличието на много деца в българското семейство не се спазва неразделянето на децата при осиновяване. Например през 1909 г. срещаме документ за осиновяване на две от четирите деца под настойничеството на чичо им в Западна България: осиновяемите деца, брат и сестра, са съответно на 17 и на 14 години (ТДДА 95: 131/1909).

Рядък, но постоянен и с тенденция към увеличаване контингент за осиновяване са **извънбрачните деца**: за осиновяване се 'дава' дете, родено от мома – за гагаузите се казва, че „ако не го убият, веднага след раждането го дават за осиновяване в друго село" (Петров 1994: 55); другаде подобно отношение категорично се отрича. Отношението към родено от девойка дете е „съжаление, съчувствие, но е и присмех – той е отправен към майката..." (Маринова 1985: 93). Детето е наричано навсякъде *копеле*, *копелдак* и идеята на това обозначение е да покаже, че бащата на детето е неизвестен, то самото не знае кой е. За фамилно име детето получава това на майка си и често по селата са посочвали такива хора (Маринова 1985: 93; Стефанова 1987: 128). В Беленско при раждане на извънбрачно дете майката можела да го остави пред вратата на бездетно семейство, като правела това през нощта и ако детето останело живо до сутринта, то се прибирало от семейството – но не се оставяло пред църквата, „нейните врати били затворени за такива деца". В Габровско за периода се споменава, че извънбрачните деца са давани в сиропиталища за отглеждане на държавна издръжка. Другаде пък майката е задължена да го отгледа; ако се омъжи, детето остава при родителите ѝ. В Севлиевско се споменават случаи на осиновяването на такова дете от близки роднини за времето докъм края на проучвания период (Костадинова 1986: 83).

Преди всичко се осиновяват **най-нуждаещите се, независимо от възрастта им** – от началото на XX в. (1902–1903) има сведения за пристъпване към осиновяне на малки деца без живи родители (ТДДА 59: 6/1903 г.; 60: 67/1903); споменава се и за осиновяване на нуждаещи се женени млади мъже без родители, но с родени деца (ТДДА 61: 79/1903). Що се отнася до осиновяването на невръстни нуждаещи се деца, като че ли първата изпъкваща закономерност е осиновяване на деца без майка – „детето се осиновява, когато майка му е умряла..." (Петров 1994: 55). Така че все още е в сила вярването, че детето без майка е пълен сирак. Но вариантите са твърде многобройни и затова информаторът веднага допълва: „...но понякога и когато е жива" (за гагаузките добруджански села).

През първите десетилетия на XX в. от роднини или от неродствени хора се осиновяват малки (непълнолетни) или отгледани и пораснали деца сираци при различни комбинации на ситуациите:

- роднина на починалата майка осиновява оставените от нея непълнолетни сирачета;
- роднина на починалия баща осиновява оставени от него непълнолетни сирачета: майка, останала вдовица с 5 деца – 2 дъщери и 3-ма синове (всички над 20 години), задържа момичетата и дава тримата си синове

за осиновяване – това са братята П., Б. и М. А. (1934 г.) (ТДДА 380: 60/1934); при починала майка момичето сираче В. е осиновено от брата на баща му (1934 г.) (ТДДА 381: 86/1934);

– невръстни или малолетни деца сирачета се осиновяват от нероднини: вариант, ако настойникът е роднина (чичо) (ТДДА 95: 131/1909), осиновителите пак може да са не-роднини; сам мъж „*отхранва от двенеделна възраст*“ момче и го осиновява със семейството му, когато е вече 21 години (ТДДА 106: 227/1911);
– пораснали деца без родители се осиновяват от роднини: 29-годишен женен мъж е осиновен от брата на починалия си баща (той е и без майка) (ТДДА 378: 4/1932);
– пораснали деца без родители се осиновяват от не-роднини: 22-годишна омъжена жена без майка се осиновява от бездетно семейство (ТДДА 129: 273/1914); 32-годишен женен мъж без живи родители се осиновява от 60-годишен вдовец без деца (ТДДА 379: 5/1932); момиче на 17 години без майка (ТДДА 383/1934); неженен мъж на 21 години без родители се осиновява от семейство „*в полза и на двете страни*“ (ТДДА 97: 194/1909);
– пораснали деца с живи родители се осиновяват (ТДДА 100: 4/1909 г.; 292: 113/1926);
– роднински деца – най-често на брат или братовчед (1903 г.) (ТДДА 59: 6/1903); в тази логика е сведението за осиновяване на женен 35-годишен мъж от неженен 48-годишен (1929 г.). В този случай очевидно е преценено, че се върши нещо необичайно, и затова мотивацията е по-детайлна: „*това осиновление ще е от голям морален и материален интерес както за осиновителя, така и за осиновяемия... и от полза за двете страни*“ (ТДДА 318: 38/1929);
– осиновява се малко момиче с живи родители – както през първото десетилетие на XX в., така и през третото (ТДДА 142: 572/1914; 384/1934);
– чест вариант е осиновяване в преклонна възраст на осиновителя/осиновителите на отраснало дете, което е взето за отглеждане като малко: през 1911 г. в Трънска околия се осиновява 50-годишен семеен мъж с трима синове, когото осиновителите са взели за отглеждане преди 46 години (ТДДА 108/1911). Или други масови варианти: осиновяване в зряла възраст на женено доведено отдавна дете, отгледано от втория му баща (ТДДА 126: 218/1913). Тогава се посочват и качествата на осиновяемия. Това се прави и ако детето не е гледано в семейството – тогава се изтъкват неговите качества, тъй като той е пораснал, „*ползва се с добра чест и похвално поведение*“ (ТДДА 97: 194/1909); и двете страни – осиновителят и неговата съпруга, както и осиновяемият – са „*честни, благонадеждни и неосъждани*“ (ТДДА 94: 123/1909).

През първите десетилетия на XX в. вече започват да се включват и характеристики на осиновяемия, ако е възрастен: например бездетно семейство осиновява съселянин и за него се казва, че е: „*българин, поданик български, вероизповедание източноправославно, ограмотен, по занятие слуга – дърводелец, неженен, честен и неосъждан*“. Има живи родители на 44 години баща и майка на 45 години, ...горните данни се дават и за тях и се продължава: „*Той е честен, трезвен, неосъждан, благонадежден и няма имоти*“ (ТДДА 124/1913).

В обобщение, основният масив на участниците в осиновителната практика – както децата и изобщо контингентът за осиновяване, така също биологичните родители и в по-малка степен осиновителите, показва вариращи по степен социална различност: биологичните родители са бедняци, починали рано, вдовци и вдовици, самотни майки на извънбрачни деца, като че ли в най-благополучния случай – родители на многобройна челяд; осиновяваните са сираци самотници, бедни, част от многодетни семейства, извънбрачни, а ако са пълнолетни – обикновено са също без родители и в лошо материално положение. Те всички са поставени в своеобразна ‘извъннормална’ ситуация, те формират категории, преценявани в обществената ценностна скала като „нуждаещи се“. Тази необичайност, изключителност изисква и съответно поведение в процеса на осиновяването, което да преведе участниците през разместените пластове на ‘редните’ отношения и да вкара тяхната различност в норма.

– *Отношение към осиновителите*. То се изразява най-напред понятийно. В Петричко, където осиновяването е познато отдавна и е широко разпространено, за осиновеното дете и през този по-късен период може да се срещне квалификационното обозначение *на чедо място* (Дончева 1985: 44). В българската традиционна култура това название е най-топлото като афекция и най-недвусмислено насочващо към идеята за уподобяване и пълно припокриване на кръвното и осиновителното родство, което коренно променя идентичността на осиновяваното дете.

Осиновителите остават в спомените на съселяните си като щастливи с извършения акт – „радвали се и се грижили за него като за свое родно дете... и се стараели да му угодят“, се помни за семейство осиновители от с. Дълбоки; описва се, че въпреки грижите им детето все плачело, не се хранело и те не се чувствали добре, докато не разбрали, че то искало да си играе със солницата и да яде само хляб и сол – „Сиромашкото дете било научено на хляб и сол“ (Матев 2003: 89–90). Отношението към осиновеното дете се възприема еквивалентно на това към рожденитe: то е „напълно като към своите си деца“ и ако се природи друго дете след осиновяването, смята се, че осиновяването е причина за това, „на негов късмет са отимали дете“ (Дончева 1985: 45).

Как се гледа на отношенията в осиновителната триада, зависи от начина на възприемане на последствията от акта – доколко и за кого приоритетно те допринасят полза, изгода и пълноценност. Някои от документите постановяват полза за осиновяваното дете, независимо от възрастта му (1909 г.):

„*ще бъде полезно за усиновяемия*“ (който е на 21 години); това се казва в удостоверението, но в акта, който финализира процедурата и би трябвало да съдържа заключителните констатации, се сочи „*полза и за двете страни*“ (ТДДА 97: 194/1909). Допълнителни податки за отношението между осиновеното дете и осиновителите се дават при случаите, когато например мъж осиновява доведения от жена си син – многобройните цитирани примери; това е „*явна полза и за двете страни*“ (ТДДА 382: 76/1934; 288: 120/1925; 291: 120/1926). Същата оценка се дава и когато се осиновява възрастен женен момък – това е „*полезно и за двете страни*“, „*полезно и за двамата*“ (1909 г.; 1925 г.) (ТДДА 91: 112/1909; 96: 143/1909; 98: 53/1909; 99: 21/1909; 289: 24/1925).

Осиновеното приема фамилното и бащиното име на новия си баща, но може да продължи да се записва и по това на рождения си баща – в документите има удостоверения, уточняващи, че в подобни случаи се касае за едни и същи хора (например от 1911 г.) (ТДДА 107/1910).

Сред задълженията на осиновеното, споменавани в хрониките, му се вменява да продължи „успешно“ рода на осиновителите си (Матев 2003: 90). Обаче неизменно става дума, че основната му роля е да се грижи за осиновителите си. Обръщението към тях е *мамо* и *тате* (Маринова 1985: 92). В Беленско на осиновеното дете се гледа като на „добро предзнаменование“, защото често след това в семейството се ражда дете, затова то в никакъв случай не трябва да се ощетява (Маринова 1985: 101).

Осиновяването формира пречки при встъпване в брак – този факт не се коментира изрично често, но например сред гагаузите във Варненско се знае, че „осиновеният или храненикът не може да встъпи в брак с осиновителя или осиновителката си и с техните близки роднини“ (Тодорова 1978: 63).

При осиновяване на близкородствено дете отношенията се усложняват от дублиране на отношението към лице от рода, което става и родител осиновител: в севернодобруджанското преобладаващо българско село Башкьой дядото на информатора със собствени седем деца прибира да отгледа децата на починалия си брат – „*и той ги отгледал, дал им професия, оженил ги, задомил ги и те всяка година идваха с кравите, с кокошките в специалните дни, когато се ходи при кръстник и идваха при дядо – за тях той си беше като баща*“ (АИЕФЕМ, арх. №615–III: 48).

Един неочакван пример за съществуването на традиционното българско осиновяване в очертания вариант – осиновяване на близкородствено дете, включително и през първите десетилетия на XX в., ни даде трогателната история, разказана от наша колега в ЕИМ, която тук включваме с посочване на лични данни, за което получихме любезното ѝ съгласие: То се осъществява в годините след Първата световна война в гр. Хасково в дома на нейната прабаба. Прабабата на информатора има две дъщери – Н. и Г. Първата е благословена с двама здрави и хубави синове – по-големия Л. и новороденя Р., сестра ѝ е бездетна. Тя прави опит да си осинови едно момиченце по време на Първата световна война, когато като медицинска сестра (завършила в Швейцария), а

съпругът ѝ – като лекар (дипломиран в Париж) са изпратени на руския фронт по линия на Червения кръст. Организират осиновяването на дете от руски произход, но избухването на Октомврийската революция го осуетява.

На смъртния си одър майката на двете момичета заръчва на Н. да даде току-що родения си малък син на сестра си, да не остане без дете – тя е вече на почти 40 години. Процедурата по официалното осиновяване отнема известно време и детето е взето в новото семейство вече на 3-годишна възраст – през 1923 г.

Домът, в който отива осиновеното, е всъщност същата къща, в която то е отраснало, дворът е общият двор на двете семейства на омъжените сестри, непроменени са и скъпите за детето лица на най-близките роднини наоколо. Ритуал по осиновяването у дома не се извършва, просто момчето сменя обитаването си, но микросветът му се запазва непроменен. Получава, естествено, нова фамилия – тази на лекаря осиновител. Двете момчета – рождени братя, а по фикцията на осиновяването – вече първи братовчеди, растат заедно и делят всичко в живота си и след преместването на семействата в София. Децата се обичат еднакво и в двете семейства, а и самото осиновено дете с много топлота почита еднакво и своята рождена майка, и майката осиновителка. В писма, които пише до едната и другата, то се обръща и към двете с: „*Мила мамо...*“, еднакви аналогични обръщения има и към рождения си баща, и към осиновителя си. Ясно е, че за „осиновителна тайна“ в случая не може да става и дума, процесът протича в най-широката му гласност (или по-скоро – безгласност, тъй като за осиновяването не се говори, то се знае и приема като нещо естествено, редно и ценно). При деленето на имота всяко от момчетата наследява бащината си собственост (чийто корен е в дядовия им неделен имот), без това да предизвиква какъвто и да е проблем. Споменът за хармонията между двете семейства и голямата любов от и към „двете майки“, както помежду им, така и към децата, се пази от всички засегнати лица и се предава на поколенията.

– *Отношение към биологичните родители*. От документите излиза, че често инициативата за осиновяването идва именно от рождените родители или най-малкото те имат активна роля в предварителните прояви, подготвящи явяването пред съдията. В някои случаи тези прояви имат характер на договаряне – обикновено в дома на детето, разговорът е между кандидат-осиновителите и родителите (ако е сираче – роднините, които го гледат, например баба и дядо) или между тях и съдията и това договаряне замества всякаква ритуалистика. Подобни случаи обаче могат да имат и символно-ритуално тълкуване: активността на биологичните родители при тях оформя една обособена първа част от процедурата, която – изцяло в контекста на древните практики, представя същността на отказа от родителски права, освобождаването на детето от биологичната връзка и преместването му в пространството към групата на децата без родителска грижа. Това е възможна презумпция, но практиката в случая избързва пред законодателството, защото всъщност законът от 1889/90 г. постановява запазване на правата и задълженията на осиновения

към рожденото му семейство. Клаузата на § 33 е категорична, че „Осиновяването не създава никакви граждански отношения между осиновителя и семейството на осиновения, нито между осиновения и роднините на осиновителя“. Текстът е сериозно отклонение от обичайноправната норма, представена повсеместно и устойчиво в предходния период. Според него тук се касае за смяна на семействата за осиновяемото, която – съдейки буквално от смисъла му, изглежда формална и механична: сменят се по-скоро домът и мястото, където детето резидира, отколкото хората, с които се свързва най-дълбоко. Това дава основание за твърдението на съвременната изследователка А. Кирилова, че през този период „чрез осиновяването едно дете сменя своето семейство, но не и родовата си принадлежност...“ (Кирилова 2008: 345–353). Но може ли да се счита, че именно в тази клауза Законът ‘скъсва’ окончателно с нормата на местния обичай и си поставя за цел да приобщи модела на българското легално осиновяване към този на напредналите законотворства?

Очертава се впечатлението, че поддържането на връзката с рожденото семейство (с единия или двамата биологични родители) се асоциира с травма в съзнанието на осиновеното (съответно изоставеното) дете: в края на 30-те години например, след като млада майка се жени повторно и вторият ѝ съпруг отглежда без осиновяване детето ѝ от 5-годишната му възраст до зрелостта му (детето запазва фамилното име на рождения си баща), осиновеното с топлота се отнася именно към пастрока си, а рождения си родител отива да види едва след като се омъжва (АИЕФЕМ, арх. №615–III: 46).

Биологичните родители – мотивация за оставянето на детето и социален профил. Поради икономическата криза, несгодите на военното време, стопанската и финансовата стагнация в началото на XX в. и отражението на тези фактори върху бита на българите все още се запазват като доминиращи характеристики на семейство/лица, даващи дете за осиновяване, факторите **бедност, многодетност и вдовство**. Примерите от съдебните регистри са изобилни и те се отнасят както до отдаване на малолетни деца, така и на отраснали млади хора, както от семейство с двама живи членове, така и от вдовци/вдовици. Ето някои: през 1909 г. баща вдовец на 58 години с 4-ма синове (на 24, 15, 17 и 11 години) и 2 дъщери (на 7 и 5 години) дава за осиновяване петия си син на 20 години на бездетно семейство; косвено съдим, че мотивацията е ниското материално положение на самотния баща – в документите за осиновяването се казва, че материалното положение на осиновителя е „*средно*“ (имал 1155 лв.), а на осиновяемия – „*съвсем слабо*“ (375 лв. в имоти) (ТДДА 93: 120/1909); пак тогава безимотно семейство с три деца дава по-малкия си син на имотни съселяни „*да го усинят*“ (ТДДА 89: 86/1909); бащата на три деца без майка, за които съселяни молят да бъдат приети в сиропиталище, „*не притежава никакъв движим и недвижим имот, последен сиромах е, чужд ратай, който по никакъв начин не може да ги отгледа*“ (ДА–ВТ 241: 18). Поредно дете на живи възрастни родители, с възрастни брат и сестра се дава „*да се усини*“ при бездетно семейство съселяни (ТДДА 89: 86/1909).

След създаването на държавните и частните сиропиталища и домове те също поемат като посредническа институция между рожденото и осиновителното семейство нуждаещи се деца от горните категории биологични родители. В прошение до търновския митрополит от страна на енорийски свещеник последният обръща внимание върху едно 8-годишно момче, „*на което майка му умря през 1935 г. и баща му напусна дома и през същата година замина по градинарство, като остави това дете и едно момиченце без никакви средства за храна и поддържка, без да се обади и досега не е пращал никакви средства. Макар да имат къща, децата не могат сами да живеят и сега са прибрани в дома на майчиния си баща, но там трудно преживяват и не притежават никакви недвижими и движими... средства за прехранване...*“ (ДА–ВТ 242: 21–22).

Именно заради световната криза, когато се осиновява пораснало дете, особено момче, може да се запази връзката му с биологичните родители заради нуждата то да ги подкрепя като работна ръка: от контекста на едно удостоверение от 1909 г. личи, че вдовец дава 15-годишния си син за осиновяване на бездетно семейство и това „*ще бъде полезно за двете страни..., тъй като те взаимно ще си помагат един другиму и ще обработват имотите, за да хранят семействата си*“ – от това излиза, че детето ще помага и на рождения си баща, както и че отношенията с него и с осиновителите ще вървят паралелно (ТДДА 94: 123/1909). Така виждаме как едно социално обстоятелство мотивира усложнен осиновителен стереотип – макар и постановено от закона, запазването на връзката с биологичното семейство в началото на XX в. е срещано единствено в този икономически контекст и за нуждите на взаимопомощта и подкрепата.

В първия осиновителен закон обозначението на рожденитe родители на детето, към което се прилага осиновяване, е *родители* (Отдел III, § 26, 28), *баща и майка* (Отдел III, § 27). Но дори и в самия кратък текст на официалния кодекс тези термини претърпяват развитие, посочено в предходната част. Най-безпроблемна е ситуацията с биологичните родители, когато се е осиновявало дете от близкородствено семейство – например между войните в Благоевградско братът на биологичния баща на двама близнаци осиновява единия от тях (близнаците се разделят!) и тогава осиновителната тайна не е спазвана, особено ако – каквато е практиката, детето за осиновяване е по-голямо (АИЕФЕМ, арх. №642–III:112). В посочения случай след осиновяването в семейството на осиновителите се раждат още осем деца, като на два пъти осиновителката ражда близнаци.

Новото, което внася законът и е отразено в осиновителните документи, е изискването за повече информация относно биологичните родители. Понеже характерът на това изискване не е уточнен, информацията е най-различна: че детето за осиновяване е „*родено от православни родители*“ (1909 г.) (ТДДА 97: 194/1909), „*бащата е... земледелец, българин, български поданик, вероизповедание източноправославно, грамотен и майка..., българка, домакиня,*

неграмотна, по вероизповедание източноправославно... Бащата (име) *е честен, трезвен, неосъждан, благонадежден, със следните имоти...*“ (1913 г.); осиновителите „*се ползват с добра чест и са благонадеждни...*“ (ТДДА 124/1913; 125/1913). Важен за изследвания процес е стремежът да се съберат данни за биологичните родители от най-широк спектър и да се отразят в документите по осиновяването. Това е стъпка към създаване на по-пълен профил на детето за осиновяване, което го изважда от анонимността на категорията *‘деца в нужда’* и му създава по-конкретна идентичност и социална физиономия, с която вече то тръгва в осиновителната процедура. В този смисъл изискванията за информация относно биологичното семейство, залегнали в закона, могат да се тълкуват в посока на по-голяма загриженост и отговорност към нуждите и интересите на детето за осиновяване – тенденцията, за която бе представена обществената мотивировка.

Както в по-ранния период, за да се даде дете за осиновяване, причините и мотивите трябва да са сериозни, безспорни и да са изпълнени редица условия и изисквания. Отново както по-рано, ако детето е сираче, веднага се появява потенциалната възможност то да бъде осиновено. Но не всички варианти на сирачеството допускат тази възможност лесно: ако майката е жива, дори детето да е без баща, мисленето е как то да бъде отгледано: един такъв пример ни показва, че при повторен брак на майката осиротялото дете може да се „прибере“ от втория ѝ мъж, макар без осиновяване; или пък то да се даде не за осиновяване (към него се пристъпва след години, тогава майката е жива, присъства и дава съгласие), а за отглеждане в чуждо семейството, което по-късно го осиновява; за нуждата от отглеждането на детето се формира *настойнически съвет*, който по-късно – преди осиновяването, отчита периода на настойничеството и дава ход на процедурата (ТДДА 107/1910).

В свидетелството за осиновяването действието на майката, оставила детето си при сключване на втори брак, се окачествява като „*харизала четиригодишния си тогава син...*“, в един откроен негативен контекст, но детето било добре отгледано и се пристъпило по-късно към неговото осиновяване от този човек (ТДДА 108/1911). Оценката към майка, дала детето си за осиновяване, може и да не е негативна, например в случаите, когато детето е израснало и има или няма свое семейство: ако майката е сама вдовица или с повторен брак, нейното наличие само се регистрира без негативен коментар, но подписът ѝ се изисква под акта (1913 г.) (ТДДА 125/1913; 92: 119/1909); многобройни са и случаите, когато вдовица с многобройна челяд оставя някои от децата си за осиновяване – заедно или поотделно: например гореспоменатото осиновяване на трима възрастни братя, останали без баща, докато майка им задържа дъщерите си (1934 г.) (ТДДА 380: 60/1934); но не всички опити за подобно мотивирани осиновявания се реализират. В Русенско по време на Балканските войни вдовица с четири момичета решава да даде за осиновяване на външно за рода бездетно семейство най-малкото си момиче, защото „*не можела да ги храни...*“, но поради буйната реакция на другите деца не го на-

правила (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 113). При едно осиновяване на възрастен (30-годишен) оженен сирак с две деца (без баща, но с жива майка) отново нейното присъствие и подпис са необходими и изисквани (ТДДА 130: 69/1909). В тези случаи квалификацията на майката се свежда до задължителните данни и формулировки при осиновяването: „*...българка, православна, женена, грамотна, неосъждана, майка на осиновяемите, вдовица...*“ (1934 г.), дава съгласие за осиновяването, което „*ще е от полза за осиновяемите*“ (ТДДА 380: 60/1934). Същото изискване присъства и при аналогична процедура при жив баща и починала майка (1913 г.; 1934 г.) (ТДДА 123/1929 г.; 381: 86/1934).

Дотук, въпреки че мотивацията за оставяне/даване на дете за осиновяване е традиционна, форматът на осъществяване на осиновителния акт е различен – в посочения случай рожденатa майка присъства до пълното реализиране на акта независимо от нейния личен социален статус. Не означава ли това също така, че сиракът остава със статус на особено, нуждаещо се същество дори след като поеме собствен път в живота, изгради семейство и отгледа деца?! Свидетелства като цитираното отговарят положително на този въпрос; те посочват дълготрайността и много трудната променимост на този статус и на мисленето, че сиракът остава такъв цял живот независимо от по-нататъшните обстоятелства на неговата лична съдба.

За някои стереотипи на поведение в процеса на осиновяване и за осиновителната тайна. През цялата първа половина на XX в. отглеждането на осиротели деца в рамките на рода е естествено и саморазбиращо се, налагащо се по правилата и законите на кръвнородствената връзка. В много от случаите не се прави формално осиновяване, нито народно, нито църковно, а съвсем естествено след смъртта на възрастните, детето/децата се отглежда от чичовците му (АИЕФЕМ, арх. №674–III). При повторно омъжване на жена вдовица момчето от първия ѝ брак остава дори в този късен период в къщата на бащините си родители, докато момичето може да се вземе от нея в новия ѝ дом и – отново без формално осиновяване, да се отгледа пълноценно като родно дете.

Понякога осиновяването се извършва дълго време след като детето расте в дома на потенциалните си осиновители: при повторен брак на майката седемгодишният ѝ син остава да живее с нея и новия ѝ съпруг; последният пристъпва към осиновяване на детето едва през 1913 г., след като то пораства и се оженва на 27-годишна възраст (Маринова 1985: 102). При друг случай през 1914 г. бездетно семейство отглежда момче от малко дете и го осиновява, когато то навършва 19 години (ТДДА 133: 547/1914). Или семейство с починало малко дете отглежда чуждо момиче; според сведението с тях живеел и млад мъж, който се оженил и бил осиновен на 29 години заедно с жена си и 2-месечното им бебе (ТДДА 134: 287/1914). Осиновяването се приема по-леко, ако голямото семейство на осиновителите има традиция в подобна или сходна практика: в благоевградско село през 30-те години свекървата на осиновителката не създава проблем, а приема „*нормално, естествено*“

осиновяването, защото „*тя беше от едно старо традиционно българско семейство, където те самите са помагали за отглеждането на чираци–сираци..., мъжът ѝ е бил занаятчия–шивач...*“ (АИЕФЕМ, арх. №615–III: 17; за по-ново време – АИЕФЕМ, арх. №615–III: 46).

Винаги се иска съгласието на живите родители или родител на осиновяемия (ТДДА 100: 4/1909). Изобщо практиката, която се въвежда чрез закона, е присъствието и декларираното чрез подпис или документ съгласие на всички живи кръвни родственици по първа линия както на осиновяемия, така на осиновителите, а често и на биологичните родители. В подобни случаи, особено ако осиновяемото е по-голямо, не се сочат мотиви, а само се изтъква, че ползата ще е взаимна. Ако то има пораснали братя и сестри, те също трябва да дадат съгласие за осиновяването, както и съпругата/съпругът, ако са семейни – Е. А. на 26 години от с. Бутронци се осиновява в друго село, няма родители, но има брат и две сестри и тяхното съгласие за осиновяването се иска – това е през 1925 г. (ТДДА 289: 24/1925). Осиновеното дете се включва в генеалогиите и родословните дървета на семействата и родовете в редките случаи, когато такива са налични за проучване: например в посочената по-горе генеалогия на рода Цивневи от с. Бърдо, Сухиндолско, в шестата поред генерационна семейна двойка (на Деню Божков, р. 1926 г., и Лада Божидарова, р. 1927 г.), която „от брака няма потомство“, се въвежда понятието *осиновен наследник* и за неговото обозначаване се изнамира нарочен символ.

От горното произлиза и тълкуването на осиновителната ‘тайна’. За нея не става дума на кодифицирано ниво, а това не е и възможно именно заради текста на § 33. Затова остава да се види как ‘тайната’ се реализира на битово ниво, но там данните са противоречиви: например според някои сведения на нея не само не се настоява, но в Севлиевско детето, макар и невръстно, се предава на осиновителя с изрично подчертаване: „Отсега нататък той жъ тий е баща и жа тъ заведе при майка ти“ (Костадинова 1986: 83). В теренната информация, събирана в наше време, но отнасяща се за периода около 40-те години на XX в., се дават по спомени данни за обстоятелствата, при които се разкрива осиновителната тайна: дете, осиновено през 30-те години от семейството на сестра на биологичната майка, разбира, че е осиновено, когато „поотрасна“; дете, осиновено от семейството на брат на майката през 1930 г., разбира за осиновяването „по-късно“; през 1932 г. е осиновено дете, произхождащо от бедно семейство, и осиновителите се преместват в друг град, детето научава от осиновителката, когато тя е много възрастна и болна (АИЕФЕМ, арх. №642–III). По данни от Врачанско самото осиновяване се пази в тайна – не трябва да се разчува, както и се крие от самото дете (Събкова 2006: 53). В същото време обаче за този район се съобщава, че на годишнината от взимането на детето някои семейства „правят тържества“.

Тази неустановеност се вписва и допълва неясния профил на българската адопция от това време – от всички белези, чието наличие може категорично да определи едно осиновяване като пълно: равноправното унаследяване, при-

емане името на осиновителя, скъсване на връзката с биологичното семейство и запазване на осиновителната тайна, първият осиновителен закон най-малко се опитва да повлияе върху тайната. Впечатлението е, че във всички останали характеристики законът и всекидневната практика в започналото модерно българско време се предпоставят и догонват взаимно, следват един от друг и вярно отразяват колебливия и междинен облик на българското осиновяване между двата юридически акта от края на XIX и средата на XX в. Инициативата все пак е на закона, който има за цел да внуши и утвърди едно ново обществено мислене върху институцията на осиновяването. Но по отношение на 'тайната' и законът от 1889/90 г. е плах, създателите му нямат смелостта да постулират недвусмислено необходимостта от нейното спазване или неспазване в интерес на осиновяваните деца, а оставят това да произтече като пожелателна възможност от клаузите, третиращи други страни на акта – тази плахост, усетена или осмислена, идва именно от съобразяването с „местния обичай", което е сочено сред основните източници за законотворците. В нишата на тази възможност вероятно през 30-те години се промъкват идеите, че 'тайната' трябва да е категорично (дълго и на всяка цена) съхранявана, но като цяло това е все още на индивидуално ниво; приемането на следващия юридически кодекс за осиновяването през 1940 г. ще подкрепи тази тенденция.

Протичане на осиновяването като социална и ритуална практика. За откроване на динамиката в разглежданите процеси изложението следва структурата на аналогичната част за предходния период.

Процедура на осиновяване. През периода съществува осиновяване без нарочна процедура и ритуал. То се осъществява изцяло на всекидневно равнище, въпреки че има характер на договор, макар и устен – това е несъмнен отглас от времето, когато обичайното право не е вменявало задължителна публичност на акта: в Севлиевско например дете сираче, гледано от баба му и дядо му, се дава на хора от друго село след няколкочасови уговорки между бабата и осиновителя, без писмени и църковни процедури. Разказът на отрасналото момиче показва, че отношенията между него и осиновителите са се съсредоточили изцяло върху взаимните задължения и емоционална връзка и всичко е било извършено в живота им, както ако осиновяването би било реализирано според официалните изисквания: „Мъжът и жената бяха много добри и почнах веднага да им викам мамо и тате. Отгледаха ме, направиха ми чеиз, ожениха ме, мъжа ми дойде приведен зет от Малък Вършец. Ний пък с него двамата гледахме старите като собствени майка и баща до 83 г., додето умряха" (Костадинова 1986: 83). Масови за началото на XX в. са молбите за осиновяване от страна на семейната двойка като такава – равноправно прошение от мъжа и жената, което личи от факта, че се подава прошение от името на двамата осиновители, където те колективно и в мн.ч. изразяват волята си да осиновяват – в Пернишкия архив най-ранните такива дела са от 1903, следвани от 1908 и 1909 г. и масови от по-късно време (ТДДА 69: 67/1905 г.; 95: 131:174/1914 г.; 60: 67/1903).

От първите години на XX в. в някои дела има *Означение на книжата*, налични в преписките за осиновяването, и от там съдим за необходимите и изискуеми документи при осиновяване: в Дело №15 от 1902 г. от Трънския окръжен съд „*относително допуснато усиновяване на П. И., р. 1878 г., от семейство Д. Р. и жена му от с. Режанци, са описание следните документи: 1. Прошение; 2. Свидетелство за свето кръщение на осиновяемия; 3. Акт; 4. Определение; 5. Отношение; 6. Обявление; 7. Квитанция – общо 7 листа документи*“ (ТДДА 58: 15/1902).

От първото десетилетие на XX в. в делата по осиновяване фигурират почти без изключение навсякъде следните документи: 1. *Молба от осиновения* за утвърждаване на осиновяването от страна на съда, за публикуването му в *Държавен вестник* и за издаване удостоверение за осиновяването и влизането му в законна сила (с гербова марка); 2. *Удостоверение*, *дадено на осиновяемото* (отново с гербова марка), за овдовяването на майка му и встъпването ѝ във втори брак, както и за това, че детето живее с майка си и втория ѝ съпруг; 3. *Удостоверение на осиновителя* за семейното му положение, възраст, притежавани имоти и къде са вписани, за моралното му състояние, като често се среща формулата „хора честни и неосъждани, ползващи се с граждански и политически права“; 4. *Акт* (с гербови марки); 5. *Определение на Окръжния съд* за допускане на осиновяването; 6. *Искане от съда* до Държавната печатница да публикува съобщението в *Държавен вестник* (с квитанция).

Документите, естествено, варират в съдържанието си според характеристиката на осиновителите, осиновяемото и обстоятелствата: когато вдовец осиновява по-голямо дете, в заявлението се включва молба от осиновяемото да бъде извършен и утвърден осиновителният акт (1913 г.) (ТДДА 123/1929); в акта се посочва, че съпругата на осиновителя е починала и че той няма от брака си родени и осиновени деца. През по-ранната 1907 г. делата съдържат само актовете за осиновяването и искане за публикуването му в *Държавен вестник* плюс *Прошение* за утвърждаването му – декларациите в повечето случаи не се прилагат към делата (ТДДА 72: 203/1907) и др. В някои дела данните от декларациите се обобщават в акта: например казва се, че „*според приложените удостоверения, осиновителят няма живи родители, нито законни или узаконени наследници и че бащата на осиновяемия е починал*“ (ТДДА 78/1907). В удостоверението от 1925 г. се посочват моралните качества на участниците в процедурата: осиновяемата Е. е „*честна и благонадеждна и се ползва с добро име в общината*“ (ТДДА 289: 24/1925).

Необходимата документация (като съдържащи се в делото единици, както и като тяхно съдържание) показва вариативност за отделните типове случаи на осиновяване. Изискванията не са формулирани в закона, но са разработени в практиката и според изискуемото в юридическия кодекс, например: За осиновителката вдовица – удостоверение, че тя е на 45 години, българка, източноправославна, българска поданица, домакинка, неграмотна, женена за..., който е починал, няма деца, родителите ѝ са починали, тя е честна и не-

осъждана за никакви криминални престъпления, според землячния регистър на селото има следните имоти на свое име..., оценени за... лв. (1913 г.) (ТДДА 124/1913). Когато се осиновява сирак/сираци, документите се оформят и дават на настойника. При осиновяването се иска и регистрира съгласието на настойника, предварително взел одобрението на роднинския съвет. Изисква се и се прилага документ за материалното състояние на осиновителите и на осиновяемите, както и се заключава в чия полза е осиновяването – обикновената и най-често срещана формулировка е „*в полза на двете страни*“, „*полезно и за двете страни*“ (1913 г.) (ТДДА 95:131/1909). Когато се осиновява възрастен човек, сам или семеен, ако има родители – двама или един, независимо от тяхното семейно положение те присъстват и съгласието им за осиновяването се иска (ТДДА 83/1908). При осиновяване на младеж/девойка лицето присъства в съда и участва пълноправно в осиновителната церемония – за него се дават данни – например „*българин, православен, грамотен, неженен, неосъждан*“ (ТДДА 382: 76/1934), както за осиновителите, също така се иска и отразява желанието и/или съгласието му за осиновяването.

Известно развитие на формалностите по съдебно оформяне на осиновяване през третото десетилетие се бележи от включването в осиновителните дела на следните документи: *акт* – воден от първо лице и подписан от председателя на съда, в който той описва като очевидец процедура, твърде много напомняща драматична постановка. Героите в нея са: желаещите да осиновят; двама назовани с имената им свидетели, които трябва да установят самоличността на желаещите да осиновят; следващото лице е от биологичното семейство на осиновяването дете – двамата родители или наличният жив; същите данни се съдържат и за тях, както и изрично упоменаване, че те/той/тя дава съгласие за осиновяването от съответното семейството; при осиновяване на доведено дете при втори брак на майката през 30-те години тя лично подписва удостоверение в следния дух: „*Аз, ..., като съпруга на осиновителя и майка на осиновяемия, съм съгласна да се извърши осиновяването...*“; присъстват близки на осиновяваното дете – например майката на осиновителя, която в случай от 1934 г. в Трънско е и баба на осиновяемото момиче – нейното съгласие за осиновяването също е посочено. За тези лица в акта се дават данни – месторождение, местоживеене и възраст, основни техни характеристики – тези сведения завършват с информация за заявено желание за осиновяване. Важно допълнение е посочване изрично на ползата от акта – например „*Осиновлението ще да е от полза на осиновяемата*“ – това се посочва в писмено заявление, посочено в акта – случаят е на осиновяване на дете от семейството на чичо му (брат на бащата, който е жив) (ТДДА 381: 86/1934). Актът се подписва от: „*съпруг-осиновител, съпруга на осиновителя и осиновителка, баща на осиновяемата, майка на осиновителя, свидетели и длъжностни лица*“.

Други документи, които са включени в осиновителните дела през 30-те години на XX в., са: *Удостоверение от селското или градското общинско*

управление, заявяващо, че осиновителите са жители на съответното селище и се ползват „с добра чест и имат следното материално положение“... според основната поземлена книга на селището; точно посочване на имотите им и недвижимата им собственост – ниви, къщи и др.; *Удостоверение от селото на детето за осиновяване* – къде е родено и къде живее, че е „истинска и законна дъщеря/син...“ на родителите си, посочва се тяхната съдба; *Друго удостоверение* – че двамата осиновители нямат деца, имат законен брак и имат добро материално положение и се ползват „с добра чест“.

Като документален масив, подготвящ и обезпечаващ осиновяването, тези документи свидетелстват за: 1. Морални качества, които се изискват и се изтъкват за страните; 2. Описва се имотното състояние на страните; 3. Семейното положение на страните; 4. Регистрира се съгласието на засегнатите по пряка и женитбена линия; 5. Отразява се ползата от акта за всяка страна.

Общата картина, обрисувана от тези документи, очертава осиновяването като процедура на договор, на консенсусно съглашение между участващи страни – две, ако осиновяемото е малолетно, и три, ако осиновяемото е пълнолетно. Равнопоставеността на страните се допуска от поставянето пред тях на едни и същи критерии за преценка – семейно, материално, социално-професионално положение, характер и публична репутация (това се споменава за осиновители, биологични родители и осиновяемо). Но различното им място в обществото ги прави обрисуеми и по специфични белези (при биологичните родители трябва да се каже или поне да се намекне причината за оставяне на детето за осиновяване; осиновяемото има пол, който само в неговия случай е важен, и т.н.). Така постулатите на закона се развиват от местната практика по линия на прецизиране на онези дадености, които правят съответната страна легитимна за участие в акта. За изследователя това е линия на обогатяване на емпиричния масив със свидетелства за разнообразна социална палитра на въвлечените в осиновителния акт случаи и обстоятелства.

По изискване на променящото се законодателство в новосъздадената държава първите осиновителни актове стават публично известни чрез обяви, поставяни на места, определени от съда, и чрез обнародване в *Държавен вестник* и местната преса.

Осиновителната процедура е по-разтеглена във времето в сравнение с традиционната. Подготвянето на изискваните документи и особено събирането на изискваните лица (някои от които трябва да дойдат от друго местоживеене), съобразяването с времето на председателя на Мировия съд, осигуряването на свидетели, които се подготвят от официалните лица и обикновено се иска да са познати като отговорни и доверени, често да са познати на съдията (това вероятно е било и изискването, защото качеството им на такива е посочвано изрично в акта) – всичко това предполага предварителна организация и подготовка. Данните за отказано процедиране заради непълни документи говорят за сериозността, с която доказателствата са били разглеждани. Съответно на това отговорно и затова невъзможно да се извърши при-

бързано и в ускорен темп е подготвянето на тези документи. Наложителното публично оповестяване чрез публикация в *Държавен вестник* (а по-рано – и на други публични места) също разтяга финализирането на осиновяването след приключване на събитието в съда. За някои случаи има документирано и издаване на финален документ доста години по-късно при изрично поискване от страна най-често на осиновения или осиновителите. Това е индикация, че като юридическа процедура осиновителният акт има по-дълъг фактически път до утвърждаването му, без това обаче да повлиява върху функционирането на институцията на битово ниво; на него практиката се осмисля завършена в сравнително кратката процедура при съдията, след което започват да протичат ежедневните последствия от нея за всички участващи страни.

Наследяване при осиновяване. В периода непосредствено след Освобождението осиновяванията са вписвани в църковните книги и това е считано за достатъчна гаранция при наследяването: например при осиновяване в Търновско в началото на 80-те години с подписа на управителя на Търновска епархия епископ Климент е скрепено удостоверение, където се казва: „За това издава се настоящето удостоверение да послужи както на осиновителите, тъй и на осиновения за доказателство, гдето и когато би потребвало, като се преписва и в Митрополската кондика“ (Снегаров 1937: 351).

В българските земи през дългия изследван период наследяването е уредено по три основни механизма: от обичая, от закона и от завещанието. Веднага след Освобождението за няколко десетилетия срещаме съвместното съществуване и на трите източника. Но с времето наследяването по обичай започва да отстъпва постепенно на това по закон и завещание, тъй като то очевидно и за самите заинтересовани лица не предоставя достатъчно гаранции, че волеизявата им ще бъде зачетена. Една възможна преходна форма между обичая и завещанието е появата на кратки, непълни писмени форми на завещание, които съдържат много от елементите на обичайното завещание. Но лесното оспорване на писмените завещания дава възможност на църковните власти постепенно да вземат под контрол наследствените дела (Петров 2003). В полза на тази тенденция са данните от цялата страна: например за осиновяванията в Петричко се съобщава, че ако не са извършени в съда, осиновеното дете може да наследи имота само чрез завещание. Ако не му се осигури наследство, детето има право на нещо като обезщетение, наречено *ратайлък*, *хак*, *ратайска пара*, за времето, което е преживяло в семейството след навършване на 16 години (а в някои села – 12 години), очевидно заради участието му в стопанската дейност. Това искане то може да предяви пред съда, макар че подобни случаи са много редки. Но се казва също, че „храненичe, за да наследи имота, трябва обезателно да му се направи завещание, иначе няма да вземе нищо“. Обикновено информаторите съобщават, че наследяването при осиновяване „си става редовно“ – детето се взима, оженва се и му се дава имот, осиновителят „дал му имот 150 дка, а на себе си оставил само 40–50 дка за старина“. За началото на XX в. има доказателства, че е правена разлика и е имало идея

за наследяване по право и по завещание, като за второто се изтъква, че се е практикувало особено при осиновени деца (Дончева 1985: 44, 46, 54, 57). В Беленско наследяването „по завещание“ е вече широко разпространено в края на XIX в. и „се предпочитало“, като завещанието на имота се прави „на собствени деца или на осиновени, но може и на други близки“ и може да обхваща до 1/3 от имота (Маринова 1985: 102).

Въпросът за имотите се поставя особено настойчиво, когато се осиновяват деца при повторен брак на майката: в документите изрично се отбелязва, че децата (осиновяват се двама братя) са съгласни „да сгрупират имотите си в едно; да групират неговите и ония на посиновените двама имоти в едно“ (1917 г.) (ТДДА 169: 115/1917). В някои извори се сочи, че никога осиновеното дете не е лишавано от наследство в полза на собствено (природено) дете (Маринова 1985:100). При осиновяване на отраснали хора изрично се посочва какво наследяват – това става чрез детайлно описание на имота, движимата и недвижимата собственост на осиновителя. Обичайната практика не само присъства в наследствените отношения, но има данни дори за нейното своеобразно надскачане: непосредствено след Първата световна война, на връщане от фронта прадядото на наш събеседник намира изоставено на гръцка територия невръстно дете; стопля го в раницата си и го отнася у дома си, като му дава името Димитър – на светеца, на чийто ден го намира. Детето не е официално осиновено вероятно поради невежество, но се приема „*като природен брат*“, не само наследява част от имота, но той му се дава като законно осиновен, и при това – като първороден син; наследниците го знаят като „*вуйчо Димитър*“ (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 144).

Вариант на тези случаи е осиновяването на близко роднинско дете – например братов син (нарочно търсено близкородствено момче, за да се наследи имотът, който има общ корен): подобен пример е записан около 1915 г. в Пазарджишко – детето, изглежда, не е осиновено чрез съдебна процедура, то „си знае родителите“, но според информатора е „пълноправен наследник на осиновителите си“, въпреки че след него се раждат още седем деца. За това се съди по факта, че след делитбата на имота на осиновителя осиновеното дете си построява къща в същия двор с помощта на осиновителя си и между новопостроените къщи на децата в разделените дворове се оставя вратичка, за да си общуват и „*независимо че не са кръвни*“, осиновеното се „*приема като кръвен брат*“. Има и други свидетелства за това, че в по-късен етап осиновяванията се гарантират в писмен вид пред църковната община (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 111).

Отношенията на наследяване винаги задължително се посочват в края на актовете, но акцент върху тях няма, наследяването от страна на осиновителя при съдебна осиновителна процедура се саморазбира, акцентът е по-скоро върху „ползата за двете страни“. За връзката между осиновяването и наследяването говорят констатации в документите като: „...имотното му състояние въобще е добро (на осиновителя) и едно усиновяване *би било полезно*...“

(ТДДА 59: 6/1903). Късните узаконявания на осиновяването – забавени с по няколко години, стават заради нуждата от писано наследяване. Но и в по-късно издадените документи винаги се уточнява взаимната полза от акта за участващите страни.

Осиновителната церемония. Наличието на детайлни документи в осиновителните дела позволява добре да се очертае групата на присъстващите на церемонията: те варират според конкретния случай на осиновяване – в най-общ план тези лица са уточнени в закона, но поради голямото многообразие от случаи практиката ги прецизира и с времето ги утвърждава като юридически задължителни.

През първите години на XX в. при осиновяване на женен мъж с деца от друг семеен възрастен човек на церемонията присъстват съпругите и на двамата и те също се подписват под осиновителния документ – съобщава се за с. Конска през 1903 г.; за Троянско от 1907 г. (ТДДА 61: 79/1903). Ако се осиновява „половин“ сирак, живият родител задължително присъства на церемонията, независимо дали се осиновява малко дете или зрял човек: 60-годишната М. от Трънско присъства на осиновяването на 30-годишния си син Д. от бездетно семейство; присъстват също така съпругата на Д. и двете им деца (ТДДА 130: 69/1909); това е спазвано още в началото на столетието: 1909 г. М. от с. Бежанци присъства на осиновяването на съпруга си М. заедно с неговата майка (ТДДА 98: 53/1909). При роднинско осиновяване присъстват всички най-близки живи кръвни родственици – през 1934 г. при осиновяване на 18-годишно момиче без майка от чичо му присъства и дава съгласие и неговата баба – майка на биологичния баща и на осиновителя (ТДДА 381: 86/1934).

Сведението от с. Кошарево за осиновяване от бездетна вдовица на женен и с деца момък от същото село посочва, че на церемонията присъстват неговите двама живи родители, както и съпругата му (ТДДА 139: 301/1914). Понякога моралните качества на влизащите в осиновителна връзка се изтъкват и в самото удовостоверение – в т. 3 от него за осиновяване от Бусинското общинско управление се казва, че „*според обноските на усиновителя и усиновяемия усиновлението ще е полезно както за единия, така и за другия*“ (ТДДА 140: 374/1914). Съпругата присъства при осиновяване на мъжа си (1909 г.) (ТДДА 96: 143/1909); тя се подписва под акта за осиновяването (1911 г.) (ТДДА 108/1911). Обикновено осиновителният акт посочва съпруга мъж, но присъствието на жена му, изреждането на нейните качества, съгласието и подписът ѝ са задължителни – без да се посочва винаги изрично, с това осиновителният акт задължава и нея (ТДДА 94: 123/1909). В Определението на съда може да се посочи, че осиновяването е „*от страна на... и на съпругата му...*“.

Твърде оскъдни са сведенията за ритуала на осиновяване, който евентуално би възхождал към по-стара символика или би включил църковната. През периода между осиновителката и рождената майка, ако е жива, се разменят подаръци – „бошчалъци“ в Поручик Чунчево сред гагаузите. За тях се споменава, че „осиновяването може да стане спонтанно...“ [не е ясно какво се има

предвид – б.а.] и тогава осиновителката задължително „трябва да даде нещо от себе си – например да свали кърпата си и да забради майката на детето“ (Петров 1994: 55). Съществуването на разгърнатата осиновителна символика от предходния период обаче остава като знание в съзнанието и спомена на българите – дълги години след началото на XX в. при извършване на теренно-проучвателска работа по темата на осиновяването или семейната обредност тези сведения са давани изчерпателно и от широк ареал. При новите задължителни параметри на процедурата: обявен вид и характеристика на участниците, преместена локализация на събитието от дома на участниците и църквата – в сградата на съда, и при определената вербална и документална процедура, която изключва старите формули, място за символика на ритуала като че ли не остава; стремежът е към достатъчно пълна и подробна аргументация на правото да протече процедурата. Интересно е да се знае какво се е вършело в къщата на осиновителите след този официален акт, но това е малко известно. При взимането на децата в петричките села и в годините след официалната кодификация на акта се изпълняват обичаи, идентични с тези при раждане на дете – месене на пита, канене на гости, кръщавка и др. (Дончева 1985: 44). В Севлиевско при сключване на повторен брак след смърт на един от съпрузите доведените или заварените малолетни деца задължително се водят в църквата и преминават през църковната осиновителна процедура, „за да им каже свещеникът, че занапред тоя или тая ще им бъде баща/майка...“ (Костадинова 1986: 82–83). Дали това е своеобразна ритуализирана форма на осиновяване? Допускаме, че да, защото ролята на свещеника като гарант и ‘глашатай’ на новия статут на децата идва от традицията и тя не е подлагана на съмнение и през следващия период.

Особени случаи на осиновяване. Такива продължават да са налични и през разглежданото време, като в повечето случаи повтарят представените за предходния период, като показват известна динамика и промени.

– *Настойничество*. Институцията продължава съществуването си устойчиво. Причината е, че по своята същност тя отваря възможност за вместване на най-различни ситуации, свързани с деца в нужда от обгрижване, а механизмът ѝ на действие не носи неяснота или двусмислие – той е постановен от традиционната норма и от *Закона за настойничеството*, както и от този за осиновяването (Отдел III, § 1, чл. 28 и 29).

По архивни данни от първите години след излизане на закона, когато процедурата по документално оформяне и официализиране на настойничеството прохожда и се утвърждава, се събират най-близки хора – роднини и приятели на починалия баща на малолетните – чичо (брат на баща им на 37 години), тетин, втори чичо, втори тетин, вуйчо, трети тетин – все мъже, при мировия съдия и той – „съгласно чл. 16, 17, 18 и 19 от закона за настойничеството“ формира „роднинския съвет“ от тези същите лица. Условие е съдията да бъде убеден, че нито един от тях няма спор „*с непълнолетните, нито родителите им, и никой не заяви някои законни причини за излизане от роднинския съвет*“

(1896 г.) (ТДДА, Глава 46 от *Регистъра за настойничеството* – Акт №17 от 5 май 1897 г.).

Процедурата допуска родителят приживе да е направил избор на настойник, но това е малко вероятна ситуация. Затова съдията избира такъв измежду членовете на роднинския съвет (споменава се като такъв: чичо на сираците, а те – вече без настойника, избират поднастойник и той се утвърждава от съдията). Като такъв се споменава вуйчо на сираците. Задача на настойника, формулирана в акта, е до една седмица да „приеме имота по описа, да дава сметка за управлението и най-после да даде обща сметка и повърне останалия имот на навършилия пълнолетие...“ Подписите под акта са в следния низходящ ред: на настойника, на членовете на роднинския съвет, на поднастойника, на мировия съдия, на секретаря на съда.

Настойническата институция е стъпила с еднния крак в традицията, с другия – в Новото време на легализирано уреждане положението на децата. Сигурно затова тя е колеблива в ред прояви: А) Относно случаите на потребност от такава институция: за някои райони, например Петричко, настойници се назначават само при починали двама родители; ако майката е жива, „она си отговаря за всичко, друг не ѝ се меша“, но има и обратните данни за тоя край; също: майката не влиза/влиза в състава на настойниците (Дончева 1985: 49–50). В Габровско при смърт на бащата и повторно омъжване на майката тя може да заведе децата си в новия си дом, но може също така да приведе втория си мъж в къщата при родителите на починалия си съпруг (Стефанова 1987: 126–128). Но и в този случай, както при пълно осиротяване на децата, там за тях до пълнолетието се грижат дядото и бабата – родители на починалия им баща. Освен тях се назначават от кмета *настойници наставници* – трима души измежду близките роднини. Те са задължени да следят за здравето и имота на децата до пълнолетието им. Имената им се вписват задължително в документите на общината. Настойник в Севлиевско може да се назначи и при жива майка по нейна молба отново със съгласието на кмета (Костадинова 1986: 82). В Петричкия край настойничеството се утвърждава в началото на XX в., дотогава за сираците се грижат „своите си“. Там към настойничество се прибягва при смърт на двамата родители или когато овдовялата майка се омъжи повторно – за децата се назначават *опекунти*, *роднинство*, *роднински съвет*: обикновено 3–5 души най-близки роднини, за предпочитане от страна на бащата; при жива майка тя не влиза в настойничеството, защото допускането е, че може да се ожени и да не пази интереса на децата (Дончева 1985: 46). Основната им грижа е доброто стопанисване на имотите на децата и осигуряване на доходи от тях, но в доста случаи те се стремят да обезпечат бъдещето на децата, като им дадат образование и занаят. От началото на XX в. там датира практиката настойниците да дават всяка година отчет пред съда за стопанисването на сирашките имоти, което продължава до пълнолетието на децата (Дончева 1985: 44). Б) Относно лицата, които поемат настойнически функции, и В) Относно връзката между настойничеството и осиновяването:

дете/деца сираци се дават под настойничеството на чичо им и след години после той ги осиновява – иска се нарочно постановление от роднинския съвет за правото на настойника „да осинови опекуните си“ (Стефанова 1987: 126–128). Повече обаче са случаите, когато настойникът не осиновява лично, а участва в осиновителна процедура за децата – той трябва да вземе и представи постановление разрешение за осиновяването, дадено му от роднинския съвет, както и да сложи подписа си под документите – това е практикувано и в първото десетилетие на XX в. (ТДДА 72: 203/1907). При гагаузите във Варненско настойничеството – *етимлик*, се определя не само при невръстни деца при кръгло осиротяване, но и при жива майка – настойниците са от двата рода, по двама-трима души (Тодорова 1978: 63).

Настойничеството се интерпретира от изследователи като институцията, която създава връзката между обичайното и писаното право в българската култура. В своите характеристики то е уникално българско явление, въпреки че обгрижването на нуждаещите се деца в рамките на семейно-родствената група съществува във всички култури и възхожда към едни много ранни периоди на формиране на цивилизационните модели. В интересуващата ни тема именно настойничеството е практиката, която отбелязва и прехода в грижата към децата от страна на семейството и на държавноотговорните институции. Последните се създават през този период, оформят изискванията си, регламентират ги в кодификациите и започват да ги прилагат. Същевременно ‘остатъците’ от традиционната практика, сред тях на особено място и настойничеството, също се включват във вече модерната практика и участват в нейното утвърждаване.

– *Храненичество*. Както бе посочено за предходния период, храненичеството се явява в две институционни разновидности: 1. В същинския си вид, когато не е свързано със създаване на родство и с наследяване имота и собствеността, и 2. Като синонимна институция на осиновяването. В изследваното по-късно време втората форма показва доминиране – тогава *храненик* е повсеместно название на осиновено дете. Това обаче е тенденцията на явлението, а то фактически се проявява – особено в ранния изучаван период, и в двете си форми.

Изглежда, в първите години след излизане на закона взимането на деца за отглеждане е по-лесно осъществимо – неустановените процедури между традиционната и новообявената, все още нерегламентираните наказания за нарушението на последната, както и социално-битовата среда на размирното време след Съединението и Сръбско-българската война и потеглянето на нови държавнотворни и държавноорганизирани структури – всичко това мотивира многобройността и варирането в обстоятелствата на регистрираните случаи на храненичество в първия посочен вид: ето например през ранната 1897 г. двегодишно момче с живи родители (майката умира след 2 години) се взима *прибран син*, „да бъде чуван“ от бездетно семейство, където майката е едва 19-годишна. 17 години по-късно същото семейство пристъпва към зако-

новото осиновяване на *присиника*, което се преценява „*в добра полза на едните и другите*“ (ТДДА 101/1909). Няма формално осиновяване, но се казва „прибрал още от малък за син...“ и по-късно го осиновява (ТДДА 107/1911); „*отхранен от двенеделна възраст до днес*“ и осиновен на 21 години, след като вече е женен и с дете (ТДДА 108/1911); тази форма се среща особено често между най-близки семейства: от първата година след раждането се взима – „*приет и отгледан*“ братов син, който по-късно, след навършване на пълнолетие и оженване, се осиновява (ТДДА 100: 4/1909).

Любопитно е осиновяването не само на храненичето, но ако то е момиче, на съпруга ѝ – А. И. е съпруг на „*храненичето С.*“ на И. М. от с. Врабча и е осиновен от последния (ТДДА 107а/1910). В удостоверението се откроява реципричността на интересите за двете страни; за тая цел детайлно се изброява имотното състояние на осиновителя, като се подчертават и неговата напреднала възраст и недобро здраве. Подобно сведение от 1915 г. описва ситуация, когато момичето е доведена дъщеря от първи брак на майката и е „отгледвана“ от майка си и втория си баща без осиновяване; когато се омъжва, тръгва процедура за осиновяване на зетя и *храненицата* (ТДДА 153: 47/1915). При тези чести осиновявания на пълнолетни млади хора, които са отгледани от осиновителите, но не се е пристъпило досега към осиновяване, винаги се изтъква реципрочността на интереса: осиновителите са „*в напреднала старост и неспособни вече за работа, следователно ще има кой да обработва имота им и да ги отгледва до смъртта им, а след тяхната смърт... ще наследи техния имот*“ – затова последният е подробно описан в документите (ТДДА 108/1911).

Храненичеството в първия му вариант се явява и като лечителска практика при безплодие: Дете се осиновява – „взима се храненице“, за да „види Бог, че те са добри хора и могат да гледат чуждото дете, камо ли своето...“ – данните са за Врачанско по информация, събирана след 2000 г. и затова с голяма вероятност отнасяща се до късния изследван период (Събкова 2006: 52).

През целия този период обаче храненичеството е вариант да се заобиколят тези клаузи на първия закон, които влизат в противоречие с практиката (или просто са нови и различни от нея) и желанието на хората – например условието при осиновяване осиновителите да нямат свои деца: през 1911 г. в едно удостоверение за семейно положение се изброява голямото семейство на мъж от Трънска околия с двама синове, две дъщери и двама внуци, като накрая се споменава и „*Стоилко син му, който е приет за син след две недели от раждането му...*“ и явно не е осиновен, но е включен в домакинството (ТДДА 106: 227/1911). Юридическо неоформяне на храненичеството се практикува и в края на проучвания период и е често срещано при взимане на дете от близкородствено семейство: по данни за 40-те години на XX в. при осиновяване на братово момче то остава с името, дадено му от рождения родител (фамилията е същата), отглежда се, прекарва целия си живот в новия дом, но познава и има епизодични отношения с рожденото си семейство – „*като си дойдеше чичо ми на гости при бащата и отиваше да си види и момчето...*“;

тогава за „тайната“ не става и дума, детето носи името и е известно в рода като *Иван храненичето* (АИЕФЕМ, арх. №642–III: 51–52).

Понякога документите не са обстоятелствени за това какво налага едно късно осиновяване – не е ясно детето взето ли е за храненице, или просто е прибрано, само се казва, както например през 1908 г., че се осиновява братово дете, което отдавна живее при тези хора, но едва на 22-годишна възраст те пристъпват към официалното осиновяване на него и съпругата му; през 1909 г. двама братя живеят при бездетна двойка и когато порастват, тя иска да ги осинови – единият е на 28 години със съпруга, другият е на 16 години и това „*ще бъде полезно и за едните, и за другите, толкова повече, че последните от дълги години живеят при осиновителите си*“; през 1914 г. за 26-годишен момък със семейство, че е „живущ“ при семейството, което иска да го осинови (ТДДА 84: 213/1908; 88: 78/1909; 150: 41/1914).

Че храненичеството в народната представа е стъпка и неотделим момент от осиновяването, сочи и такъв случай от 1914 г.: неосиновен *храненик* със семейство загива при Солун през 1912 г. и две години след това отгледалият го мъж – вдовец без деца, осиновява съпругата на починалия, като в удостоверението (Матев 2003: 126) се казва, че го прави, „защото умрелият мъж на... беше храненик на..., когото той не е осиновил и няма възможност да направи това [сега – б.а.] поради смъртта му“.

– „*Приведен зет*“. И през периода след излизане на закона този културен механизъм се задейства, „ако семейството остане без мъжка рожба...“ Церемониалното осиновяване на зетя, познато ни често (макар и не във всички случаи) от предходния период, се практикува през разглеждания много рядко – явно тук смисълът на практиката е осигуряване на работна ръка за семейство или за самотни хора: в Петричко вдовец поп с две дъщери прибира момче от селото да живее при него, за да му помага в работата, практически цялата работа по полето се върши дълги години от него, а имотът се води само на попа. Момчето се жени за едната дъщеря и ситуацията остава непроменена известно време, докато през 1912 г. се „извадила тапия“ на името на зетя като собственик и се заделила една част за другата дъщеря (Дончева 1985: 46).

Нуждата, при която се практикува обичаят, понякога се излага по-обстоятелствено в осиновителните документи: например за Петричко се разказва случай, когато момче отива „домазет при една мома, на която баща ѝ умрял, а братя и сестри имала, но били много малки, та той останал на имота и го работил 16 г. общо“ (Дончева 1985: 57).

Изглежда, в този период практиката „привеждане на зет“ заема едно усреднено място между храненичеството в същинския му вариант (взимане дете за отглеждане, без да се пристъпва към незабавното му осиновяване) и самото осиновяване. Очевидната разлика е, че тук става дума само за момчета. Но няма как да се разбере дали взимането им още първоначално е било мислено като бъдеща женитба за единствена дъщеря – сама или една от няколко. Склонни сме да приемем по-скоро, че практиката се развива от само

себе си, т.е. при храненичe момче то работи за отхранителя си и впоследствие напълно естествено се харесва и жени за дъщеря му, след което бива осиновено, за да му се припише собственост. „Привеждане на зет“ се асоциира с храненичеството заради поемане пълната грижа за момчето – храна, легло, дрехи и други базисни грижи; а възхожда към осиновяването чрез последвалите действия след женитбата с дъщерята на семейството – осиновителната процедура в съда и приписването на определена част от имота. За да се осъществи тази двойствена форма, практиката на храненичеството се установява и провежда по правилата на традиционните обичайноправни договорености, докато осиновителната се реализира според нормите на вече писаното право.

– *Осиновяване на цяло семейство*. Разглеждането на данните за осиновяване на възрастен мъж или жена, независимо сами или женени (второто е практически осиновяване на цяло семейство), се извършва по правилата на осиновяване на дете и затова тук му се обръща внимание. За коректност на класифицираните случаи трябва да се подчертае, че когато става дума за семейна жена, млада или по-възрастна, повечето ситуации гравитират към осиновяване на *приведен зет*; а в този раздел се включват по-скоро вариантите на осиновяване на мъж със семейство по причина на реципрочна нужда: за осиновителите – от помощ и гледане; за осиновяваното семейство – от получаване на малък или по-голям собствен имот след смъртта им.

Когато осиновителната практика се мотивира все повече от икономически съображения, както това се набеляза като тенденция за проучвания период, данните за осиновяване на цяло семейство нарастват забележимо – по-долу са представени по години някои избрани типични случаи: А) Преобладаващият вариант е осиновяване от страна на възрастна семейна двойка: съпрузи в средата на 50-те си години осиновяват 25-годишен мъж и жена му от с. Билинци (1905 г.) (ТДДА – Акт за осиновяването на Спас Алексов и съпругата му от 4 юни 1905 г.); семейство в 40-те си години осиновява по-младо семейство без деца от същото село (ТДДА 152: 107/1915; 60: 67/1903); също – семейство в 60-те си години осиновява младо семейство (22–19 години) от същото село; още по-възрастно семейство осиновява 22-годишни съпрузи – всички от едно и също село – Костромовци (ТДДА 153: 47/1915 г.; 84: 213/1908); 36-годишен женен мъж с жена и четири малки деца се осиновява от бездетна двойка – „полезно и за двете страни“ (1909 г.) (ТДДА 92: 119/1909), през 1910 г. са осиновени С. А. на 21 г. с жена и дете от А. А. и жена му (ТДДА 106: 227/1911); 1911 г. 21-годишен млад мъж, женен, с дете на 2 месеца, се осиновява от отгледалия го сам мъж (ТДДА 108/1911); по-възрастно, макар и не престаряло, бездетно семейство (двамата по на 48 години) осиновява бездетно по-младо семейство (26–25 години) (1914 г.) (ТДДА 142: 572/1914) и др. Б) Нерядко се срещат и осиновявания на цяло семейство от страна на самотни (по различни причини – неженени, вдовци и др.) бездетни мъже или жени. В документи на Софийския окръжен съд има акт за осиновяване от 1906 г. от страна на 78-годишен вдовец без деца на 38-годишен женен мъж;

на процедурата в съда освен съпругата на последния присъстват и родителите му и дават съгласие за осиновяването – това буквално повтаря правилата при осиновяването на непълнолетно дете (ТДДА 70/1906); През 1914 г. бездетен 70-годишен вдовец осиновява две семейства: по-възрастно (около 50 години) и по-младо (в средата на 30-те им години), за които не личи да са в родствена връзка (ТДДА 115: 549/1914). В) Различни вариации на случая, при който вдовици/вдовци осиновяват деца от предходен брак на починалия си съпруг/съпруга: например през 1907 г. има регистрирано осиновяване от страна на бездетна вдовица на отрасналия и вече със съпруга и четири деца син на починалия ѝ мъж от първия му брак (ТДДА 108/1911). Г) При осиновяването на цяло семейство има и вариант родствено осиновяване – например през 1916 г. възрастни бездетни осиновяват братовата си дъщеря с мъжа ѝ и трите им деца, което е „*от полза и за двете страни*“ (ТДДА – Удостоверение №904 от август 1916); „*това усиновление ще бъде полезно и за двете страни и за усиновителя, и за усиновяемия, тъй като те взаимно ще си помагат един другиму и ще обработват имотите си*“ (ТДДА 83/1908).

В хода на самата съдебна процедура многовариантността на ситуациите намира израз в списъка на задължителните за присъствие лица, които трябва да подпишат осиновителния акт, и в началото на XX в. примерите показват следната специфика: Някъде в актовете за осиновяване се сочи, че се явяват двамата осиновители и заявяват желанието си – например през 1905 г. съпрузи в средата на 50-те си години „се явиха... и заявиха, че желаят да усиновяват...“; съгласие за това дават пред съдията също съпругата и двамата родители на осиновяемия, които са на възрастта на осиновителите; женен мъж на 54 години от Брезник осиновява женен 24-годишен мъж от същото село, като при съдията присъстват двете им съпруги, както и майката на осиновяемия – 1907 г.; друго интересно съобщение е за осиновяване през 1907 г. на възрастен женен мъж – 56-годишен, от свещеник в Царибродско – и там присъствие и съгласие се иска от съпругите им; 1908 г. – явяват се и дават волеизявление двамата съпрузи от Калотина, като се осиновява млад мъж на 21 години, а неговата съпруга дава съгласие (ТДДА 65: 159/1905; 67: 26/1905; 75/1908; 76/1907) и др. под. Волеизявата за акта е от страна на осиновителите и осиновяемия мъж, а от всички техни роднини, изброени в закона като присъстващи на осиновяването на дете, се искат вербално и писмено съгласие и подпис под няколко от документите. От това време има актове, в които още в началото се сочи, че се явяват осиновител и осиновяем (за Сливница през 1906 г. или с. Реброво през 1907 г. първият е 55-годишен, вторият – 24-годишен) и заявяват желанието си за осиновяване. След това волеизявление, казва се, че са се явили и съпругите на двамата, както и майката на втория и също „*заявиха, че са напълно съгласни...*“, или бащата и съпругата на осиновяемия (ТДДА 74/1907; 70: 180/1906; 75/1907). Обаче независимо кой изявява воля за осиновяване и кой присъства и дава съгласие, определението на съда е формулирано като осиновяване от мъж на мъж (въпреки че и двамата са със

семейства и придружаващите документи показват на всяка стъпка от процедурата присъствието на другите близки родственици).

Въпросът за наследяването е от първостепенна важност при тази практика, затова в документите, издадени от съда, винаги се изброяват имотите на осиновителите и се подчертава ползата от процедурата – обикновено е за двете страни, например във формàта: „*Това усиновление ще е полезно за двете страни,* защото Д. [осиновяемият със семейство – б.а.] *ще помага на усиновляющите го в стари години, а след тяхната смърт той ще наследи техните имоти...*“ (ТДДА 92: 119/1909) и подобни.

4. Ходът на промените в осиновителната институция от края на XIX в.

От 80-те години на XIX в. започва изграждането на структурите на държавността в българските земи. Това е дълъг процес, който протича не само под влияние на вътрешните си обществено-социални мотиви, но и при силното въздействие и внушение на онези нови институции на света, които за българите стават вече реален модел за подражание и сравнение.

Децата за осиновяване в контекста на обществено-политическите процеси. Към вътрешните мотиви и основания за формирането на различен от дотогавашния социален контекст за осиновяването на деца, преди всичко обаче за изграждане на новия контингент деца за осиновяване, се отнасят икономическите промени на развиващия се български капитализъм с техните импликации в социалната сфера; въздействието на балканските и международните конфликти, в които България е въвлечена и които се отразяват върху физическото просъществуване на хората; вътрешнобалканските и вътрешнобългарските преселнически вълни с техния ефект върху прираста на българското население и неговото оцеляване; характерът и продължителността на епидемиите, както и на природните катастрофи от това време.

Ако до появата на кодифицирания осиновителен закон децата за осиновяване са ‘различните’, за които културата трябва да намери механизъм да бъдат ‘нормализирани’, то и след това тази характеристика се запазва, но се увеличават потенциалната и реалната възможност за числеността и видовото им нарастване. Обществото на наемния труд, на трудовата миграция към града, на масовото обедняване в условията на натрупване на капитали допълва групата на необгрижените деца, които до Освобождението са главно осиротелите, извънбрачните и редките случаи на изоставени деца. Тъй като преходните периоди в историята винаги и навсякъде раждат своите Гаврошовци с различни имена: *безпризорни*, *улични*, *развалени*, по-късно – *хулигани*, още в началото на проучвания период тези групи се допълват взаимно и се сближават до трудна разчленимост, създавайки новия източник на деца в търсене на нова идентичност (Кирилова 2008: 345). Обединяват ги два фактора:

1. Тези групи са с частично или напълно прекъснати връзки (това означава корени в миналото и принадлежност в настоящето) със семейството и рода на биологичните си родители; 2. Те са дислоцирани по отношение на биологичния си произход, което ги прави ‘ничии’ по двата основни белега на принадлежността в ментален и материален план и с това ги превръща в рисков фактор за личностно- и обществено-разрушителни влияния. Обществото и държавата трябва да попречат на тези влияния.

Основния външен фактор с въздействие върху осиновителната динамика откриваме във възприемането на ново мислене върху проблема с децата, което идва от света, копира се от българите, адаптира се и му се търси мястото в родното законодателство и в практиката. Важна реализирана проява на това външно внушение идва от осъществените многобройни видове благотворителност по отношение на децата – домове, приюти, фондове, комитети и т.н., в повечето случаи организирани и финансирани от света. Много трудно е по извори да се установи точната степен, в която биологичните семейства и родове са се дистанцирали от посочените групи деца – отчуждаването е или пълно, или частично, или нюансирано. Чувството за обществена вина обаче, което се ражда и ескалира въз основата на съизмерване на българския с европейските и световните морални и социални стандарти, резонира в ясно откроени данни: благотворителност по отношение на децата с многобройни и многопосочни прояви.

Под влияние на разширяващото се от 20-те години нататък, но особено от първата половина на 30-те световно движение за закрила и защита на децата, родило формите на европейска – особено английска и френска, също руска, но и американска благотворителност, се създават женски, младежки, религиозни, общински, ведомствени и други организации с клонове за защита на децата. Един от емблематичните примери за характера на движението на европейското милосърдие в ранния XX в. е създаването през 1904 г. в София и функционирането на *сиропиталището „Свети Патрик“* – приют за българчета от Македония и Одринско, организиран от ирландския благородник Пиърс О’Махони[59]. Сиропиталището е за момчета – 32 на брой, на възраст

[59] О’Махони произхожда от един от най-старите и уважавани родове в Ирландия, чиито корени се проследяват до античните владетели на тези земи. Близък приятел е на У. Гладстон, от когото разбира за българската кауза и нейните мъченици. Той минава през българските земи във време, когато Санстефанска България вече е разпокъсана и някои части от Одринска Тракия и Македония са под властта на турския султан. Това е и времето, когато вече на официално държавно равнище се поставят въпросите за съдбата на бежанците от тези райони (споменава се числото 17 000 измежду общо 24 000, които идват само от Одринска Тракия). Получил наследство по линия на руските си прародници, той решава да го вложи за облекчаване съдбата на бежанците от Македония и Одринско и особено на децата, чиито родители загиват във военните действия или при преселването.

между 7 и 12 години и се помещава в двуетажна къща на бул. „Македония“ № 34. Сградата е купена за 32 000 лв. и ремонтирана. По внушение на О’Махони се сформира училищно настоятелство от видни публични личности: архимандрит Йосиф, Султана Рачо-Петрова, Лидия Шишманова и проф. Агура. Изработен е устав, който се дава за утвърждаване и подписване от министъра на народното просвещение проф. Иван Шишманов. Утвърдено е облеклото на бъдещите питомници – това е дебърската носия, която трябва да им напомня за родния край. През същата 1904 г. е построена и вила за питомниците в Костенец. По политически причини О’Махони напуска завинаги България през 1918 г. (възмущава го решението на Фердинанд за участие на страната в Първата световна война като съюзник на Германия), но една съществена част от децата остават в България. Възпитани в дълбоко патриотичен дух, някои от тях се записват доброволци в Македоно-одринското опълчение. Всички питомници носят фамилията О’Махони и се отнасят към благодетеля си наистина с респекта и любовта като към роден баща[60].

Картината на ранните организационни единици за обгрижване на децата сираци е добре проучена и позната (Попова 1999: 65–128; 2003: 129 и сл.; Кирилова 2008: 345). Тя започва да се очертава веднага след Освобождението. Една от първите прояви е създаването на безплатна ученическа трапезация през 1897 г. по инициатива на учители; а според по-късни сведения още през 1888 г. се създава *Благотворителното дружество „Милосърдие“*, което организира *сиропиталище „Княз Борис Търновски“* и през 1935 г. то вече доста се е разраснало (СГОДА 558: 269, 272). Повечето от сиропиталищата се появяват стихийно още в годините около Съединението, а после се преструктурират, нарастват и евентуално се преместват – например създаденото в Солун сиропиталище през 1889 г. се премества след Балканските войни принудително в София, изработва му се устав през 1924 г. и през 1934 г. е отбелязано в регистъра за юридическите лица като *Източно католическо сиропиталище „Княгиня Евдокия“* в София (СГОДА 751: 60). Според устава му домът „поддържа българо-католически законородени сирачета от женски пол от 2 до 8 годинки пълни“ (с изменение от 1926 г. горната възраст за гледане на момичетата там става 18 години). В устава проличава мисленето за децата – *кръглите сирачета* са с предимство пред *некръглите*; децата трябва да имат доказан законороден произход, да бъдат познати на някого от персонала и ръководството, да са кръстени. Сиропиталището се издържа главно от бла-

[60] В спомените на наследниците на тези деца се пазят разказите за високия, красив и с благородническа осанка мъж, облечен с много вкус, никога неповишаващ тон, но зорко следящ за реда и хармонията в бита, заниманията и в отношенията между момчетата: „Всички го имахме за баща“, споделят тези пораснали момчета на своите синове – измежду тях учители, лекари, юристи, художници, военни и пр., всички високо надарени и образовани. О’Махони умира през 1931 г. на 81-годишна възраст, но следите на делото му могат да се проследят и до наши дни (Първанова 2009).

готворителни католически организации в страната и вън от нея, но дарения и подаръци, завещания и пр. също се приемат. Българските княгини Евдокия и Надежда още през 1912 г. с избухването на войната „взимат човеколюбивата инициатива да спомогнат за обекчаване на страданията на десетки хиляди сираци“, като се обръщат към народите на Европа и Америка и с тази помощ учредяват *Фонд за подпомагане на сираците от последната Освободителна война.* За управлението на този фонд с царски декрет е образуван Централен комитет под председателството на министър-председателя, който пък от своя страна организира създаването на околийски и окръжни комитети с цел „да се грижат за откриване и издържане на сиропиталища, професионални училища за сираци и за парично подпомагане на семействата на загиналите за Отечеството герои“ (Денчева). Около тези обсъждания се споменава цифрата 60 000 за българските военни сираци.

Още през ранната 1912 г. съществува вече *Еврейско сиропиталище „Царица Елеонора“* (СГОДА 777: 59). През същата година се отпуска място за сиропиталище „Княгиня Надежда“ на ул. „Гургулят“ (СГОДА 743: 84, 89). Ясли и сиропиталище се поддържат и към *благотворителните дружества „Евдокия“ и „Княз Борис Търновски“* през 1914 г. (СГОДА 751: 60). През 1935 г. във второто има вече 73 деца (СГОДА 558: 273), в *сиропиталище „Родина“* – 90. В последното сиропиталище и в *сиропиталище „Битоля“* към 1935 г. от държавата се издържат 65 деца, които същата година са пратени в новооткрития общински детски дом (СГОДА 570: 134). В Берковица тогава има летовище на *Съюза на софийските сиропиталища*, където през 1935 г. са настанени „при добри условия“ 120 деца от тях. През 1937 г. общината чрез решение на кмета на София отпуска средства и общински помощи на *Благотворителен комитет „Майка и дете“* и на *сиропиталище „Княгиня Надежда“* (СГОДА 606: 258).

Не по-малко активни са усилията за обгрижване и на другия контингент деца за осиновяване – изоставените. Първите столични ясли за тях са открити през 1900 г., а до Балканските войни вече са регистрирани и няколко новосъздадени сиропиталища, обединени по-късно в съюз под наблюдението и помощта на *Българския Червен кръст*. Особено се внимава тези деца да не попълнят групата на малолетните престъпници – с тази цел по време на Първата световна война се създава *Дружество за борба с детската престъпност и т.нар. Дом на човещина* (Попова 2003: 129–130). Събитията от света в тази посока пряко рефлектират върху България, която амбициозно се заема да реализира приетата през 1924 г. от Обществото на народите *Женевска декларация за правата на детето*. С подкрепата на Международния съюз за закрила на децата се създава българският, който включва като членове и някои български министри. Тези актове се тълкуват като „началото на институционализиране на грижата за ‘особените деца’ (Попова 1999). За скитащите, просещи, безпризорни и невръстни деца столичното комендантство има дом за временно настаняване „*Спасете децата*“, създаден през 1924 г., а Съюзът

за защита на децата в България създава своя мрежа, разпростираща се във все повече селища на страната, която през 1930 г. има вече 28 клона и 95 селски комитета. Откриват се и ясли за кръгли сираци, подхвърлени и незаконородени деца. Започва да се отделя внимание на проблемите на децата и в селата и там също да се градят структури за обгрижването им, както сочи следващата таблица (цит. по Ляпчева 1938: 5–14; Попова 2003: 136–137):

Таблица 1. Заведения на СЗДБ в градовете

Заведения	Брой заведения	Брой деца
Разпределителни домове	1	22
Ясли	7	344
Дневни домове	60	3065
Сиропиталища	15	704
Предпазни домове	1	35
Домове за недъгави и недоразвити деца	1	80
Домове за малолетни правонарушители	2	111
Възпитателни домове	1	26
Домове – училища за глухонеми деца	3	17
Домове – училища за слепи деца	1	89
Общежития	15	704
Трапезарии	287	34899
Детски игрища	118	23291
Детски летовища	130	13 145
Лагери	25	1975
Родилни домове	3	191
Здравно-съвещателни станции	104	94 619
Всичко:	**787**	**174 247**

Таблица 2. Заведения на СЗДБ в селата

Заведения	Брой заведения	Брой деца
Ясли	1	10
Дневни домове	6	157
Сиропиталища	2	47
Общежития	48	1036
Трапезарии	3042	179 258
Детски игрища	342	25 755
Детски летовища	32	1504
Лагери	2	140
Здравно-съвещателни станции	449	127 570
Общо	**3924**	**355 477**

Важна стъпка е организирането и издаването на *сп. Нашето дете* от 1924 г. нататък, където се дават данни и се водят дискусии за потребностите на децата от града и селото, за възпитанието, хигиената и пр., както това личи от съдържанието му (Попова 2003: 135–136). Отговорността на държавата нараства както в материален, така и в морален план – откриването на нови и поддържането на старите домове, ясли, градини и други институции се съпътства с активизирано мислене върху законодателните актове на кабинетите и постепенното вписване на благотворителността в рамките на социалната политика, особено след приемането на *Закон за общественото подпомагане* през 1934 г. и създалия се в резултат на него Висш съвет за обществено подпомагане. Инициативата, изпълнителските и контролните функции се координират чрез годишен държавен план и се разпределят между различните министерства с отношение към проблемите на децата – на вътрешните работи, на социалната политика, на народното здраве, на просвещението и образованието (Кирилова 2008: 345).

Катаклизмите на времето също създават своеобразен контингент деца за осиновяване – епидемиите, но особено земетресенията от второто десетилетие на XX в. са една от причините светът да се обърне към проблемите на българските деца. В пресата от това време широко е отразен стремежът на семейства от Англия, Франция и Италия да пращат средства за българските деца, пострадали при земетресението от 1928 г. (НД 1928: 54); *Съюзът за закрила на децата в България* създава специална служба под ръководството на К. Ляпчева с апел за временно приютяване на подобни деца и в резултат на този апел от 30 български селища постъпват искания за приютяване на 808 деца от отделни семейства[61] (НД 1928: 55).

Очевидно вярното твърдение на А. Кирилова, че „държавната форма на детски живот е елемент от културен сблъсък между една традиционна система от норми, пригодена за други условия – на относително равни социални движения – и реалността, на която обществото реагира, обгрижвайки и заемайки се с отглеждането на такива ‘ничии деца’ (Кирилова 2008: 345), поставя въпроса къде да търсим разликите по отношение на децата между семейството и държавните форми. Откриваме ги отново в материален и духовен план: Първо, децата в семейството обикновено са желани, чакани, често мечтани и това предопределя тяхното добронамерено приемане и мотивирано обгрижване от най-ранния им път; Децата в домовете са нежелани, чужди,

[61] Списъкът е впечатляващ: в София семейства искат да настанят и се грижат за 100 деца; в Радомир – за 15; Водица, Поповско – 20; Никопол – 12; Луковит – 46; Търново – 12; Нови пазар – 20; Ески Джумая – 39; Фердинанд – 9; Кюстендил – 19; Дупница – 20; Преслав – 5; Бяла Слатина – 14; Първа Софийска девическа гимназия – 55; Попово – 25 минимум; от девет общини на Преславска околия – 56; Видин – 19; Белоградчик – 16 и т.н.

външни; независимо че се приемат по презумпция с идея за грижа и нежност, те идват вече усетили обратното, свикнали с него и изградили си на всекидневно ниво своя защитен механизъм – този на отчуждението. Второ, устойчивият микрокосмос на семейството, рода и дома с целия широк диапазон от привързаности и лоялности е на двата полюса на ценностната скала: в домовете за децата ги няма прадедите с култовете им, няма ги светците пазители, няма я ритуалната рамка на протекционизъм и добра надежда, която е утеха в бедите; затова пък тези беди в социален план се разрастват до животоопределящи за децата в домовете, невъзможни за превантиране и отреагиране чрез какъвто и да е 'измислен', 'наследен' и уж проверен механизъм (какъвто традиционната култура дава), и затова именно тези злощастия стават демиургът в живота на въпросните деца. Разбира се, през първите десетилетия на XX в. една голяма част от децата в домовете са свързани и с двете структури – тази на съответния дом, но и тази на семейството. Доста от тях са в домовете за определен период – или през усиления за работа сезон, или за някакво време, през което биологичните им близки са в неспособност да ги гледат. В този смисъл наистина домовете 'спасяват' за това време децата, като им осигуряват условия за живот. Връзката със семейството и рода в подобни случаи не се прекъсва, налице е и споменът у децата, и отговорното отношение у биологичните роднини – родители или близки. Затова между семейството и държавата за тези деца трябва да се появи и да се промуши в оставените незапълнени или умишлено търсени ниши друга институция, друг механизъм – този на осиновяването.

Първите осиновявания на деца от домове са регистрирани в София, Пловдив и после – в другите по-големи градове. Психологическата бариера е сериозна – осиновителите трябва да преодолеят факта, че произходът на детето е може би неизвестен, в повечето случаи те са извънбрачни и трудно може да се проследи. Според А. Кирилова „обичайно статутът им се е уреждал при сключване на брак между биологичните родители по силата на т.нар. Екзархийски устав, който съдържал и Закона за лицата и Закона за настойничеството и осиновяването... от 1890 г. Броят на извънбрачните раждания обаче непрекъснато расте" (Кирилова 2008: 346). Според една налична статистика в периода 1901–1940 г. коефициентът за тези деца е нараснал от 0,43 до 2,90 (Белчева 2004: 99–100). По отношение на тези деца се прилага тройна схема на поемане на отговорност и обгрижване: остават да бъдат гледани и осиновени в рамките на семейно-родовата група, обикновено в рода на биологичната майка; отглеждат се от биологичните им родители след сключване на брак и припознаване от тяхна страна; взимат се за осиновяване от непознати семейства – редки единични случаи в столицата и Пловдив. Към проучваната тема явно пълноценно се отнасят случаите от третата спомената група, но и предходните две засягат механизма на обгрижване на нуждаещите се деца и показват тенденции в развитието на осиновителната практика.

Законът за припознаването на незаконороденитe деца, за узаконението им и за осиновяването от 1889/90 г. урежда условията за осиновявания на извънбрачни деца главно от биологичните им родители. Очевидно тази форма е считана за най-близка до естествената среда на детето и най-пожелателна за неговото добруване – детето се отглежда без промята на природно-биологичните му дадености: произход, родители, родово-семейна линия, локализация на дома по тази линия, съхраняване на всички родово-семейни показатели – с други думи, детето не получава нова идентичност, а възстановява родната си, с която е дошло на този свят и на която – такава е несъмнената презумпция на законотворците, има основно и свещено право. Това личи от категорично изразените облекчения, които законът създава при припознаване на децата от рождените им родители заедно или поотделно, като дава приоритет (съответно право на настойничество и носене на фамилното име) на бащата, ако припознаването е едновременно и от двамата. Законът създава категорията „*припознато незаконородено дете*“ (§ 7). Технологията на припознаването е разгърната достатъчно пълно, за да можем да заключим, че между двата акта – на припознаване и на осиновяване, законотворците прокарват ясна линия на аналогия: тя касае задълженията на двете основни страни – на припознаващите биологични родители, както и на припознатото дете. На тях се вменяват длъжности, напълно еднакви с тези, които по-надолу законът определя на осиновителите и осиновяемото: първите трябва да поддържат, възпитават, учат и изучат на занаят детето; то е длъжно „да поддържа своя родител, когато този последният няма ни низходящи, ни съпруга, които да го поддържат...“ (§ 7 и 8). Разликата е, че припознаването не създава фикция на родство, нито го уподобява, а възстановява и опитва да гарантира реалната кръвнородствена връзка. При третата спомената линия на отношение към извънбрачните деца, оставени в домове – именно осиновяването им от чужди за тях хора, в кръщелните свидетелства на децата като родители се вписват биологичните баща и майка или се уточнява, че те са неизвестни – според А. Кирилова това е документално регистриране на различна от тази на осиновителите родова принадлежност (Кирилова 2008: 346); важно е, че веднъж документирана, тази ‘друга’ принадлежност винаги може да се издири и осветли напред във времето, да стане известна на осиновеното или в по-широк кръг, а това вече възхожда към една отвореност на информацията за осиновителния акт и прави самия него класически ‘непълен’.

Освен групата на извънбрачните деца през 30-те години контингент на държавните домове са също така подхвърлените деца и осиротелите. Осиновяванията от страна на неродствени семейства касаят и трите категории. Например според отчета на главния лекар на *Общинския „Детски дом“* и *Общинското „Детско огнище“* в София за 1938 г. са осиновени 8 от общо 19 незаконни, 17 подхвърлени деца, 67 сирачета (СГОДА 2340). Допускането е, че те не са осиновени от биологичните им родители или от родственици, защото това – в контекста на изискванията на закона и практиката от време-

то, би се отразило в документацията. Ето защо изглежда, че става дума за комплексната голяма група на тези, които наричаме „държавни деца“ и за които държавата чрез своите домове претендира да бъде „семейство“, както и евентуален посредник към друго семейство. По пътя към тези домове споменатите категории деца се явяват маргинали като индивиди и група, които са ситуирани на ветровитото и с неуточнени отговорности кръстопътище между отказалите ги семейство и род, от една страна, и все още колебаещата се в задълженията си към тях обществена и държавна структура.

А сиропиталищата, които поемат тези деца – вече не само извънбрачни, но различни социални категории – плод на обществените сътресения, кризи и катастрофи, нарастват бързо по количество и особено през 30-те години активно се изграждат из цялата страна. Наличните дружества на Съюза за защита на децата в България издирват информация за изоставени деца и сираци в цялата страна. Не само осиротели деца, но и такива на заболели родители (за които се знае, че са терминално болни или се очаква дълготрайно боледуване) се настаняват да живеят в държавните и дружествените домове. Основните критерии за прием са: ако децата произхождат от многодетни бедни семейства, изоставени, сираци или такива с тежки здравословни проблеми. Постепенно се обособяват и домове за различните възрастови групи и такива, в които се отглеждат деца от еврейски произход или от бежански и преселнически семейства – например от Македония (Кирилова 2008: 346). Само в София към края на десетилетието тези домове са девет, а във Велико Търново от 1919 г. съществува *Окръжно сиротопиталище „Св. Иван Рилски“* (макар че организационната работа по създаването му датира от 1915 г.), което през 1935 г. приема своя устав и се назовава *Окръжно сиротопиталище за войнишки сираци от Освободителната война през 1912–13 г., за кръгло бедните сираци и за доказано бедните сираци само с бащи или само с майки от окръга* (ДА–ВТ 233: 40–44). От устава му се вижда, че то практически приема ролята на роднинския съвет и настойничеството в отношението им към грижата за нуждаещите се деца. Според чл. 3 „Сиротопиталището има за цел да отгледа и възпита 1. сираците от Търновския окръг, бащите на които са загинали в Освободителната война или пък са станали, вследствие участието си във войната, неспособни да препитават семействата си; 2. кръгло-бедните сираци от окръга и 3. доказано-бедните сираци само с баща или майка, като се постарае да даде на питомците основно образование и чрез практически познания приготви към занаяти, с които да могат да изкарват прехраната си“ (Устав 1935). То се ръководи от Благотворителен комитет, който работи безплатно и почетно и е под председателството на местния митрополит – също пряка аналогия с отговорните лица при обгрижване на сираците в традиционния период. Децата, които се приемат, трябва да са на възраст 4–12 години, според чл. 27 от Устава – също честа възраст за осиновяване, като приемът става по молби от „бащите, майките, настойниците, роднините или пък общината...“. В някои случаи текстовете на удостоверенията, давани на деца за

семейното и имотното им състояние при постъпване в дома, са твърде близки по смисъл до тези, оформяни в съдилищата при осиновяване: например през 1921 г. Търновското градско общинско управление издава такъв документ на 6-годишно момиченце от града „*в удостоверение на това, че тя е кръгло сираче, понеже баща ѝ... се е завърнал болен от последната война и впоследствие е починал, а също и майка ѝ... е починала, като от родителите ѝ не са останали никакви имоти, нито пък средства за прехраната и възпитанието ѝ. И че същата няма свои близки, от които би се прехранвала...*“ (ДА–ВТ 233: 48). Този документ ни сочи, че в началото на третото десетилетие на XX в. сираците все пак предпочитано се гледат от близки роднини и само ако няма такива, се търсят други варианти.

Условията за взимане на деца за отглеждане/осиновяване от домове са залегнали някъде и в уставите на домовете: например в споменатото сиропиталище „Иван Рилски“ в Търново според чл. 3 и 36 от Устава децата могат да не останат там до края на срока (навършване на 12 години), „*ако се намерят лица, които да вземат грижата за отглеждането и възпитанието им. Отпущането на такива възпитаници става със съгласието на родителите, ако има такива, и с разрешението на Върховния благотворителен комитет*“ – на практика тези страни олицетворяват участниците в една осиновителна процедура в условията на новото време. През 1936 г. има искане за настаняване на едно „*незаконородено момиче*“ (ДА–ВТ 242: 57).

Честа практика в първите десетилетия на XX в. е частни лица без наследници да правят писмено завещание за учредяване на сиропиталище с техните средства след смъртта им, какъвто е случаят с търновския благодетел фабриканта Пеньо Велков, направил щедро дарение на сиропиталището в града (ДА–ВТ 229: 1, 17–18). Освен от частни лица сиропиталищата получават помощи от църковни настоятелства, манастири и други фондове като училища, фабрики (ДА–ВТ 228: 24, 26–28). Документите сочат, че през 1919–1926 г. в сиропиталището живеят средно между 50 и 70 деца, които посещават първоначалното училище и прогимназията, след което част от тях са настанени да учат занаят и да работят. През 1936 г. по решение на общината сиропиталището започва да приема само момчета поради проблеми със сградата (ДА–ВТ, 60: 1, 20, 185, 187, 203, 204, 207–208). Според общински обсъждания за отпускане на средства, запазени в СГОДА, в средата на 30-те години на територията на общината съществуват и се издържат частично или пълно от нея следните домове: *сиропиталище „Битоля“* с 19 деца, *сиропиталище „Княгиня Евдокия“* с 25 деца, *сиропиталище „Царица Елеонора“* – 20 деца, *Дом „Спасете децата“* – 10 деца, *Дом „Наше огнище“* – 33 деца, *сиропиталище „Отец Паисий“* – 6 деца, комитет за бавноразвиващи се деца, *Институт „Развитие“* – 8 деца, *Дружество „Съзнание“* издържа 6 дневни детски приюта с общо 200 деца, *Дружество „Българка“* издържа дневен детски приют за 80 деца, *Дружество „Майчина грижа“* издържа дневен приют за 30 деца (СГОДА 605). Други домове са поддържани от *Отделение „Общест-*

вени грижи“ при Столичната община; тя администрира през 1937 г. два общински детски дома – един за деца сираци в предучилищна възраст (т.нар. *„Детски дом“*) и втори – за ученици на 7–8 години (т.нар. *Дом „Детско огнище“*) (СГОДА 608: 89–90; 751: 60; 587: 13; 755: 59; 743: 84, 89).

Разбира се, картината на държавната грижа за нуждаещите се деца от края на XIX докъм края на 30-те години на XX в. е много по-богата и изобилства с неизброими факти на щедра и трогателна индивидуална, групова и държавна благотворителност, на отговорна и ангажирана обществена и институционална мисъл за тези деца. Настоящите редове умишлено не разгръщат тази картина в пълния ѝ обем и дълбина като исторически разказ, защото изследователският контекст търси да види и пълнокръвно да открои в нея своя обект – обиденото в самотата си, залутано в кръстосаните си лоялности, оставено на чужда милост и благоволение и лишено от изконното право на родно семейство дете за осиновяване, което трябва да намери своята родствена идентичност. Очевидно е, че с появата на обществената грижа в многобройните ѝ форми сред актьорите, разиграващи съдбата на това дете, с една силна роля се намесват държавата и нейният апарат и постепенно пристъпват към изземане на инициативата от другите участващи. С течение на времето, използвайки мощния си законодателно-административен и организационен ресурс, държавата започва да доминира в сценария за обгрижването на това дете и бавно, но неотклонно да поема основната роля в него. Такава ситуация на количествено и качествено обгрижване на нуждаещите се деца в България заварва законът от 1940 г., който допълва този от последното десетилетие на XIX в. и се опитва да синхронизира родното осиновително законодателство с европейското и световното от напредналото модерно време. *Законът от 1940 г. – „Закон за извънбрачните деца и за осиновяването“*, утвърден с указ № 271 от 21 ноември 1940 г. (ДВ 1940: 267; 1949: 182), ‘обрамчва’ един следващ период от социално-културната и законодателната практика в осиновяването на деца и млади хора, в който втората не просто следва първата, но и стремглаво се опитва да я изпревари.

Институцията на осиновяването в традиционната родствена система. Осиновяването е комплексна и затова твърде усложнена институция по отношение на нейния идеологически замисъл и обществено реализиране. То е подчинено поне на три мотивационни тълкувания, които създават неговата специфична етноложка характеристика: ценностно/културно, юридическо, социално. Те произтичат от потребността да бъдат обезпечени изискванията на трите обществени стожера – родство (чрез възпроизводство), култ и наследяване, и осиновяването се проявява, когато пред тях има трудности. Всъщност осиновяването сред всички институции на родство разполага с най-широка причинно-следствена обосновка и затова социалнополезният му статус като такава институция е особено висок.

Чрез осиновяването се създават нови родственици (индивидът преминава от една родствена връзка към друга, първата от които е ‘фактическа’, вто-

рата ‘фиктивна’, но и двете са обширни и обвързани с взаимоотношения) и се пренасят родителски права. Този процес е предизвикан от нуждата (както още Гууди бе констатирал – 1969: 57) да се осигури наследник на собствеността за даден индивид или семейство, да се осигури потомство за бездетни семейства и да се настанят в семейноподобна среда деца в нужда – сираци, изоставени и намерени, от разделени семейства, болни. В хода на този преход осиновяваният се превръща в син и наследник на своите осиновители. А това пък създава антропологичната компликация, тъй като институтът на осиновяването вкарва принадлежащия по рождение към даден семейно-родствен колектив в нови родствени отношения с друг колектив и тези отношения са определени социално като **тъждествени на биологичните**. Но има и друго изискване за тъждество, определящо осиновяването – новосформираните отношения трябва да бъдат **законосъобразни**. Само при пълното постигане на тази двойна еквивалентност: на кръвнородствените и на публично-легалните условия, осиновяването може да разгърне и осъществи своите родствеоуподобяващи, родственодублиращи и родственозаместващи функции. Затова активна роля при него играе законотворната сила – ‘официалната’ власт във форматите ѝ на обичайно, църковно и държавно право.

Още в ранното ѝ съществуване тази власт признава осиновяването като обществена институция. В обичайния модел на осиновяване са съхранени цели обредни комплекси от езическата епоха, които потвърждават неговия древен произход (Цанева 1990: 23–31). Както бе показано, след това и в *ЗСЛ* (в кратката му редакция), и в *Славянската Еклога* се отбелязва, че лицата чрез осиновяването придобиват място на родители и деца (емоционално и неоспоримо обозначено в българската култура като „на чедо място“) и за тях е задължителна забраната за брак (Ганев 1959: 295). Така те се включват в кръговрата на индиректната брачна размяна и го улесняват (както правят и останалите родствени институции).

След действието на обичайното право рамкообразуващ за осиновителните процеси и процедури в продължение на близо половин век е приетият през 1890 г. *Закон за припознаване на незаконороденитe деца, за узаконяването им и за осиновяването им* (*ЗПНДУО*) от 1889 г. Детайлният разказ в този текст засяга първия период до 1878 г., когато съществуват и действат нормите на обичайното осиновително право (един на практика своеобразен културно-исторически изработен закон). През прединдустриалния период по традиция се осиновят роднински или съседски деца, като тази практика често се уподобява на храненичеството, като се имат предвид еднаквият начин, по който детето се отглежда в близка семейна среда, участието му в трудовия процес, ангажиментът то да създаде семейство и пр. Съществената разлика в правата на осиновеното дете и храненичето е свързана преди всичко с наследяването на семейния имот и собственост само от осиновеното дете. Още в това ранно време обаче се откроява една извънредна особеност на тази институция в сравнение с останалите и тя е свързана именно с алтернативните

осиновителни модели: храненичество, възпитателство, откърмяне, отглеждане, настойничество. Както се видя в текста на изложението, повечето от тях предлагат възможности за осъществяването на брачна връзка между някой от обектите на тези модели и рождени дъщери/дъщеря на осиновителите, обикновено при институцията приведен зет, някои варианти на храненичество и отглеждане. Това показва една различна гледна точка към обектите на тези варианти. На такива деца – малки или отраснали, все повече започва да се гледа именно като на решение за проблемите в бездетните семейства, особено в семействата без мъжки наследник (което К. Казер окачествти като „голямо нещастие за семейството“ – Казер 1999: 9–10), а законовият осиновителен механизъм започва също да се променя в тази посока.

Откъслечните запазени описания на традиционно осиновяване показват тясната корелация между него и обредността на ритуалното родство, особено кръстничеството[62].

Процесите в осиновителната практика и законодателство у нас през първата половина на XX в. протичат в усложнената и динамична политическа и социална среда в България – вече субект в балканската, европейската и световната реалност. В осиновителната триада до неузнаваемост се променя контингентът на децата за осиновяване и инвариантът се нарушава: детето за осиновяване вече не е кръвнородственото, защото роднинското или съседското дете, останало сираче, понася последствията на разрушаващите се патриархални ценности. Сега то не е просто ‘своето нуждаещо се дете’, а влиза в категорията на безпризорните, изоставените, децата на наемния труд и т.н. – образът на Елин-Пелиновия Захаринчо, напускащ осиротял дома на стария Герак за ръка с чичо си, който го повежда към града да слугува (един немислим образ за предходния период!), е тъжно, но вярно въплъщение на процеса. Организираната и институционализирана държавна грижа става алтернатива и законотворците се нагърбват да уредят и легализират съдбата на новите групи деца, попаднали под нея. Докато в *закона от 1889/90* г. въпросът пълно или непълно осиновяване, съответно – „за“ или „против“ осиновителната тайна, наистина не стои като значим, то този от 1940 г. върви определено по линията да вмени и легализира уподобяването (вече не дублирането, а именно уподобяването) на биологичното родство на осиновяваното дете с осиновителното му семейство с всички произтичащи следствия.

---

[62] Като илюстрация тук се привежда архивен текст от Щип: „*След като се свърши църковната церемония, детето бива отнасяно от бабата или от новата му майка, новият му баща у дома и там го предават през къщния праг, както когато бива донесено дете от кръщене, с думите:* ‘*Предавам ти син… Иван, еврейче беше, християнче го предавам*’. *След това го занасят при огнището и обикалят с него огъня, както бива при кръщаване, и след това вече се слага трапеза, за да се гощават*“ (АИЕФЕМ, арх. №953–II: 235).

Промените в законодателството свидетелстват за общественото мислене, че детето в домове и други детски заведения не стои по средата между собственото си биологично семейство и осиновителите, защото държавата вече се легализира като страна и се вмества правоспособно в осиновителната триада, практически разрушавайки я. Детето за осиновяване е дистанцирано от рожденото си семейство като кръвнородствена връзка, локализация и бит, като емоционално отношение и оттам – като взаимни задължения и отговорности между него и биологичната му среда. Така са прекъснати или минимизирани импулсите, които захранват родствената връзка с нея. То е повече доближено до държавноорганизираните институции, замислени и натоварени с идеята за неговото обгрижване по същите (или по възможните измежду тях) показатели. Създадени, за да поемат мястото на биологичното семейство като отговорност в новоочертаващия се инвариант, държавните заведения не могат обаче да бъдат натоварени по неоспорим начин и с правата на това семейство, за да ги транслират към осиновителите – в закона от 1940 г. дилемата за превеса на едната или другата страна в нарушената триада, въплътена в осиновителната тайна, все още не се откроява болезнено. Много скоро след войната обаче тази дилема ще заеме основно място в разсъжденията и дискусиите около осиновяването, а нейното разночетене ще сътвори решения и нови законови клаузи с дълготрайни и оспорвани последици.

Самата еволюция на законодателните текстове върху осиновяването, съпоставени с развитието на практиката на всекидневно равнище, ни показва трудния път на синхронизиране на тези два процеса в общественото битие на българите. Културната практика, развила се във времето като компенсаторен цивилизационен механизъм и коректив на природни и социални отклонения от ‘нормалността’ в културен смисъл, в отсъствието на държавност се обляга върху заместващите я институции – църквата с нейните постулати и родово-семейния и селско-съседския колектив с техните морални схващания и оценки в рамките на тези общности. Законът, третиращ осиновяването, се ражда като държавен инструмент и неговата визия надхвърля местното и частното. От началото на XX в. нататък погледът му покрива едно динамично общество, жадно да се впише в по-широки цивилизационни структури и затова с лекота преосмислящо в тяхна полза заложените в културната традиция стереотипи. Процесът е закономерен и неизбежен заради бързото разнообразяване на социалната практика и особено заради създаването почти изведнъж и едновременно на няколко същностни категории *деца в нужда*, на чиито проблеми традицията обективно не може да даде решение. До средата на XX в., когато осиновителното законодателство все още не е получило своята ‘идеологизирана подплънка’, развитието му към постановяване на пълно осиновяване в класическия и в по-късните му познати смисли е само една от възможните тенденции. Тя е неустановена в кодификацията от 1889/90 г. и по-ясна – в тази от 1940 г., но може да се открие както в основните, така и във всички актове с отношение към осиновяването. (Идеята за българското пълно

осиновяване с произтичащото от нея неотклонно спазване на осиновителната тайна кристализира вече категорично в закона от 1961 г.) На фона на силовото законово администриране, но най-вече заради изваждането ѝ от семейно-родовия и селско-общинния контекст и поставянето ѝ в много по-широка обществено определена среда всекидневната осиновителна практика започва да губи традиционните си черти, да се съобразява и изпълнява официалните предписания и да формира фактически от средата на века нататък основата на нов инвариант: осиновяването коригира бездетството в семейството, като този проблем се решава с помощта на държавата и нейните институции. Официалната култура неотклонно налага и утвърждава своята определяща рамка върху осиновителния акт, моделира и насочва манталитета и мисленето върху неговите страни и оценките на неговите стойности. Практиката на всекидневно ниво обаче не само носи историко-културната памет върху осиновяването, но и силно се влияе от редица субективни фактори, както и от индивидуалната специфика на конкретните ситуации, като с това създава богатството и колорита на българското осиновяване.

Осиновяването на дете в българската прединдустриална култура е иманентен елемент на родствените връзки в късното традиционно (прединдустриално, до- или ранномодерно) общество. Така както бяха показани, неговата философия и механизми на проява го представят като може би най-силно натоварената с ценностно съдържание практика и институция, чиято функция е да коригира и компенсира социални дефицити. Също така да отговаря и осъществява културно създадени и заложени дълбоко и трайно в индивидите и групите морални човешки стойности, чието спазване се приема като личностна и колективна (на семейно-родствената общност) реализация.

Проблематизирано антропологично, осиновяването е една от родосъздаващите практики, които предефинират границите между биологичните и социалните основания за родството. Като фикция на кръвното родство то е обаче и един символен негов контрапункт: не е основано върху биологична връзка, но е законосъобразно. За изследователите в западната традиция, които все пак в по-голямата си част приемат доминантата на биологичното над социалното като принцип в родството, това е сериозно предизвикателство, търсещо обяснение.

Вероятно във всяка култура, но в българската културна традиция със сигурност, осиновяването е преценено от нас – неговите изследователки от ‘Периферията’, като високо цивилизационен компенсаторен и комплементарен родотворен инструмент, чрез който се постига гореспоменатият обществен баланс – балансът на социалните потребности и ценности на общността и личностите. Извън съмнение настоящите редове не са в състояние да обхванат цялото непрекъснато удивляващо изследователя многообразие на българския осиновителен модел в изследваното време, но са усърден опит да се открои основната събитийна и смислова линия в него като механизъм на родотворство.

ВТОРА ГЛАВА

‘РИТУАЛНО’ РОДСТВО – ПОБРАТИМСТВО

В класификацията на родствените връзки у българите подобно на повечето народи от близкия им исторически и географски кръг като съществени и най-дълбоко респектирани се поставят кръвните (consanguinial, биологични) и сватовските (affinal, брачни), съответно повечето обобщени изследвания върху родството започват от тях и проектират тези връзки в така наричаните масово в литературата, макар и научно ненапълно точно, „некръвнородствени народни институции“. Но през последните десетилетия българската етнология на родството се разшири изследователски до устойчиво включване в нея на различни видове семейни и междусемейни, родови и междуродови, вътре- и външногрупови връзки и отношения, които по-рано оставаха извън обичайния ѝ фокус. Върху днешния интерес към ритуалните и неформалните връзки между хората от далечното и по-близкото минало резонира процесът на непрекъснато увеличаване на техните варианти в нашето съвремие, нарасналото им жанрово разнообразие, присъствие и социална тежест в живота ни. Това (наред, разбира се, с дълга ни към непопълнените празнини в етнологичното проучване на българската култура от миналото) ни насочва да обърнем поглед именно към периода на традиционното ѝ битие[63], в който да търсим както корените на повечето от днешните прояви на тези отношения, така и някои специфични за времето, които, макар и впоследствие закърнели или напълно изчезнали, също както днес, отразяват прецизно и показателно характеристиките на това време.

Към групата на извънбиологичните връзки освен тези при сватовство се отнасят преди всичко родствените връзки и отношения, създадени при осиновяване, храненичество, закърмяне, побратимство[64], и формите на духовно спонсорство – най-вече на кумство и кръстничество. Както бе уточнено в Увода, настоящият текст приема за най-коректно тяхното определяне именно

---

[63] В контекста на изходните тълкувания от въвеждащата част в Т. 1 бихме искали да припомним, че да се разглежда побратимският институт „през традиционното му битие“ означава фокус върху времето на действие на **системната традиционна или** – с предпочитание на авторките, **пред/доиндустриална култура**, когато това е първично понятие, изпълнено с хронологичен и типологичен смисъл.

[64] Тук и навсякъде по-нататък, когато се споменава *побратимство*, винаги се разбира и *посестримство.*

чрез понятието „извънбиологично родство“ (макар че в литературата се срещат с различна честота и предпочитание и множество други квалификационни понятия: „изкуствено“, „псевдо“, „фиктивно“, „ритуално“, „конструирано“, „симулирано“, „имитиращо“ или „подражателно“ и най-вече „некръвно“). През последните десетилетия и при по-дълбокото научно осмисляне на тези форми постепенно се добавят в качеството им на изследователски теми и такива като приятелството, съседството, гостоприемството, ‘тематизираната’ дружба – икономическа, политическа, професионална, комерсиална, връзките при взаимопомощ и пр., които някога са били маргинализирани като ‘остатъчни’ категории на това родство (EASA 2006). В съвкупността на тези свои разнообразни прояви институциите на *извънбиологичното родство* се явяват онзи необходим 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 базираните върху общ произход и общи прародители, както и върху придобитото родство по свойство. Тези отношения в повечето случаи и култури са въобразени и социално конструирани[65]. Както и да се наричат, тези родствени форми и отношения са алтернативни на онези, които – отново условно и с проблемна прецизност, обозначаваме като „действителни“, „истински“, „природни“, „естествени“, дори „реални“, или в по-претенциозните определения – „…отношения на генеалогичното родителство“ (Keesing 1975: 13–14; Parkes 2005: 307–329). Именно в тази разширена група на извънбиологично (псевдо-) родствени връзки се вписва и побратимството, което показва типологична близост до повечето от изброените социални форми в алтернатива на генеалогичните, въпреки че традиционно в етнологията се извежда неговата корелация предимно със сватовството и кумството.

1. Методически и историографски съображения към изследването

Един от формалните знаци за нареждането на побратимските отношения в групата е метафоричната употреба при тях на термините за отношение и адрес по най-близка пряка и странична кръвнородствена линия. Тази фигуративна употреба на термини за родство към неродственици може в единия вариант да е непреднамерена и нищо неозначаваща конвенция на всекиднев-

[65] Н. Вуков прави разлика между побратимство, обозначено като *псевдородство*, и такова, наречено *ритуално родство* (Вуков 2008: 127). Следвайки терминологичната логика, бихме уточнили, че посочените понятия са разнопорядкови – у Дж. Пит-Ривърс те са дори разнотипови и причисляването на побратимството към едното или другото е в зависимост единствено от възприетата класификация – на Барич или на Ривърс, и акцента на изследването.

ната реч, но във втория вариант може да бъде и обозначение на статус на личността в обществото или поставянето ѝ в специфичен контекст, изискващи именно подобно назоваване. При побратимяването става дума очевидно за втория случай[66], затова неговото проучване единствено от етнолингвистична гледна точка може да се впише, но не и да изчерпа в пълнота адекватното му изследване. Тези термини изразяват социални връзки, без те да се мислят като обективен резултат от реални, действителни родствени отношения – отношения по кръв и брак, като тук родствената идентичност е символно изградена чрез специален ритуал. Моделът на кръвнородствената връзка е заимстван като последствие от това изграждане, а идеологията на родството е използвана „за създаване или усилване на социалните солидарности, за определяне на допълнителен набор от права и задължения, каквито са например отмъщението и взаимната помощ“ (Вуков 2005б: 438). Характерът на правата и задълженията, породени от употребените термини на родство, е следователно по-важен критерий за определяне на побратимяването като основна част от ритуално-родствените връзки; също така съществен е диапазонът на новите позволености и забрани, които те самите създават и в които въвличат определен кръг лица. На следващо място идват новоформираните поведенчески изисквания като стереотипи и етикет, както и новите ментални категории и понятия, в които включените в отношенията започват да мислят един за друг.

Институцията на побратимяването като уподобяване на родство показва също различна природа и се откроява с различен статус, доближавайки се най-много до спецификите на кумството/кръстничеството, и това е мотив тези две форми да се включат заедно като най-силно репрезентативни в групата на *ритуално-родствените връзки* – следваща същностна част от извънбиологичното родство[67]. Тази близост не е приоритетно символно-ритуална; подобно на кумството, побратимството също е междуперсонална връзка, чиито функции като отношение и ангажимент са по-сходни с тези на кумството, отколкото създаващите ги ритуални идиоми (Paul 1954: 912; Радойнова 2022: 67–68). Съществувайки в рамките на прединдустриалната (домодерната) системна традиционна култура, *побратимство* е съответна форма на социална организация, чиято същност са конструиране и симулиране на кръвнородствени връзки, за да могат въвлечените в тях индивиди заедно с целия широк кръг от

---

[66] За отграничаване на втория тип отношения се въвежда и специалната група на връзките – чрез *ритуално родство*, в което се включват на първо място отношенията при побратимяване (Pitt-Rivers 1958: 424–431).

[67] Наред с: 1. фигуративната употреба на кръвнородствени понятия и 2. ритуалното родство (предимно побратимяване и кумство/кръстничество – отбелязвани понякога в литературата и като „ритуализирани форми на дружба“), в отделна група са отнесени от учените отношенията при осиновяване, храненичество, настойничество и пр. – това е т.нар. фиктивно родство, както бе описано в предходната глава, представено от осиновяването на дете.

по-близки и далечни родственици да са подвластни на традиционните норми на близост между кръвните роднини с богатия спектър от позволености (или задължения) и забрани (или табута), наложени от реалната обща кръв.

Побратимството е универсално културно явление, което не познава географски граници, природни (релефни, климатични, стопански и пр.) особености, ограничения от степента на цивилизационно развитие или зависимост от типа на културата (твърдението е аргументирано от данните на Хари Тенаяс – Tegnaeus 1952). Неговите първи споменавания са от V в. пр.Хр. за скитската култура от Херодот, а описания на явлението са налични в етнографската литература за грамадни културни ареали от Южния Пасифик до тюркските народи на Сибир и от Юга на Латинска Америка до нордическите култури на Европа; в тези описания присъства и е специално откроено мястото на славянската (особено на южно- и източнославянската) и балканската картина на побратимството (Толстая 2009а: 77).

В историята на наличните в българската научна книжнина системни интерпретации на традиционното побратимство са представени основните изследователски контексти, които създават моделите на неговото присъствие и рамкират този научен сюжет в световната литература. Първо, разполагаме с широкообхватно историко-етнографско описание на побратимския институт, което с удивителна изчерпателност и прецизност заема впечатляващ обем в 3-томния масив на Н. Начов (1895а: 32–71; 1895б: 375–403; 1896: 443–506), допълнен и уточнен от текстовете на Д. Маринов (1994: 754–761) и Хр. Вакарелски (1977 г.). Второ, юридическият ракурс върху побратимството, съпътстван от културологичен коментар, е задълбочено представен от Ст. Бобчев (1892: 31–42; 1896–1902: I–IV; 1906–1907: XXII–XXIII) и В. Балджиев (1891б: 186–204); а теолозите и църковните историци от началото на XX в. насам издирват и коментират промените в литургичните текстове, свързани с църковното побратимяване, специално за българската ритуалистика (Балджиев 1891а: 156–193; Пандурски 1950–1951: 6 и сл.; Господинова 2018, и др.). Трето, присъствието на побратимството като структурообразуваща тема във фолклора (макар и с ограничени акценти съобразно изследователската конкретика: върху ритуалите у хетеродоксните мюсюлмани и върху българския юнашки епос) намираме в находчиви и талантливи текстове на съвременни фолклористи (Миков 2005; Вуков 2005а; 2005б; 2008). Най-сетне лексикографската страна е също добре представена в публикациите на етнолози и езиковеди, главно от речников тип (Георгиева 1981: 228–234; Холиолчев и др. 2013), както тематични (Китанова 2013а; 2013б; 2015), така и с обобщаващ характер (Китанова 2009; 2010а, б; 2012; 2013в; 2019; 2022; 2023). Дори да спрем само до споменатите автори и изследователи, те явно са натрупали достатъчно представителен масив от текстове (макар все пак несравним количествено с българското кумство и световното побратимство), които трасират ясно в българското научно пространство основните творчески коловози, представени за побратимството в антропологичните публикации.

Наред с тази висока представителност изброените проучвателски линии се наслагват и съизмерват българския материал с огромното количество емпирични и аналитични данни върху побратимството в световната книжнина. Именно поради това обилие и висока репрезентативност на сведения и текстове в географски, тематичен, емпиричен и аналитичен аспект настоящият текст избира да не ги преразказва в детайли. Различният ъгъл, който преобладава във всеки частнонаучен дискурс по темата, от една страна, очертава мащаба на културния феномен в неговата комплексност, а от друга – позволява на идващите по-късно изследователи да открояят собствена идея в него и тя качествено да го прецизира и допълни. В наличната днес научна литература върху побратимството (обстойно коментирана нататък в изложението) откриваме тези споменати линии – обогатени, допълнени и концептуализирани в многобройни текстове, които – извороведски и теренно, дескриптивно и теоретично, винаги обаче качествено, захранват и задълбочават проучванията.

За изследователската методика. Обръщайки се към изследователските задачи пред българската етнология, засягащи изучаването и интерпретирането на побратимството, трябва да се реши въпросът за конкретния предмет на проучването с оглед както на традициите, така и на натрупаното като източников масив и постигнатото като научна интерпретация по темата. Несъмнено е, че и у българите явлението е част от социално-културната институция на родството, което обхваща „онези отношения, при които хората се описват или 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). Ако това определение се раздели на съставни елементи, дори сàмо то повдига вече конкретни изследователски питания: 1. Какви обстоятелства налагат прибягването до подобен вид родство и го правят необходимо?; 2. Какви ритуални средства – символи, знаци, метафори – постигат уподобяването на родството?; 3. 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?; 4. Съществуват ли допустими отклонения от тези граници и как те се отнасят към строгите изисквания на родството?

Веднага бихме искали да подчертаем, че издирването, събирането и изчерпването на емпиричния материал върху традиционното побратимство у българите не са предмет на тези редове. Обяснението за това се откроява при историографското проследяване на материалите за побратимството през традиционния, ранния модерен и постмодерния период, с които съвременният етнолог разполага. Направено в настоящия и в следващия параграфи, то ще убеди, че българската съвременна етнология и фолклористика не само познават грамадния диапазон от форми и начини на побратимяване сред българите в историческата им проекция, но разполагат с достатъчно детайлни и

обхватни техни описания и класификации[68]. Което не е направено още, е поставяне на темата в рамката на световната антропологична книжнина върху нея и съдържащите се там трактовки. Тя, както е известно, предлага няколко класически съчинения, които имат отношение най-напред към създаване и натрупване на изворовия масив за побратимяването в регионалните култури, близки исторически, географски и идеологически до българската, както и по света. Но на тяхна основа също така може да се открие, а впоследствие да се апробира върху български материал и най-подходящата теоретична рамка за интерпретиране на побратимството.

Класиката в етнологичното изследване на побратимството е въз основата на славянския материал и – особено за периода на XIX – ранния XX в. – тя е излязла изпод перото на славянски автори, предимно руски. Събраните и изнесени данни от А. Н. Веселовски, А. Н. Волков, М. М. Громико, а в по-ново време – в проучванията на Н. И. Толстой и С. М. Толстая, Ю. В. Иванова и др., техните подредби на материала; изтеглянето на закономерности в явлението и института на побратимяване, побратимство/посестримство; паралелното привличане на общославянски сведения и търсенето на аналогии с кавказки и сибирски (между тях – тюркски и други нехристиянски) практики – всичко това създава многоцветната палитра на изследвания феномен и го показва в една негова ранна, но коректно представена и изчерпателно описана проява. Още в първите разработки от XIX в. стават ясни размерите, в които изследването на побратимството трябва да протече; изворите, които трябва да се привлекат (в това отношение особено ценна е работата на Веселовски, който анализира данните на руски и френски произведения на устното народно творчество като източници); направлението на търсените сравнително-съпоставителни параметри (Волков е може би първият, който вкарва малоруската обредност при побратимяване в контекста на южнославянските практики). Оттогава в литературата влиза, за да продължи да присъства и днес, разграничение между три термина за разглежданото явление с широко присъствие: „побратимство“, „крестовое братство“ и „побратымство“, както и някои други – с по-ограничено. Първото винаги е представяно като част от „изкуственото родство“, негов аналог е „посестримството“ и същността му е: „Старинен славянски обичай на скрепяване на мъжката дружба чрез приравняването ѝ към братски отношения...“. Това определение и днес фигурира в речниците и справочниците, като във вариантите присъстват определенията „древен“ и „южнославянски“, както и „обичай от родовия строй“ (Даль 1880–1882: Pobratimstvo–23512; Pobratimstvo–49336; Pobratimstvo–Krestovoe–Bratstvo–33770; Pobratimstvo–72563; Pobratimstvo–46291).

[68] Кратко, но точно изчерпване на литературата по представяне на побратимяването в социално-нормативната култура на българите и в техния юнашки епос вж. у Вуков 2005б: 438, бел. 4.

Обичаят „Побратимство (Кръстно братство)“ е специално описан от Дал като „руски обичай“ и напълно съвпада с горепосоченото определение, но се извършва по специфичен начин – чрез размяна на телени кръстове (Даль 1880–1882: 139: Pobratimstvo–Krestovoe–Bratstvo–33770)[69]. А „побратымство“ е описан като „духовен и формален съюз между две лица или два рода, които не се намират в кръвно родство, на основание на взаимно разположение, почиващо върху съвместна дейност, най-често – военна...“ (Даль 1880–1882: Pobratymstvo–33196). Наличното описание насочва, а всъщност съдържа и директно споменаване, че тази форма на побратимство е почти аналогична на осиновяването (адопцията) и се прави по политически причини, с което е позната от древността. Обикновено във всяко описание или разсъждение върху побратимството става дума и за разгърнатия ритуален институт, с който то се корелира в културата – кумството, връзката между двата формата е несъмнена още за първите им проучватели.

Авторите от нашето съвремие, които разглеждат институцията „некръвно родство“ и побратимството в нея, стъпват върху масивите с материали и използват насоките, аналогиите и извлечените обобщения от ранните проучватели, но развиват нови аспекти на темата: задълбочено се проучва етнолингвистичната част, особено спецификите и нюансите на употребяваната родствена терминология; специално е вниманието към последствията от сключените родствени отношения във времето, които засягат поведенческите прояви на въвлечените в отношенията личности и родове. Славянските изследователи на побратимството постигат успех в две посоки: разкриване и прецизиране структурата на институцията чрез скрупульозна фактологическа възстановка и напредък в митологичната трактовка на ритуалите за създаване на родството при побратимяване – най-малкото в разделянето им на „църковен“ и „народен“ вид побратимство, и всяко от тях – на „нарочно“ и „случайно“; това е едно разграничаване, което ще се повтаря от учените и описателите дълги години напред във времето (Веселовский 1894; Громыко 1984; Толстая 2000, 2009а; Иванова 1989).

По аналогия съвременното изучаване и изследване на побратимството в западната книжнина също получи ‘модерния’ си тласък с разработки върху християнското кумство, а то отдавна представлява един привилегирован фо-

[69] Употребата на тези кръстове, обикновено кръстосвани над главите на побратимяващите се, е едно от основанията на виден съвременен западен изследовател (подробно представен и коментиран в текста нататък) да направи аналогия със славянската сватбена обредност и да настоява, че се касае за ритуал, който е призван да осъществи и демонстрира сексуалната близост между лица от един и същи пол. Дори само по-нататъшното описание в споменатите речници показва неадекватността на подобна позиция, която впоследствие в текста ще се аргументира по-обстойно.

рум за изучаване на алтернативните семейно-родови връзки. Тази тенденция в наше време стартира с пионерския труд на Минц и Улф, посветен на кумството и на „духовното бащинство“ в Европа и Латинска Америка (Mintz, Wolf 1950: 341–367). От него именно тръгна съвременното пълноводие на регионални изследвания на ритуално-родствената практика, целенасочени основно към обогатяване на географската и видовата фактологична картина на съответните културни явления и в българската културна традиция. Колкото до интерпретативния модел, тези разработки следват, задълбочават и допълват идеите, представени още в края на XIX, но особено през първата половина на XX в. Приносът на ранните етнологични разработки на родството (и в неговия контекст – на некръвното родство, с включени понякога споменавания или изложения върху побратимяването и побратимството) е в реконструиране, представяне и изследване на разпространението на съответните явления с оглед на еволюцията, историята и дифузията им. Доколкото в тях присъства анализ, той е формален, постига една дефиниция и на родството, и на съставните му части по форма – в европейската литературна класика такива са еволюционните схеми на Л. Х. Морган, на Й. Бахофен, дори на Фр. Енгелс; особено показателно е хаотичното сравняване – без видима система, на иначе уникалния етнографски материал, постигнато от Дж. Фрейзър и Е. Уестърмарк (оценката е по Plakans 1984).

От тези съчинения днешният изследовател извлича няколко общи извода: Първо и преди всичко, той трябва да е безспорно убеден, че побратимяването действително е универсално културно явление (а не присъщо само на славяните или още по-малко само на южните славяни, каквото внушение се долавя в по-близки до нашия регион разработки). На второ място, явлението е прецизно дефинирано с доказателства от обширния материал. Във всички справочници и речници първото значение на понятието „побратимство“ е „1. Състояние или взаимоотношение на братска връзка с някого“, след което това положение е развито в неговите значения: 2. Членство, принадлежност; 3. Обединение от хора, например братство или съюз, основано на общи цели; 4. Всички членове на дадена професия или занаят“ (The Amer Her 2000; Dictionaire 1991: по Вуков 2008: 127, бел. 162). Изчистен от ареалните (регионални и локални), както от етническите и религиозните нюанси, базисният инвариант на побратимяването като целенасочено създаване на родственоподобни отношения се определя по посочения начин – това на трето място, като: а) форма: доиндустриална социална организация; б) процес: конструиране и симулиране на кръвнородствени връзки; в) цел: да могат въвлечените в тях индивиди заедно с целия широк кръг от по-близки и далечни родственици да са подвластни на традиционните норми на близост между кръвните роднини (Tegnaeus 1952). С това определение побратимството като културна универсалия се поставя съвсем близо до другарско-афектните форми и връзки, без практически да се изключва отношението му към формите на социална диференциация в различен вид. Тази именно гледна точка настоящата

работа поставя на проверка по подбрани български източници. Четвъртото постижение, което познаването на световната антропологична класика предлага в услуга на съвременния проучвател на българското традиционно побратимяване, касае неговия интерпретативен контекст или избора за това в коя от теоретичните гледни точки той ще вмести и представи българския материал. Обръщайки се отново към базисното определение на побратимяването, в новаторски съвременни съчинения открояваме прагматични понятия като *потребности*, *интерес* и *предимства*, близко и миролюбиво съжителстващи с емоционални – *лоялност*, *привързаност*, *признателност*, *възхищение*. Индивидите и техните родово-семейни колективи имат нужда от подобна илюзия (посоченото симулиране на кръвнородствени връзки), за да се доберат до определени предимства главно в сферата на социалното и/или икономическото общуване в съответната среда (Bennett, Despres 1960: 254–267). Изолирането обаче само на тази страна в отношенията лишава институцията от нейната психологическа мотивировка и обяснение със сигурност поне на *емическо* равнище. Оттук изводът, че парадигмата трябва да се търси съответно в открояване на комплексната функционална (или инструментална) идея на побратимството.

Подобен ‘инструментален’ поглед, който ситуира институцията в рамките на конструираното/симулираното родство, не е новаторски; той е представен подробно в класически монографични разработки по антропология от далечната първа половина на миналия век – тези на Б. Малиновски, Р. Фърт, С. Такс и др. (Malinowski 1935; Firth 1929, 1946; Tax 1953). Обширната география на описаните явления още в онова ранно време – за автохтонното население на Тробриандите, за Нова Зеландия и Гватемала, добавена към съществуващите данни, е допълнително свидетелство за наистина универсалния им характер. А появата и развитието на този тип родствени връзки като универсалия в кътчета от различните краища на земята са възможни единствено ако съвкупността от ритуално-родствени функции задоволява някакви общочовешки потребности, които са достатъчно изначални и жизнеопределящи, за да не зависят от природните условия и от равнището на социално-икономическо и политическо развитие. Това от своя страна прави функционалния подход към ритуалното родство, представен ярко от споменатите изследователи, адекватен научен контекст за изследването му. В по-ново време със сходен ефект се прилага теорията за родствените кръгове на Дж. Кембъл, която разглежда побратимството като ‘ефективен’ такъв кръг и го интерпретира според фактическите прояви на родственоподобното отношение между побратимените; както и идеята за институцията като „комплементарна форма“, ситуирана между приятелството и кръвното родство, инициирана от Л. Барич, но имаща и български адепти (Campbell 1976: 106–108; Baric 1966: 307–310; Вуков 2005б: 437–438).

Във времето напред функционалната теория за социалната размяна бе възприета и допълнена и от представители на други основни школи и направ-

ления в развиващата се етнология: историците я прецизираха в политико-социален контекст; социолозите я обвързаха с класово-груповия интерес; дифузионистите я предизвикаха с идеята за пренасянето на моделите чрез миграционните вълни и т.н. Това стимулира един процес на активно мислене върху нея, на допълване и доработване, за да стигне тя до нас в актуалния ѝ осъвременен вид, обслужващ качествено проучвания като настоящото. Разполагайки това изследване в нейния контекст, предложението в следващите редове е възможните въпроси да бъдат сведени до две основни сфери на изучаване на побратимяването, които се съсредоточават около **функцията** на действието на побратимството като родство и инструментариума на ритуалния **status-quo-обмен**. Тяхното издирване и анализиране са замислени и като съдържание на двете основни части на изложението. В своята комплексност този анализ трябва да доведе до изграждане на научната парадигма на побратимството като институция, създаваща родственоподобни връзки.

Така че потеглящото изследване се спира върху един специален тип от междуличностни отношения на ритуално родство – тези при побратимяване, върху фона на социалните условия за тяхното развитие и в светлината на теорията за статусния обмен. Целта е да се разгърне сравнителната етнографска и историческа перспектива в интерпретацията на тази институция на ритуалното родство, като в нея се включи широк диапазон от преосмислените на личностно субективно, на групово и на аналитично ниво статуси, както и от нова интерпретация на структурните и идеологическите връзки с променящите се модели на кръвното родство и на брачните (или при друго партньорство) практики – всички третирани в перспективата на функционалния контекст. Презумпция на работата е съществуването на диагностична значимост между естествените биологични и алтернативните видове родство (в частност – формираното чрез побратимяване) в изграждането на социалната промяна, особено в отношения на реална или ритуална неравнопоставеност. Целта в методическо отношение е да се постави *побратимяването* (като акт и процес на установяване на определени отношения) и *побратимството* (като институция, представяща тези отношения в конкретното културно време и пространство) в рамката на формираните и действащи ритуално-родствени връзки. Това означава – да се разкрият тяхното изграждане и функциониране като социална форма на родство, алтернативна на изначалната кръвнородствена. Базирано върху богатия масив от източници и интерпретирано в посочения контекст, може да се пристъпи към представяне първо на функционалната страна на побратимяването и побратимството, която го прави социално значимо и необходимо.

Идеята на авторките е чрез анализа на побратимството да се видят проявите на некръвното родство като механизми на социален обмен, да се проследи и анализира ролята им върху институционалните структури на съществуването им, както и да се открои функционалната значимост на отделните варианти, под които тези форми се реализират. Така ще се постигне нещо,

което не е правено досега за побратимството в нашата традиция: систематизирано сравнително изследване на отношенията при побратимяване, което показва връзката им с централни аспекти на социалната структура на доиндустриалното (традиционното, домодерното) българско общество. По този начин изследването добива своите конкретни теми, чието развитие върху български материал дава различен от наличния досега интерпретативен ъгъл на побратимството: 1. Характеристика на статусите, които се аспирират чрез сключването му; 2. Разкриване на типовете реципрочност, които характеризират обмяната на тези статуси, и 3. Класификация на това, което се разменя – дава и получава, в побратимските взаимоотношения[70].

Източници и изследвания. В Увода към томовете бе подчертано, че настоящото изследване е замислено не като описателно-реконструиращо, а като аналитично и това е възможно заради съществуването на сериозен и пълнообхватен масив от прецизно събрани, изчерпателно подредени, добросъвестно систематизирани емпирични данни от далечното и близкото минало на българската и балканската етнология, които създават достатъчни натрупвания за следващата изследователска крачка – изграждане на модела (инварианта).

Както добре се знае и бе посочено в началото на текста, гореспоменатият масив се обляга основно върху фундаменталното описание на явлението от Н. Начов (Начов 1895–1896; *liternet.bg/publish3(ttomova*), но не започва от него. Преди появата на текстовете на Начов разполагаме с кратките податки във възрожденската периодика, някои тематични публикации в първите томове на СбНУ, а и с малко на брой специализирани авторови приноси. Наследството, което Н. Начов заварва на това описателно поле, е съвестно издирено и преподредено от него според логиката на собствената му студия. От обзора в нея научаваме, че вероятни данни за побратимяването (или поне негови споменавания) има още в глаголически старобългарски паметници от VI в., а със сигурност например в Синайския глаголически требник, писан около XI в. Каноничното тълкуване било дори в полза на наследяването от страна на побратима на част от имота на починалия побратим, затова – според руските клерикали, още в синодалния църковен период то не се препоръчвало (Флоренский 1989). Самият основен източник на Начов, по който той описва ранното побратимяване, е един стар требник (създаден вероятно най-късно през XVII в.) от с. Себища (Дебърско), намиращ се в негова ръкописната сбирка: „Които ще се побратимяватъ, изправятъ се пред светите двери и се поклонятъ три пъти. Свещеникътъ им хваща десните ръце и ги полага върху еван-

[70] Настоящата работа е замислена като първоначално формулиране, излагане и опит за апробиране на подобен поглед, без в никакъв случай да претендира за изчерпателност – особено на включения материал, но и на възможните логични връзки и посоки на научния анализ.

гелието, като казва: Благословенъ Богъ нашъ, Св. Боже, Пресвятая Тройце, Отче нашъ, тропаря на деня, Приидите поклонимся, псаломъ 50, Помилуй мя Боже, прокименъ гласъ: Се колъ красно, се нын благословите Господа. След туй се чете...“. Данни за побратимяването сред южните славяни дава и П. Мутафчиев в разказа за отношенията между Стрез и Стефан Неман (Мутафчиев 1993: 243–246). По-нататък изложението на Н. Начов е посветено на възстановяване на процеса, при който побратимяването става църковен ритуал. Напоследък разполагаме с едно добро проучване на този процес, което откроява източниците за него и обрисува целия път на преминаването на побратимяването от народен към църковен обичай и после с времето отново изчистването му от църковно съдържание и връщането му в света на персоналното санкциониране (Панкова 2011). Основната част от работата на Н. Начов са класифициране и подробно описание на всички възможни случаи на църковно и народно побратимяване, за които той е намерил сведения в източниците. Така работата му, публикувана в три книги на *Периодическо списание*, съдържа детайлна историография на изследванията върху побратимството, което оправдава и изключването на подобен детайлен фактологично-емпиричен обзор в настоящата работа.

Сред текстовете по този въпрос, които не са ползвани от Н. Начов ‘от първа ръка’ (поради непознаване, публикуване на чужд език или друга причина), са книгите на Ф. Краус и Ст. Чижевски върху южнославянското некръвно родство. В предходната глава на този текст бе направено тяхното представяне като описатели и анализатори на осиновяването в славянските балкански култури (Цанева 2010: 17–20), но паралелен интерес и съвестно внимание авторите отделят и на институцията на побратимството. И така, през последните години на XIX в. на немски език (съответно във Виена и Лайпциг) излизат тези две публикации върху родството – у Краус върху кръвното и извънбиологичното родство, у Чижевски – приоритетно върху второто, с материали от южните славяни (Krauss 1885: 619–643; Ciszewski 1897: 4–103). Българите са коректно представени навсякъде там, но материалите и за побратимяването сред тях са значително по-откъслечни – кратки, разпилени като тема и територия и не така представителни, както за останалите балкански култури. Подобно на представянето на българското осиновяване, също и при побратимството Краус и в по-малка степен Чижевски не коментират специално българския материал, а го изброяват съпоставително с други – най-често сърбохърватски или от Босна, оттам всъщност измежду редовете черпим изворови и коментарни данни и за настоящото изложение. Но побратимството е преценено като съществена ритуално-родствена институция в некръвното балканско родство през третата четвърт на XIX в. и е визирано наличието на етнокултурна специфика на проявата му у различните балкански славянски народи.

Както бе показано в изследването върху осиновяването, и при него, а и при побратимството понятийно-терминологичните съображения на спомена-

тите двама автори допринасят за възстановяване историята и географията на явлението на Балканите. И при втората институция с покръстването на българите една вероятно старинна форма на междуличностни отношения получава своята християнизирана форма и така намира начин да просъществува в сложната симбиоза между ежедневната битова практика и каноничния източноправославен ритуал. Родствените системи, конструирани от побратимската връзка и състоящи се от родствените отношения и съответната им номенклатура и терминология, се открояват в книгата като подредени, цялостни и консистентни, но също така – трайни и трудно променими, затова с основание се използват за прокарване траекторията на институцията във времето. Две неща правят впечатление при терминологичното представяне у Ф. Краус: първо, винаги при споменаване на побратимския институт или на участниците в него като *побратими* той не пропуска да отбележи и *посестримство, посестрими* – очевидно е смятал и двата обичая за еднакво значими и еднакво разпространени, дори в края на изложението се спира специално върху посестримството, и то специфично върху български материал; второ, постоянната аналогия, която прави, е смисловата връзка между *побратим* и *приятел* – за доказването ѝ привлича широко фолклорни данни (части от народни песни или поговорки) (Krauss 1885: 620–622). Това приятелство може да се превърне в трайна, доживотна връзка чрез условия и ритуали, които се съблюдават ежедневно и според автора „тази дружба и днес играе важна роля в живота на южнославянските селски народи“ (Krauss 1885: 623). В доказване старинността на практиката в българските земи авторът коментира исторически наративи от XI, XII и XIV в., в които се споменава сключването на побратимство по политически причини и създадените от него брачни препятствия (Krauss 1885: 625, бел. 1 и 2) – това са и едни от най-ранните податки за побратимството, стигнали до нас чрез проучванията на немскоезичния учен. Изложението не съдържа стройна подредба и класифициране на ситуациите и случаите на побратимяване. Но разказът се върти непрекъснато около обстоятелствата, довели до него, и макар не във всички случаи, до последствията от него; подобен акцент се преценява като любопитен и се възприема в текстовете на някои съвременни и по-късни проучватели[71].

Всеки аспект на темата, разгледан от хърватско-австрийския етнограф и фолклорист, естествено започва с представяне на емическите термини, из-

[71] Ето как например се е осъществявало побратимяването според интерпретацията на българска народна приказка, цитирана от Краус: В продължение на 25 години едно момче сукало мляко от гръдта на майка си и станало великан. Впуснало се в света на приключенията. На върха на една планина срещнало друг герой, който имал толкова силен слух, че улавял всяка дума от 9 мили разстояние. Двамата се разговорили и се убедили в качествата на другия. Тогава решили да сключат побратимство – „да бъдем побратими двамата“, и да потърсят още двама герои за другари и побратими. Намерили такива и сътворили големи дела (Каранов 1883: 116).

ползвани от носителите и потребители на институцията[72]. На Балканите, където побратимяването има своя основен локус, названията за изборните братя и сестри са съответно *побратим* и *посестрима*. Краус споменава и колективния термин *побратеници*. В опита си да преведе и предаде на немски език глагола за действието на побратимяване той въвежда понятията *побратити* и *побратимити*, съответно *посестрити* и *посестримити* в пасивно наклонение; и *братимити* и *сестримити* – в активно. Пак на него принадлежи идеята, че сключването на побратимството с призоваване на Господ Бог за свидетел е причина действието да се обозначава също така *богом* или *по богу*, като привежда пример: „Потвърдимо богом побратимство“, както и изразите „богом“ или „по богу брат“ например в народната песен: „Девойка йе сънце братимила: Ой, ти, сънце, мой по богу брате!“; „Братими га бего Иван бего: Богом брате, Филип момче младо! Извади ми из воде девойку“; „Па йе почем богом сестримити: Богом сестро, лиепа девойко“ и др. (Krauss 1885: 623–624). Между редовете у Краус можем да прочетем, че той подобно на Н. Геров разграничава побратимството като институт от побратимяването като ритуал: В Найден-Геровия *Речник* институцията е дефинирана като „сговор между люде да живеят помежду си като братя“, а актът на създаването ѝ, т.е. глаголът *побратимявам*, *братимя се* – като „земам някого за побратим“ (Геров 1977: 55–56). А с термина *посестримство* се означава „сговорът“ между жени да се отнасят една с друга като сестри. Ако са побратимени мъж и жена – за него тя е „посестрима“, за нея той – „побратим“ (Геров 1977: 56, 215). Регистрирани са и допълнителни форми в ж.р. – „побратимица, побратимка“ (Младенов 1941: 433), както и умалителни – „побратимче“. Но най-детайлните изследвачи ясно отбелязват, че мъжкото побратимство е много по-широко разпространено сред българите от посестримството (Начов 1896: 463). В едно показателно сведение от Странджанско, ако ритуалът е извършен с мъж – той е „побратим“, но ако е с жена – тя е „помайчима“, а не „посестрима“ (Милчева 1996: 267)[73].

Следващото, на което Ф. Краус обръща внимание, е, че в балканския вариант на побратимството побратимът се отнася към родителите и семейството на побратимения с него като към собствени родители: квалификацията на изследователя е „като че ли са негови осиновители, дъщеря им той приема като своя осиновена сестра“. Обръщенията, посочени от Краус, са тези към осиновителите: „поочим“ и „помайка“, сестрата е „посестрима“.

---

[72] Въпроси на понятийно-терминологичната линия по темата се разглеждат в следващия параграф, но тук се преценява удачното място за излагане на някои особености и своеобразия на тези обозначения, които са употребени специално от Ф. Краус, като те са коментирани кратко.

[73] Подобно терминологично движение се открива и в юнашкия епос (Вуков 2008: 136–137), но ни се струва, че търсенето в това на някаква по-особена побратимска връзка би било спекулативно.

Още едно понятийно наблюдение у Краус привлича внимание: той съобщава, че „в най-ново време названията „побратим“ и „посестрима“ се употребяват също така в „обичайната приятелска терминология“, и обяснява, че се използват за получаване на „приятелски отговор“ от непознати; но все пак „тук се прокрадва лъч на старото обичайно приятелство с неговата топлота“ (Krauss 1885: 624–625, 641). Това доказва, че фигуративната употреба на кръвнородствени термини за създаване на специално отношение, близко до родственото, е налице в балканските култури в средата на XIX в. и че се появява според наблюдателите по-късно, следвайки динамиката на ритуалното родство.

Очевидна е гледната точка на Краус, която извежда побратимството като категория на верността, приятелството и сантимента на привързаността. Но това е в духа на неговата интерпретация изобщо на некръвното родство и може да бъде разбрано. Трудността в ползването на неговите материали при изложение върху българското побратимство е обаче във факта, че всяко свое твърдение относно структурата и обстоятелствата на този институт ученият илюстрира с произволно подбран балкански материал, очевидно най-показателния за съответните твърдения; експерпираните собствено български невинаги са достатъчно представителни. Понятийните уточнения на Краус са приносни точно в тази сфера, но като цяло изложението му не подплатява особено качествено функционалната трактовка на побратимството.

Обаче паралелни и по-късни автори хвърлят повече светлина върху характера на използваните обръщения и оттам – върху възприемането на роднинството при побратимяване. Реферативното название е „побратим“, „аратлик“, „аритлик“, „посестрима“ (Георгиева 1981: 232), а вокативното включва и „бати“, съответно „кака“ или „леля“ (Иванова 2002: 390) в зависимост от възрастовите различия между побратимите. За Пловдивско се съобщава и за „жени аратлички“ (Стаменова 1986: 255). В употреба са и други понятия от родствената терминология. В Ломско например единият побратим се обръща към жената на другия със „снахо“. Същото обръщение срещаме и в юнашкия епос, където героят Марко нарича „снаха“ жената на побратима си. Развитието на родствената линия в следващите поколения сочи, че посестримата е „леля“ за децата на побратима си (Начов 1896: 465)[74].

Другият чужд автор със съществено участие при развиване на темата за побратимството през XIX в. е Ст. Чижевски, който представя една по-различна картина на побратимството; то именно е и акцентът в неговата книга върху изкуственото родство у южните славяни (изложението върху побратимството обхваща целия обем на труда – четири от общо шест глави, с изключение на последните две, които са посветени на осиновяването). Неговата подредба на практиките започва от „случайните“ побратимявания, минава през „обмислените доброволни“, за да завърши с „побратимство, сключено под небесно

[74] Последните данни са цитирани по Св. Богданова (2008: 233–243).

влияние“. Основните му български изходни автори са В. Балджиев, Н. Начов, Ив. Георгиев, Ст. Бобчев, Ц. Гинчев, Ст. Шивачев, а по-широкият балкански материал е представен от приносите на В. Караджич, Т. Маретич, В. Богишич, М. Миличевич и др.; широко са използвани посочените руски автори (особено Веселовски и Волков, но и Ковалевски), както и популярните за времето немски проучватели на южнославянската старина (включително някои известни имена на ранни класификатори на некръвното родство като Й. Колер, А. Кремер и др., както и самият Ф. Краус).

По-систематизирани или по-откъслечни данни се съдържат практически в текстовете върху културата и традицията на всички изявени български събирачи и ранни изследователи. За емпиричното захранване на темата безспорно ценен извор е и оня отрязък в книгата на Ст. Бобчев, в който анкетираните от него дават отговор на въпросите му върху побратимството (Бобчев 1892: 31–42; 1896: 75–85). Сборникът на Ст. Бобчев засяга директно побратимството, наречено от него „народен обичаен институт“ във въпроси № 11 и 13 от Програмата му за събиране на народните юридически обичаи. Първият се отнася до народното тълкуване на роднинството, женската и мъжката линия в него и понятията за степента на родството; вторият е от няколко части и засяга конкретните локални прояви на побратимството. Отговорите са подробни и от: Смолянско (материали, главно събрани от Хр. Попконстантинов), Добрич, Хасковско (записи на Д. Кожухаров), Еленско и Хисарско (записи на автора), Казанлъшко (записи на Хр. Велев и други двама учители), Лясковец (от сборниците на Б. Богишич и П. Оджаков), Македония (от К. Шапкарев), Старозагорско (от учителя Г. Русевски), Пазарджишко (от Богишичовия сборник, събрани от Ст. Захариев), Хасковско (от отец Ст. Кожухаров), но са несравнимо по-скромни като информация от тези, отнасящи се до осиновяването. В материалите изпъква широката употреба на понятието *аратлик*, *аратлици*, *аритлици*, *хартлици* (в Хасковско – АИЕФЕМ, арх. №697–II: 9; и Смолянско – АИЕФЕМ, арх. №84–III: 33), *ахретлик*, *ахретлици*[75] и съответно – „*поаратличване*“ за процедурата, дори „аратличку“ (в Пловдивско – АИЕФЕМ, арх. №876–II, 1977: 88–89), налично във всички споменати региони (споменава се, че е от турски произход). От контекста става ясно, че названието е само за мъжките побратими, което пък противоречи на сведенията на Ж. Стаменова, посочени по-горе. Друг нюанс е възможността *аратликът*, сключен в Хасковско на Атанасовден (18. 01), да се развали, но *побратимството* – не (АИЕФЕМ, арх. №697–II: 10–12), което показва, че понятията не са синонимични, а се отнасят до различен тип взаимоотношения – но това остава неизяснено в източниците.

---

[75] Тези наименования са посочени и от К. Шапкарев за турското население в Източна България, като се обръща внимание, че това е обозначение както на побратимените, така и на осиновените (Шапкарев 1891: III).

За побратимството в Пазарджишко се казва, че „не произвожда никакво сродство“, за Смолянско при помаците – „считат се много близки, но не роднини и децата им могат да се женят помежду си, защото няма кръвна връзка“[76], а за Копривщица – че обичаи при побратимяване не са познати. Косвени данни могат да се открият и в отговорите на въпросите за ролята на роднините в сватбения ритуал и наследяването (раздел *Годеж и женитба* и отдел Трети. А. *За наследяването*)[77]. От материалите съдим, че например в Хасковско и Смолянско основното разграничаване на родството е „по кръв“ и „по сватовство“, като измежду кръвните роднини се изброяват „аратлик (побратим) и посестрима“, дори за Старозагорско „посестрима и побратими при венчаването“ се оказват сред роднините по сватовство; за други райони – например за Чирпанско, се обособява и родство „по кумство“, което се тачи „до трети пояс“, а в Еленско това кумство е „до известна степен“; но за Лясковско се прецизира – „роднинството се дели на три: кръвно, духовно и по свойство“, а за Македония и Хисарско „роднинство по побратимяване“ е изведено в отделна група в роднинските отношения; в Пазарджишко то е „по кръв, по сватовщина, природа и кръщене“ (Бобчев 1896: 63, 64, 68, 70–72).

Въпреки някои оспорвания във фактологията на терминологичните данни те са индикативни за това, че всички названия и на института, и на основните участници в него изхождат от категорията *брат* (в странджанските села тя не е съотнесена към *посестрима*, а към *помайчима*, с което връзката е изтеглена с един ред нагоре по линията на кръвното родство). В описателната система на българската родствена терминология категорията *брат* е с ясно значение на „син на същите родители“, „сиблинг“; в побратимството ще говорим за идиом на родството, проявен най-напред в названията, който описва ритуални взаимоотношения. Народното разбиране за различните видове родство, посочени по-горе, показва осмислянето от носителите на културата на онова, което ние наричаме „идиом“ или „метафора на родството“ – тяхното конструиране е било функционално важно за социалното съществуване на индивидите и параметрите на тази необходимост и важност следва да бъдат очертани най-напред. Като цяло въпросът за формите на същински и придобити родствени позиции и изградените върху тях връзки стои отворен в българската етнология – очакването е, че уточняване на мястото на *побратимството* в тях ще допринесе за допълване характеристиките на родствената структура и ще задълбочи познанието ни върху нейните регионални и локални особености.

---

[76] Случаят там обаче е обратен, ако две деца „*са муцали от една бизка*“ и те не могат да се вземат, „*защото са брат и сестра*“ (АИЕФЕМ, арх. №84–III: 33).

[77] Въпрос № 11 за представите и термините за родство; № 28 за крадене на мома с дружина от аратлици и № 32 за мястото на посестримите в сватбения ритуал – Бобчев 1886.

От етнологичната класика на ранното академично време към така представения масив от данни би трябвало да се добавят още материалите на Д. Маринов, заемащи финалните теми на *Народна вяра и народни религиозни обичаи*, и на Хр. Вакарелски (1977: 445–465), а от по-ново време – и приносите на редица автори от средното и младото поколение (Л. Миков, Св. Богданова, Н. Вуков и др.), РКС-та и дипломни работи в катедрите в София и Търново, регионалните сборници, както и някои спорадични попадения на терена, налични днес като архивни данни в АИЕФЕМ, и малкото лично събрани теренни материали. Както бе уточнено обаче, работата цели да представи емпиричното богатство по темата, като допълни или прецизира различните категории данни за побратимството едва на втори план; на първи план тя се разполага в полето на търсене на изследователска концепция по проблема, базирана върху най-представителното от наличните емпирични сведения, но следваща изследователските линии в световната книжнина по темата.

2. Побратимството като солидарен статусен обмен

Ако се тръгне от представената във въвеждащия параграф изходна позиция, че ритуално-родствените връзки в българската прединдустриална култура запълват социални и обществени ниши с проявени или потенциални конфликти и дефицити и се използват съответно да стандартизират и уравновесят обществената структура, тогава най-напред е нужно да се изясни различната природа на тези потребности, към чието удовлетворяване се насочват съответните връзки. За осиновителния институт бе показано, че той компенсира липси по отношение на наследяването и практикуване на задълженията към починали родственици, осигуряване приемствеността на собствеността и линиджа, както и потребността да се реализират изконни норми и ценности като отговорност/чувство за дълг (срв. Иванова 2002: 391). Именно върху плоскостта на побратимството спектърът на нуждаещите се от корекция отношения предлага една много богата и разнообразна картина на мотивационни варианти. Те открояват побратимската институция и съответстващата ѝ ритуалистика и нормативност сред останалите видове социални отношения; техният типологичен анализ извежда напред една различна от разгледаната за осиновяването цивилизационна идея – тази за статусния обмен[78], като същностна социокултурна мотивировка. Следващите редове са насочени към разкриване и анализ на характеристиките и спецификите на

[78] Базисното класификационно понятие в текста – същ. нар. *обмен*, е предпочетено пред други синонимни – *размяна*, *обмяна* (често приоритетно употребявани в сродната литература) заради съдържащия се в него нюанс на едновременна равнопоставена взаимност и регулиране на повече или по-малко различаващо се положение до неговото условно изравняване (Бълг. синон. р-к 1968: 320).

статусния обмен в побратимството, които – добавени към коректното извеждане на ‘комплементарността’ на институцията, предложено за присъствието ѝ в българския юнашки епос от Н. Вуков (Вуков 2005б; 2008), ще уплътни и задълбочи представянето на същността ѝ. Очакването е анализът да покаже също така как некръвнородствените системи и специално побратимските като тяхна част (представлявайки съвкупност от отношения и номенклатура) поддържат съществуващите структури, поведенческите и семантичните връзки в българския социум.

Терминология и класификация. Подобно на повечето култури и в българската прилагането на родствени термини към специфични взаимоотношения с априори неродствен характер представлява опит тези взаимоотношения да се подкрепят и засилят и всъщност да се институционализират[79]. Различните лексически единици, употребени в ролята им на родствени термини към неродственици, които са в научния интерес предимно на езиковедите, отразяват едно повече или по-малко масово комуникативно съзнание в българското традиционно общество. Според някои изследователи именно междуличностните отношения, изградени по принципа на родствените и съответно отразени в родствените номинации в непряката им употреба, са жалоните на това комуникативно общуване и съзнание (това например се твърди за руската и някои други славянски култури). Българският модел в употребата на родствените термини към неродственици не се различава от очертания общокултурен модел – и тук се откриват три възможни линии на хипотетична идея при тази употреба: като обръщение към лица, които поемат статуса на допълнителен или заместващ родственик и с това добиват нов социален статус; като обръщение, изразяващо фамилиарност в рамките на персонални взаимоотношения; и като публично валидизиране на специфичен културно създаден вид съюз (Ibsen, Klobus 1972: 615; Формановская 1989). При побратимските отношения у българите (и специално в някои видове побратимство, например при ‘млечното‘ побратимство) е налице употреба на термини за родство към неродственици, която – без да е фигуративна, е алегорична и метафорична; тя включва реферативните и вокативните термини за отношение и адрес по пряка и странична кръвнородствена линия – *сине* и *дъще*, *брате* и *сестро*, и пр. Широко регистрирани из целите Балкани са названията *побратим* и

[79] Пълноценното изследване на тази терминология би трябвало да следва модела, предложен за анализа на цялостната терминология, засягаща родовата институция: 1. Лексика и фразеология, отнасяща се към родството – термини, структури, връзки и тяхната йерархия; 2. Фолклорни форми (мотиви и сюжети, свързани с родството) и 3. Ритуални форми за създаване на родство (Толстая 2009: 7–10). Настоящите редове са лимитирани до насочване на възможните линии на разсъждение конкретно върху побратимската терминология като изразяваща нормативни отношения в тяхната цялост.

посестрима (Цанева 2015); за българските земи основният масив от данни се състои от сведенията преди всичко на Ст. Бобчев, Н. Начов, Ст. Чижевски и Ф. Краус – всички те използвали широко данните на десетки събирачи и ранни проучватели на института (Krauss 1885; Бобчев 1892: 31–42; Бобчев 1896: 75–85; Ciszewski 1897; Начов 1895а, б–1896). В материалите изпъква и широката употреба на понятието *аратлик*, *аретлик*, *аритлик*, *артлик*, *аратличе*, *аратличка*, *ахретлик*, *кардашларъ (брат по оня свят)* (Бобчев 1896: 76; Начов 1985а: 52) и съответно – *побратимяванье* или *нааратличаванье*, *посестримявание*, *поаратличване*, *спобратимяване*, *братимене* за процедурата, налично във всички български региони, независимо от религиозната и етническата характеристика на населението[80]. В българските земи названията взимат под внимание и са свидетелства за половата и възрастовата диференциация на участващите: в отделни райони като реферативни названия се употребяват *кака*, *бати*, *леля* или вокативно назоваване по име (Иванова 2002: 390). В Македония синонимно е битувало и понятието *свети йовановите* (съобщено от Шапкарев за Прилепско), с което се насочва към календарното време за сключване на съюза.

По отношение на терминологията изследователите подчертават, че *побратим* и *посестрима* се употребяват широко в смисъл на *приятел* и *брат* едновременно и затова побратимството е „по-голямо“ от всички други форми на родство: например семантичното изравняване между тях в епоса се вижда в обръщението на Марко към побратима му с *братко* и редовното назоваване на посестримата самовила – Гюргя, Рила или друга, с обръщението *сестро* (Маринов 1994: 297; Начов 1896: 465; Епос 1971: 109, 320, и др.). Многобройни такива употреби откриваме в песенния фолклор: например Марко усвоява термина *побратим* и го прилага към лица, с които не е побратимен, но от които очаква услуга и помощ (Вуков 2008: 130). Обобщавайки наличните материали, Ст. Чижевски посочва, че в обикновеното общуване и във фолклора понятието означава *приятел*, *другар и съратник*, както и *същински родственик* (Ciszewski 1897: 22). Връзката между *брат* и *побратим* в българския фолклор не се нуждае от аргументиране – за пълния им културен еквивалент в мисленето на хората са вариантите на поговорката: „Ако имаш брат, имай и побратим“, „Ако имаш брат, не оставяй се без побратим“ (по Китанова 2015: 115), като смисълът явно е едно надскачане

[80] Би трябвало все пак да се отбележи, че в изворите обикновено се споменава, че терминът *аратлик* и производните му се отнасят до местата с турско или помашко население, както и че се употребяват само за мъжко побратимяване (на това обаче противоречат горепосочените споменавания на *аратличка*, както и архивни данни например от Толбухинско, които сочат като еквивалентни названията *побратими*, *посестрими* и *аратлици* и се подчертава, че ако гореизброените са от различен пол, те не се женят помежду си – АИЕФЕМ, арх. №634–II, 189).

от страна на побратимството на братските отношения; като доказателство могат да се приведат и песни от Сборника на Братя Миладинови, където названието *братим* замества *побратим* в текстове като: „Ей, гиди бели братими/ ал е далеко селото?“ (Миладинови 1861: 348). Употребата на *побратим* в същия смисъл е открита в обръщение също така към по-възрастен човек, непознат човек, към някого, към когото изпитваш уважение и искаш да му го покажеш. Аналогично се употребява и *посестрима*, присъстваща в речта, приказките и песните синонимно на *дружка*, *приятелка* (Бобчев 1892: 39). В Босна, Херцеговина и Черна гора за децата побратимът на баща им е *поочим* и съответно – *помайка* е жена му; към братята на побратима – *побратим* и към сестрите му – *посестрима*. В регионите на съвместно съжителство между християни и мюсюлмани на Балканите, включително и в българските земи, при сключване на побратимство между хора с различна религия в употреба е турското понятие *аратлик*, посочва Бобчев (Бобчев 1892: 36, бел. 2). В Босна и Хърватия побратимът се обръща към бащата на своя побратим по същия начин – с *поочим*, и към сина на побратима си с *посинак* (Bogišić 1874: 308, 376, 385–386; Krauss 1885: 624). Без да се навлиза в правилата на формиране на псевдородствените термини, нужно е да се отбележи съществуващо мнение сред лингвистите семантици, че представките *по-* и *при-* могат да имат смисъл на *почти*, т.е. *побащим – почти баща*, *побратим – почти брат*, *посестрима – почти сестра* и пр. (Китанова 2013б)[81]. Според Чижевски във вложеното съдържание в тези понятия още през последните десетилетия на XIX в. се набелязва съществена еволюция, като към края на века те се превръщат в „обикновена формалност на всекидневието“ без голямо правно и обществено значение; названията *побратим* и *побратима* се очертават по това време като „нищо незначещи форми на любезно общуване“ и авторът предрича тяхното пълно изчезване, а за момента ги характеризира „на стадия на преход към институцията на общоевропейското приятелство“ (Ciszewski 1897: 86–87).

Съдейки по българските примери, фигуративната употреба на термини за родство към неродственици е обозначение на статус на личността в обществото, изискващ именно подобно назоваване. Родственият термин е символичен указател за природата на отношенията при това асоцииране, насочен на първо място към участниците, но и към определен диапазон от странични лица от кръга на близките родственици на побратимените, съседите им, съселяните им и пр.: „При взаимодействието си с тези двама души [побратимените – б.а.] за хората е важно да знаят, че те се **взаиморазпознават като братя**, а не че наистина са или не са такива“ (Liebow 1967: 169). Спецификата

[81] В юнашкия епос самовилите, с които героят се побратимява (обикновено чрез засукване), често са обозначени или адресирани от него като „сестри“ и там статусът на *посестрима – почти сестра* е видимо надскочен (Вуков 2008: 135).

на употребените термини на родство рефлектира върху характера на правата и задълженията и върху диапазона на новите позволености и забрани, породени от побратимството. На тяхна основа се появяват новосформирани поведенчески изисквания и норми, в които включените в отношенията започват да мислят един за друг (Цанева 2016).

В народните представи побратимството се поставя дори по-високо от кръвната връзка: то „се счита за по-голямо родство, защото, докато сродникът не се избира, побратимството обикновено е плод на личен избор и взаимно съгласие“ (Начов 1895а: 45), а това е рефлексия (или връзката е обратна) на аналогичния библейски тезис. За мястото на побратимството в мисленето на българина могат да бъдат посочени фолклорни примери, свидетелстващи, че поискана помощ от побратим не може да бъде отказана. В Пловдивско отбелязват, че хващането на аратлици или посестрими е, „*когато се обичат и почитат чужди хора, нероднини, уговарят се... и вече се чувстват като братя и сестри...*“ (АИЕФЕМ, арх. №877–II: 47).

В един от по-новите материали върху побратимството Св. Богданова привежда публикувана от М. Цепенков приказка от Прилепско, в която четем: „…приятели треби да знайте, оти Св. Йоанството [побратимството – б.а.] йет по-голем рот от сите родои што има чоек“ (Богданова 2008: 236). В нея баща изпраща сина си при своя побратим да вземе пари назаем, сигурен, че услугата няма да му бъде отказана: „…уверен сум синко да ти даит со еден збор, чункьм ми ет и свети Йоан [побратим – б.а.]“ (Цепенков 1892: 178). Светостта на побратимството се подкрепя например от песен от Трънско: Марко получава три писма: с едното го канят да кръщава, с другото – да кумува, „третото писмо от побратим Милош/ он си лежи у пусти зандани…/ , че го бесят утре на Великден/ он ме вика д’идем на помощ…“. Майка му го съветва: „…но си иди при Милош войвода/ дано му се у неволя найдеш…“ (Богданова 2008: 236). Още ранните академични учени-етнографи схващат и отразяват принадлежността на побратимството към институцията на ритуалното родство наравно с кумството/кръстничеството (Вакарелски 1977: 532).

По своя ритуален и церемониален статус традиционното побратимство у българите е народно-църковен обичай и за него източноправославната църква дава, макар и неохотно, своята санкция. Видовете побратимство се определят от условията, от вида на участниците и/или от начина на извършване на ритуала. Двата основни вида – народно и църковно побратимство, са класифицирани и описани от Н. Начов. В тези два основни вида са представени случаите на *нарочно* и *случайно* побратимяване. По-късните описания, вкл. до днес, уточняват и допълват класификацията на Н. Начов и позволяват побратимските отношения да се структурират според:

А) Условията за сключване на побратимството: по лично желание на двете страни – доброволно; случайно и непреднамерено – понякога против волята на страните (при кръщаване в една вода; при общо къпане в р. Йордан; при общо ходене на светини – параклис, черква, манастир; за постигане на

Божия милост при различни поводи); при общо *ходене на росен* за лечение; при налично обещание за побратимяване; при отплата за сторено добро и услуга; при лечение на болен; при смърт на астрално свързани лица – *едномесеци*, *близнаци*; при участие в сватбен ритуал – *деверство/зълвенство*; за елиминиране на вражда, особено на кръвна в ситуации на военно или битово противоборство (Кавказ);

Б) Участващите лица: само между мъже; само между жени; между лица от двата пола; между лица – приблизителни връстници; между лица с различна възраст, вкл. до новородено и възрастен; между невръстни или малки деца; между женени/омъжени – помежду им и с моми/момци; между едногодишни брачни двойки; между ритуални лица в сватбата – най-масово между зълва и девер; между младоженец и девер (за Пловдивско например се посочва такава възможност, ако деверът не е син на кума или на побащима – Дражева 1986: 127), между хора с различна религия или етнос; между лица с еднакъв или различен социален, професионален и здравословен статус; колективи от хора или индивидуални лица; между живи и покойници; между смъртен човек и светец, ала най-често – между сърдечни приятели. Широко представен във фолклора е сюжетът за побратимяване на човек (обикновено герой) с митични същества от антропоморфен и зооморфен тип (вили, самодиви, змейове, змеици, лами, птици); с дървета (явор, ела); с гори и планини; с болести. В тази група изпъква възможността за сключване на побратимски отношения между свързани с кръвнородствена близост – в частност при едновременно кръщаване на братя и сестри (Иванова 2002: 390)[82], като тази връзка с кръвен сродник е окачествена като „висш статус“ на побратимството (Вуков 2008: 130–131);

В) Протичането на ритуала: пред свещеник в черква с четене на *молитва за братотворение* (обозначавана *чин братотворения* или *чин братостворения*[83]) или на евангелието (Ст. Бобчев, който не смята, че църквата е участвала в ритуала под каквато и да е форма, вижда в подобни сведения прояви на битово християнство); с изричане на клетва пред иконата у дома; чрез стъпване върху неизгасени въглени или разравяне на огъня в огнището у дома; опасва-

[82] Тоя колорит от възможности за побратимски отношения оспорва едно от по-горе направените твърдения: побратимството се сключва между некръвни родственици. Струва ни се, че правилото все пак е в тази посока. Общото потапяне и къпане заедно на деца при кръщаване е споменавано особено за близнаци и едномесеци, но с него винаги е свързано някакво ‘културно изключение’ или специфика, в цитирания случай – съвместно кръщаване на сиблинги.

[83] Текстът на *чин братотворения* се появява едновременно в различните християнски традиции, за да изрази чувството на братска привързаност и любов (Панкова 2011); това именно понятие – *братска любов*, формира от самото начало емоционалния фокус на ритуал – повече върху това следва в текста.

не с общ пояс; даруване; размяна на китки и подаръци; участие в ритуала на някоя от ‘обединителните субстанции’[84];

Г) Публично валидизиране на новосъздадената връзка чрез: задължителни взаимни гостувания, при които се реализират най-малко три елемента: поднасяне на дарове; размяна на китки с пара; колективна трапеза. Чрез тези обредни структури, свързани със задължителност и включени комплексно в ежегодните гостувания между побратимите на точно определени дни (Ивановден – или срещу него, Атанасовден/Танасовден, Сирница, различни големи религиозни празници в някои райони), отговарящи на редица условности (например гостуването първо в ‘мъжка къща’ – ако побратимените са мъж и жена; в дома на по-възрастния побратим), се извършва изравняването на статусите, то се прави публично и се подновява и подчертава постоянно (ежегодно с различна продължителност, но задължително през първите три години).

Класифициране на случаите е възможно и по разнообразни други критерии. Местата за извършване на побратимяването са църквата и домът на побратима; до огнището, на прага, в градината, на сечището, на брега на реката, на гробището (на безименен или на конкретен гроб). Субстанции на ритуала са на първо място и основни: вода, мляко и кръв, понякога рядко – огън, камък и желязо[85]. Задължителен ритуален момент е обмяната на различни предмети: кръстове и икони (у източните славяни), дрехи, шапки, китки, ризи, чорапи, пояси, кърпи (източно- и южнославянска практика). Повсеместно задължителни са общата гощавка или взаимните угощения в дома на всеки побратим, размяната на дарове при сключване на побратимството и всяка следваща година, измиването с вода и целуването на ръка между побратимите, ритуалните лица и участници. Особено богати са разновидностите на

---

[84] Тези назовавания и съответните текстове са налични в два ръкописа в Научния архив на БАН, изследвани прецизно напоследък от специалистите: *Богослужебен сборник от XVI–XVII в.* и *Требник от началото на XVII в.* (Господинова 2018). Текстове на молитвите са открити и в требници от фонда на НБКМ: *Зайковския светогорски требник от XIV в.* – най-ранния запазен *требник* в българските ръкописни сбирки, където *Чин за братотворение* е включен на л. 13б–16б; и *Требник на Димитър Йованович от XVII в.* – л. 240б–248а (Цибранска, Костова 2012). Тезите и разночетенията, които произлизат от тези документи, са коментирани в следващия параграф.

[85] Тези условни ‘субстанции на обединението’ се намират според някои проучватели в своеобразна субординация: според Н. Начов например водата от кръщението, която има ролята и символичната сила да побратими потопените в нея деца, е елемент от култа към огнището и наред с огъня играе роля на ‘приемане в род’ (Начов 1895а: 60–61). Д. Маринов често подчертава, че връзката с живия огън – да стъпят боси в ‘жива’ жар, за побратимяващите е равностойна на едновременно отпиване на вино, опасване с общ ален пояс, разломяване на три обредни хляба – „за да са силни и да милеят един за друг“ (Маринов 1994: 754–761).

побратимяване за лечение[86], където е представено и побратимство с животни – вълк, мишка, змей, лисица; също с вода и слънце[87]. В славянските култури някои видове побратимство корелират тясно с календарни ритуали: например с *кумиченето* (*кумление*, *кумачанье* у рус.), свързвани с еднакви или различни празници от Великденския цикъл, както и с мъжките инициални обреди около Йордановден. За някои региони – например Бургаско, денят на *пубратимите* е Йордановден (за черноморска и планинска Странджа денят е Ивановден), тогава те се „луват“ (например при болно дете, което тогава се „фърля“, „подхвърля“ на чешмата или реката, на кръстопът, на чужд човек, който му става *пубратим*, *пумайчим, пубащим*, *пусестрим*; или ако някой на сън или в реалността е спасил другиго от смърт, също стават *пубратими* – ДР № 15: 130; Милчева 1996: 267). В масовата българската култура най-тясната календарна обвързаност на побратимството е с Ивановден (зимен на 7. 01) и понякога – с Атанасовден (18. 01), по-рядко на Сурва, като Йоан Кръстител е официален покровител на кумството и побратимството, затова на места терминът за побратимството е *ивановство* (за Македония побратимите са споменати като *свети йовановите)*, битуващ съвместно с *аратличество*.

Разглеждането на побратимството като позиция и статус има своята отправна точка в антропологичното тълкуване на ‘чуждостта’, ‘различието’. Специфичният балкански контекст на това тълкуване е бил периферна или централна тема на няколко тематични изследвания в по-ново време. Известен е възгледът на К. Казер за приятелството в традиционните общества: „В този свят… има само една група приятели и това са родните. Чуждите по принцип са врагове. Съществува само една възможност чуждите да станат приятели – те трябва да се превърнат в роднини“ (Казер 2003: 63–64). Подобно мислене очевидно вписва побратимяването в инструментариума за превръщане на чуждото (враждебното) в свое (родствено, познато, приятелско). Като емоция на пристрастие и лоялност приятелството не е селективно по какъвто и да е критерий; в него се проектират психологически привързаности, което прави диапазона на включените лица практически безграничен. Ето защо няма подбор и при лицата, за които се смята, че имат право и могат да се побратимяват. В българската културна традиция те могат да бъдат етнически, религиозно, полово и възрастово различни – както християни, така и мюсюлмани; както православни, така и католици; съюзът може да е само между мъже или само между жени, но и между мъже и жени; съобщават се случаи за побратимява-

---

[86] Тази група е предпочетена класификационно от досегашните български изследователи, които разграничават два основни типа побратимска връзка – сключена като благодарност и сключена за бъдеща услуга.

[87] Най-широко описани у Начов, тези класификационни варианти са стегнато и точно представени и от други автори (Вуков 2008: 129; Томова 2011), откъдето могат качествено да се използват като дескриптивен текст във всяко изследване.

не между възрастен и дете, а тези само между деца са изобилни; семейният статус също е без значение и възможностите за побратимяване се отнасят до всички негови варианти – като цяло побратимството може да се сключи в най-широк възрастов, религиозен, полов, професионален и пр. кръг; религиозният, възрастовият и етничният синкретизъм са негова характеристика във всичките му времеви и пространствени прояви (Георгиев 1894: 209; Бобчев 1892: 38–39; Начов 1896: 457). Преценени от изследователите, отличителните черти на побратимството включват неотменни морално-психологически категории: вярност и преданост – побратимството е свято тачен съюз, който обвързва лицата, между които е сключен, с най-съвършена взаимна вярност и преданост; чистота на нравствените отношения – обяви ли се мома за посестрима, момъкът побратим трябва да мисли за нея като за сестра и да забрави всички любовни мисли; колективност – побратимяват се и повече от двама души; неразтрогваемост – този съюз е неразрушим, защото и природното братство е такова; близост и отношение на най-топла братска връзка (Начов 1895б: 398–403; 1896: 443–472). Песенният фолклор изобилства със сюжети за последствията от „невярното побратимство“ – тежки природни беди, сполетели не само преките участници, но и целите колективи от свързани с тях хора (например за с. Турия, Казанлъшко: СбНУ 1892: 87).

Структурообразуващи ритуали в сключване на побратимска връзка. Без да се повтарят вече направените описания на сключването и функционирането на побратимския съюз, в следващите редове се обръща внимание на някои отминати от учените досега негови особености. Селективно издирени и представени обаче са наличните фрагментарни данни за картината на традиционното побратимяване у българите и с оглед на някои спорни или неизяснени въпроси: най-напред се коментира дискусията в европейската литература за същността на църковния побратимски ритуал като родотворен символ с позоваване на материали и от Балканите, по която етнолозите досега не са взимали отношение; на второ място се разглежда българското традиционно побратимяване, сключено в контекста на сватбения ритуал.

Традиционното българско побратимяване като църковен ритуал. При голяма част от побратимските ритуали обредът за сключване на връзката се извършва във или около свети и сакрални места и в присъствието на свещеннослужител при утвърдена и сравнително стереотипизирана църковна церемониалност. Н. Начов обръща особено внимание на последното обстоятелство, описва го изключително детайлно и очевидно го преценява като водещо в побратимската обредност. За неговото наместване в картината на традиционната институция обаче най-напред трябва да се разгледа една негова специфика, която е останала встрани от анализите на българските изследователи, но която се радва – в миналите десетилетия, а и днес, на актуалност и популярност.

Тя е свързана с появата на една извънредна трактовка на целия побратимски институт, родена и развила се в наши дни в световната историография по темата: през 1994 г., след излизането на окачествената като „драматична

интерпретация“ на побратимството от Дж. Босуел в книгата му *Same Sex Unions in Premodern Europe* (Boswell 1994)[88], се отключи съответната теза специално за смисъла на европейското и балканското традиционно побратимство. Във фокуса е и източнохристиянският ритуал, описан чрез около 60 гръцки и славянски ръкописа, датирани (не всички, като едни са с несигурна датировка, други изобщо с непосочен първоизточник) от VIII до XVII в., няколко от които обаче са скрупульозно представени в текста в превод – 6 на брой. В главата *Речник на любовта и брака* в книгата Босуел в детайли проследява и анализира старогръцката и латинската терминология за категории като любов, връзки, съюзи, брак. В тяхното интерпретиране и в смисъла, вложен в тях от автора, неговите критици намират най-силните си основания за несъгласие с теорията му, като оспорват на първо място коректността на преводите му[89]. Но не само това – теологът е критикуван главно за това, че възприема побратимския ритуал като „брачна церемония“, а не като сключването на „съюз между еднополови лица“ в смисъл на приятелско, дружествено и побратимско единение. Според автора побратимяването е сключване на хомосексуален брак между личности, въвлечени в еротична и романтична връзка (Boswell 1994). Той смята, че побратимският ритуал в този му вид е функционирал първоначално като церемония на „еднополов брак“ именно между двама души в подобна връзка. В тази логика Босуел счита, че целият терминологичен апарат около побратимството, включително понятия като *изкуствено родство*, *кръвно побратимяване* и подобни, е ангажиран и създаден, за да скрие „по-болезнените аспекти“ на това „емоционално“ и „еротично“ взаимоотношение между участниците (по Brown 1997a: 265). В един по-мек вариант тезата би звучала по-скоро като идея за социалното приемане и ранната, преценена положително от църквата обществена толерантност към еднополовите връзки в цяла средновековна Европа с основен доказателствен материал за по-късния период от Балканите. Авторът намира най-сериозното доказателство за социалното толериране на хомосексуалните връзки в ритуалистиката на църковно-богослужебното побратимяване.

---

[88] Според историците-медиевисти, които коментират тезата на Босуел, става дума всъщност за един „ритуал, който е замислен като тържество на братството/сестринството“ (английският термин, който е употребен, е siblinghood – Brown 1997a: 261).

[89] Особени възражения предизвиква възгледът му, че базисният родствен термин *брат* е евфемизъм на *любовник*. Дж. Босуел разглежда различните мъжки двойки от историята и културата, но ги смята не за приятелски, а за любовни дуети. Същото твърдение той пренася и върху раннохристиянските двойки мъченици, светци и герои – между тях и особено тачената на Балканите лечителска двойка св. св. безсребреници Козма и Дамян. (Но тук е мястото да се поясни, че понякога в гръцки требници имената на Петър и Павел са заменени именно с тези на Козма и Дамян – показателно обаче е, че те са назовани „духовни братя“– Начов 1895a: 34, бел. 2).

Тезата е екстравагантна, но количеството на източниците и непоколебимата авторова убеденост в правотата ѝ предизвикват световна реакция и довеждат до появата на съществен публикационен масив, продължаващ да се трупа до ден днешен. Той неизбежно се завърта около емпирията от Балканите, в частност и от България[90], а това налага взимането на отношение от страна и на българските етнолози, не само на църковните историци. На теоретично ниво Босуел отрича връзките между побратимяването и братския кръвнородствен съюз и вменява на побратимската идея единствено „прикриването на истинската“ [според него – б.а.] същност на ритуала. След излизането на книгата се провежда научен симпозиум, в който балканският материал е дебатиран прецизно и резултатите му са публикувани през 1997 г. в списанието на нюйоркските академични католици *Traditio* (1997: vol. 52). В увода на този специализиран том се коментират и останалите използвани автори с подобен възглед, чрез които Босуел се аргументира, както и неговите опоненти (Brown 1997a: 261–283; Rapp 1997: 285–326; Shaw 1997: 327–355; Brown 1997b: 357–381). Авторката на уводния и заключителния текст Е. Браун, която инициира симпозиума и тома, с изключителна детайлност разглежда източниците на Босуел, изважда неточностите и несъвършенствата на цитирането и често безпочвеното им *навързване*, за да даде възможност да потеглят разказът и тезата за социокултурната същност на балканския побратимски ритуал и институт. След детайлен анализ на молитвените текстове, включени в църковния побратимски ритуал, Е. Браун заключава: „Централният елемент на [създаденото – б.а.] взаимоотношение е приятелството [английският термин е *amity* – б.а.]“ (Brown 1997a: 270). Скрупульозно оглеждане на изворите на Босуел прави и Б. Шоу в обширен текст в споменатия том и той го довежда до заключението, че описаните практики са елементи от „ритуализирано родство“ [или „дружба“ – б.а.], които са включени в понятието „братство“ (Shaw 1997: 327–355). Съпътстващо този анализ е едно стриктно коментар-

[90] Седма глава от работата е посветена на побратимството във Византия. Нейният фокус е върху границите между приятелството, афекта и любовта. Напоследък се появи особено пламенна защита на тезата, че побратимството в Сърбия в периода XIX–XX в. има определено сексуално и романтично съдържание, като нейният апологет (ярко присъстващ в балканската и западноевропейската LGBT общност и в съответната публична научна сфера) заявява, че черпи доказателствата си от етнографски и антропологични източници (Jovćic-SAS 2018). Тезата за *adelphopoiesis* като ранен църковен ритуал за сключване на еднополов брак е разбираемо популярна в нашето съвремие както в Западна Европа и САЩ (Bray: http://www.fordham.edu/halsall/pwh/bray-medievalsamesex.html), така и сред страни с източноправославна религиозна традиция. Самият Босуел се позовава на християнски мъченици и светци, които в действителност се споменават в молитвите за побратимяване на Балканите – главно в гръцкия канон, като свързани с приятелска връзка и като „духовни братя“, изпитващи един към друг „сърдечно разположение“, а не любовно.

но излагане на аргументите на придържениците на теорията – специално на двете авторки М. Е. Дърам и Е. Патладжън (Brown 1997a: 281). Критиците на теорията (сред тях особено Г. Хърман – Herman 1987) атакуват два момента в нея: те аргументирано заключават, че Босуел не успява да докаже убедително, че процедурата *adelphopoiesis* или *създаване на брат*, *братотворение* е близка повече до женитбената, отколкото до ритуализираната дружба, която чества някакъв вид съюз – обикновено политически или комерсиален; също така не считат за доказано, че хомосексуалните любовници в Античността и Средновековието са били обозначавани като *братя*.

Няма да повтаряме техните доводи; ще добавим към тях специфично българската картина на обстоятелствата[91] около този ритуал, която намираме за достатъчно убедителна в полза на тезата им.

В българските изследвания единодушно се посочва, че побратимството е както народен, така и църковен институт – приведените изворови аргументи за това са общохристиянски църковни документални източници от IV–VII в. нататък. Повечето използвани от авторите извори са налични в многотомните *Гръцки извори за българската история* и са изброени (в повечето случаи – по чужди източници) и интерпретирани в разглеждания контекст най-вече от В. Балджиев, Н. Начов, В. Пандурски, Г. Господинова и др., а също така в по-късни представяния на теренни материали, както и в оскъдна богослужебна книжнина вече от първа ръка (предимно от XIX в.)[92]. Независимо от характера на изворите обаче това означава, че още при първоначалната употреба на

---

[91] Авторите на текстовете в споменатия специализиран том отбелязват рядко тази картина, посочвайки гръцки извори и цитирайки текстове на гръцки език, като я размиват сред данни за т.нар. от тях „балкански“ и най-вече „гръцки“ факти; така частнобългарският облик на църковното побратимяване остава неизчерпан, а всъщност и въобще несъобразен в тезите им, които практически той подкрепя (Brown 1997a: 261–283; 1997b: 357–381; Rapp 1997: 285–326; Shaw 1997: 327–355). Пестеливо представената картина на българското църковно побратимяване в хронологическите граници на неговото съществуване като каноничен ритуал в следващите редове не разглежда въпроса за наличието/неналичието на хомосексуални връзки сред българското общество в традиционния период; тя е фокусирана върху това дали църковният побратимски обред има отношение към някакво уподобяване на процедура на венчание с акцент върху позволеността на физическата близост и оттам – на легализиране на подобен вид връзки.

[92] Изследователите на хронологичното присъствие на побратимски молитви в канона сочат, че при католиците данните показват сигурното им наличие в литургиите до XIV в., във византийските документи – от IX до XV в., докато сред източното православие сведенията са до началото на XX в. Самият Начов неколкократно допуска в студията си, че „у византийците побратимяването е преминало от словените“ (Начов 1895a: 36), и това прави изясняването на неговата същност в българската култура от онова време още по-смислено.

източноправославното богослужение в българските земи побратимството е присъствало като канонична процедура, към която църквата е имала отношение. Църковната ритуалистика в побратимяването спира да съществува през XVI или XVII в. според мнението на историците (Богишич – по Начов 1895: 36; Господинова 2018; Цибранска, Мирчева 2012: 251)[93]. Но сведението на Шивачев за Малкотърновско, съобщено за края на XIX в., е свидетелство, че близо три века след официалното изваждане на *чин братотворения* от канона[94] обичаят продължава да се изпълнява в сравнително добре запазен вид от българските свещеници, поне има известни сведения за ритуала от Калоферския и Рилския манастир, а самият Начов го е наблюдавал в Старозагорско (Начов 1895а: 39; Бобчев 1892: 34–36)[95]. Наличието на молитва за чина в някои требници означава, че практиката е останала да съществува и след посоченото време[96]. Динамиката му като църковен текст и процес е внимател-

---

[93] Н. Начов пресъздава картината на църковното побратимство, както се посочи, по стар *требник* вероятно най-късно от XVII в. Началото му, следвайки П. Безсонов, той в началото на текста си отнася към края на XIV в. и го свързва с тежестите на робската участ за българите, но документите на други учени го отнасят доста напред към VI в., а и по-рано – те са цитирани и от съвременни западни изследователи; след обстойния преглед на началното датиране на ритуала, Н. Начов също заключава, макар и предпазливо, че „у славяно-българите църковното побратимство [е прието – б.а.] скоро след покръстването“ (Начов 1895а: 38). Всички те посочват, че усвояването на побратимяването като църковен ритуал се основава в библейско отношение върху легендата за наричането на Христос от Пров „брат“. Колкото до официалното му изваждане от канона, най-вероятно все пак това да е станало през XVII в., когато през 1658 г. патриарх Никон отхвърля ритуала на църковното побратимяване като неканоничен от текстовете на основния християнски молитвеник – *Великия требник* (по Цибранска, Мирчева 2012). Пак според същия източник ритуалът обаче остава популярен в ръкописните книги от това време.

[94] Както бе отбелязано, според църковните историци молитвата е извадена от употреба през XVI или XVII в., но отново е включена на границите на XIX–XX в. „във връзка с възраждането на общинно-братския живот в черквата“ (Панкова 2011).

[95] Според изследователите през същото време – XIX в., в гръцкото и руското богослужение ритуалът вече е бил доказано изваден от църковната ритуалистика, докато данните за българските земи потвърждават присъствието му. Славянски ръкопис от това време, открит в Загребската библиотека, е озаглавен *Слово как Господ сътвори побратимството* (по Ткаченко 1997–2014). Прави чест на участници в дебата, публикуван в сп. *Traditio* през 90-те години, че коректно отбелязват наличието на ритуала в българското богослужение до началото на XX в.

[96] В търсене на отговор: *Докога е съхранен споменът за ритуала?*, през лятото на 2020 г. бе проведено кратко теренно проучване по темата с ресурсите на Националната научна програма „Културно-историческо наследство, национална памет и обществено развитие“ *(КИННПОР)*, която се финансира от МОН с изпълнение на Решение № 577 на МС/17 август 2018 г., в Търновския край. Бяха интервюирани духовни лица: великотърновският митрополит, игуменът на Преображенския

но издирена, проследена и анализирана от специалистите (Балджиев 1891а,б; Пандурски 1950–51; Цибранска, Мирчева 2012; Господинова 2018 и др.), съответно е обобщена и контекстуално представена в следващите редове.

За тази практика, наречена още от В. Пандурски „църковна форма на побратимяване“, а от други автори „народно-църковна“ (Начов 1895а: 60), „църковно-народен обичай“ (Томова 2001), съдим на първо място от два ръкописа, съхранявани в *Научния архив на БАН*: *Богослужебен сборник № 66* и *Требник № 54*. Първият препис е от XVI–XVII в., а вторият е от XVII в. – и двата преписа са от сбирка Х и са в сръбска редакция (Господинова 2018). Те описват едно стегнато чинопоследование, което се извършва от свещеник, като представят неговия ход и съпътстващи четенията действия. В българската традиционна обредност църквата като институция и сградата на локалната черква като свято място създават фона за приповдигната духовност на съответната процедура – така е във всички обреди, които се извършват или само в нея, или и в нея наред с други места. Българският масив от данни за побратимяването всъщност ни показва един съчетан ритуал (затова като по-адекватно приемаме посоченото определение на Т. Томова), в който – в голямото изобилие от случаи, църковната и народната обредност се провеждат паралелно; тук е неизбежно посочването на колоритното определение на Н. Начов, което така буквално напомня и казаното от Д. Маринов за християнизацията на народната ритуалност: „...Традициите на народното побратимство винаги са били така силни, че не са оставили да се изработят чисто църковни форми на побратимство, защото, освен дето негови черти и символи са минали в църковния обред, но и примитивни негови форми са останали в практика дори до днес“ (Начов 1895а: 39). Пример за основателността на казаното е описанието на побратимяването в Малко Търново от края на XIX в., считано за сравнително изчистена форма на църковен ритуал[97], което също съдържа народни елементи: преди да ги покрие със свещеническите си одежди, свещеникът опасва двамата побратимяващи се с пояс – „препасва ги с тясно препасче“ (Шивачев

манастир и двама свещеници. От всички духовници категорично прозвуча твърдението, че ритуалите по побратимяване са **не**канонични и ако някой някога ги е практикувал, това е било заради „*влиянието на народната среда и възпитанието в семейството*“. Нямаха информация за някогашното му присъствие в литургичността, като великотърновският митрополит настояваше, че дори някога да се е допуснало провеждането му, това е било изрично извън църквата, най-много – в църковния двор и със сигурност – без участието на свещеник, а по всяка вероятност ритуалът там е бил проведен от обикновен мирянин по молба на побратимяващите се.

[97] Описанието посочва, че то се извършва от свещеник, който сваля свещеническите дрехи от себе си и ги поставя върху главите на побратимяващите се, изчита молитва, поръсва ги със светена вода, нарежда им взаимно да се целунат и ги обявява за „духовни братя“ – до един елементи от широко прилаган при многобройни различни случаи богослужебен церемониал.

1891: 274). Обратният вариант – когато църковното побратимяване изчерпва и е достатъчно, за да санкционира връзката, личи от фразата, употребена от Й. Йовков: „Той му беше побратим и за побратимството с него той беше се клел в черква“ (Йовков 2002: 161). При побратимяването главното участващо църковно интериорно място е вътре в олтара или пред олтара – както е описано в изворите: „пред светите двери“. Но олтарът си има и заместител – когато обредът е извършван в дома на някой от главните участници, това е семейната икона, като се използва пространството пред/около нея. Вторият вариант е по-широко представен у българите, а при него се появява и друго свещено място, където братименето може да се проведе – огнището, като домашната икона се донася до него или се провежда без икона, но свещеникът присъства и произнася молитва; за религиозната ритуалност у дома при тези случаи се споменава, че „тогава не се извършва пълен чин братотворения“, вероятно се има предвид, че молитвите са съкратени (Начов 1895а: 60–61).

Посочените обстоятелства действително очертават ритуал, който е сходен с тайнството на брака като церемониал. Но погледнат в неговата комплексност, този ритуал показва различна картина. Освен със сватбената обредност тези елементи: черква, олтар, икона, огнище, са неотменно присъстващи локуси в обвързващи ритуали сред българите, добре и убедително описани в литературата. Сакралността се постига преди всичко от фигурата на свещенослужителя, неговите действия, както и поведението и действията на самите побратимявани: Свещеникът е водеща фигура и в черквата, и в къщата; той има функцията да изчете молитвите, които – според описанието на Н. Начов, са няколко вида; всички те съдържат допълнително участие на различни елементи от религиозната церемониалност: *молитва за възлагане на кръст*, *молитва с благословия*, *молитва с поръсване със светена вода*, *молитва с евангелие*, *молитва с клетва пред иконата* (у дома). Именно в текстовете на тези молитви трябва да се търси и същността на българската църковна побратимска церемония: Във всички тях става дума за „укрепване на братската любов“, за „духовна любов“, за „вяра непорочна и любов нелицемерна“; споменават се новите „братя не по кръв, а по вяра и любов“, говори се за „единомислие на встъпилите в братски съюз“ и пр. (Ткаченко 1997–2014). В многобройни споменавания в архивни материали, съхранени в АИЕФЕМ, изрично се казва, че побратимството се хваща между „двама души – добри приятели... един човек може да има до трима аратлика и от този ден те са като братя, помагат си...“ (например за Първомайско: ДР, 72: 272). Действията на последните по време на церемонията и молитвите, свързани с канона, се свеждат до държане на запалени свещи, поклони пред олтара и неговото обикаляне, поливане със светена вода[98].

[98] В българските (за разлика от източнославянските) описания няма данни за кръстосване на телени кръстове и саби, които – отново за разлика, присъстват в българския традиционен сватбен ритуал.

Освен вербализацията, също така и неканоничните жестове на тялото санкционират един чисто духовен акт. Изчитането на молитвите е придружено със сключване на десните ръце на побратимяващите се върху евангелието[99] или ръкостискане, взаимно целуване по челото или ръцете, препасване с общ пояс. Наред с това църковната церемония, съобщена за късния XIX в., се състои след изрично съгласие и желание на страните да влязат в този съюз; след нея и след целувката (в ролята ѝ на каноничен, а не на еротичен жест) се разменят китки с жълтица между побратимените и те започват взаимно да се адресират „побратиме/посестриме“, а свещеникът ги назовава „духовни братя“ [вж коментар на това по-долу – б.а.] (Шивачев 1891: 271–4; Начов 1895: 41). Тези нелитургични прояви, извършващи се непосредствено след същинската молитвена церемония, която се променя през вековете[100], са насочени към утвърждаване и публично санкциониране на създадената връзка. Те именно оформят в ритуала група действия, които могат да се приравнят на възприемане на задължения, съответно – на поднасяне, приемане и отвръщане, т.е. *обмен* на своеобразни дарове.

В същото време една различна логика отправя към по-ранно време, това на предхристиянските групови бракове, следи от които – поне в хипотетична степен, са наследени от обредността на традиционната култура (Иванова 2020). Откриваме ги в следните данни: 1. В традиционната сватба, особено в Македония и Западна България, деверите (както и зълвите!) са няколко и деверите се обозначават като „братими“ или „побратими“, както вече беше казано[101]. Вероятно това е елемент от древните групови бракове, когато в един ден се женят всички ергени от един род: При сватба момъкът, който води невястата до черква, т.е. деверът в общобългарската сватбена номенклатура, е в групата на „братимите – голям и малък [които – б.а.] биват най-ближни момкови роднини, стига да не бъдат ни вдовци, ни второженци“ (Младенов 1951: 205). Там и многочислеността на зълвите също може да се приеме като

---

[99] Сведението на Шивачев също разказва, че свещеникът сваля църковните си одежди и ги поставя върху главите на побратимяващите се, след което изчита *молитвите за братимене*.

[100] При сравнението на късните документални данни с тези от XIV в., например *Зайковския требник*, изследователите проследяват еволюцията в литургичната страна на църковния побратимски ритуал: отпада споменаване имената на побратимяващите се; отпада споменаване на св. св. безсребреници Козма и Дамян; молитвите, четени тайно, също отпадат и остават само публичните; отпада даването на причастие (Господинова 2018: 2-9).

[101] Самото им побратимяване се извършва колективно от свекъра: той събира „сред къщи всички зълви, девера и зетя, опасва ги с веригите, на които обикновено закачат котлета над огъня, и ги пита: „Хващати ли са побратими и посестрими?“ (СбНУНК 1904: 11).

доказателство за една брачна размяна на жени между два рода (например Ст. Веркович съобщава за такива сватби от цяло село в един ден – случката е записана в Македония на Илинден). 2. Подобна практика е съхранена и в Странджа, там брачните двойки, женени в една година (т.е. през един и същи брачен сезон) също се побратимяват помежду си: „Щом си дарѐн, се имат като братя“ (Странджа 1996: 335). 3. Вероятно отношение към тази практика има и фактът, че когато деверът и зълвата в сватбата не са роднини (например в Сакар: Анчев 2002: 270), те се побратимяват и не могат да се женят помежду си, сведенията за което са повсеместни и посочени нагоре в текста. 4. Много далечен отглас е и практиката момите от едно село, женени в друго село, да се обозначават като „сестри“, а техните мъже – като „баджанаци“. 5. Вероятно има и други следи, най-вече в западнобългарската сватба, за която подробни сведения има в студията на М. Арнаудов и в една от последните публикации на Цв. Манова (Манова 2021: 137–158). С какво ритуалните аналогии, дори да ги преценим като пренесени елементи на обреди (например венчален – родосвързващ), доказват наличието на хомосексуални бракове, църковно санкционирани чрез уподобяване на ритуала? Бихме казали, че това е по-скоро отглас от някакви отдавна приключили социалната си употреба и културното си съществуване формати на групов брак, оказали се устойчиви заради ценностни или манталитетни потребности. От друга страна, по нормите на обичайното право побратимството се разпростира предимно върху сродените лица и членовете на техните семейства по рождение и по брак. Израз на тяхното родово единство е екзогамията, която като обичайноправна норма на поведение забранява евентуалните брачни връзки помежду им. За разлика от обичайното право православната църква има друго отношение към побратимството, което може да се определи като избирателно и непостоянно, тъй като тя го признава само в случаите, когато е извършено с изпълнението на съответния църковен обред. А към края на XIX в. православната църква дори отхвърля напълно побратимството и то остава да битува само в народна среда.

Това идва да потвърди, че ако се търси подкрепа за тезата на Босуел, българският материал е безмълвен. Всъщност начините за санкциониране на побратимяването в българския случай определено говорят за нейната несъстоятелност, включително до обявяването на новопридобитото качество на главните участници: обикновено след церемонията, независимо от мястото ѝ на провеждане и степента на детайлност на ритуалистиката, свещеникът обявява публично побратимяващите се, както няколко пъти се отбеляза, именно за „духовни братя“ (Шивачев 1891: 274). Очевидно е, но нека все пак се повтори тезата, че самото основополагащото понятие *Αδελφοποίησις* (гр.), *fraternitas spiritualis* (лат.) все пак обвързва хората, които се стремят към „тясно духовно общуване и братска взаимопомощ в мирските дела“. Това понятие за ‘духовно родство’ присъства неизменно както в работите на изследователите клерика-

листи, така и в църковните речници, енциклопедии и други справочници[102]. В българските примери церемонията е категорична за възможността да се приложи едновременно към мъже и жени, влизащи в побратимска връзка: например при *молитвата с възлагане на кръст*, примерът на Н. Начов от XIX в. е за такъв съюз, сключен в черква пред свещеник (Начов 1895а: 40), а подобните данни за случаите при чисто народен побратимски ритуал са многобройни[103]. Самите автори от онова време нямат никакво съмнение в характера на връзката и когато изброяват ценностните отношения зад нея, недвусмислено споменават „чистотата на нравствените отношения – обяви ли се мома за посестрима, момъкът побратим трябва да мисли за нея като за сестра и да забрави всички любовни мисли“. Същото се отнася и до техните следовници – църковни и светски анализатори, от днешно време (Ткаченко 1997–2014; Shaw 1997: 327, който обобщава мненията на другите участници в споменатия симпозиум). А в тезите на съвременни български автори присъстват аргументирани твърдения, обобщаващи въпроса за отношението към хомосексуализма на основните религии, изповядвани от българското население: „[за християните – б.а.] това, което се осъжда остро, е категоричната хомосексуалност“ и „…най-сериозното сексуално табу за мюсюлманите не е нарушаване на родствените връзки, а насилието над световния ред на разделението на половете“ (Карамихова 1994: 80–110). Така в мотивацията на провежданата процедура ярко се откроява идеята за взаимна подкрепа и дълготрайна дружба, за взаимната нравствена любов, а не посоченото от Босуел санкциониране на интимна еротична връзка, нито пък икономически интерес – например общност на земевладението, както не и общност на родовото начало – на кръвта.

---

[102] Например: побратимството е съюз на християни, „несъстоящи в кръвно родство, но стремящи се към тясно духовно общуване и братска взаимопомощ в мирските дела“; то е „синтез на древния обичай на побратимството и християнските практики на встъпване в духовно родство“ и т.н. (http://www.pravenc.ru/text; Флоренский. html).

[103] В интерес на истината не трябва да се премълчи, че самият Начов на няколко места в студията си допуска, макар и съвсем плахо, възможност от легализиране чрез църковната процедура на някакви „еротични отношения“, говорейки за фиктивно приемане в род (кумство, побратимство) на „отношения, които са се изказвали с хетеризъм“ (Начов 1895а: 64). Става дума, разбира се, за един отдавнашен и ранен етап от развитието на брачните отношения сред племенните групи, за едно ранно оформяне на междуполовите връзки, което търпи във времето еволюция и подреждане по посока на семейни конфигурации и през времето дори на предмодерния период в българските земи има съвсем други прояви. От друга страна, дори да се даде кредит на споменаванията за едно по-свободно и нерегулирано от традицията предбрачно общуване, за което намекват някои славянски изследователи, то винаги е междуполово и търпи санкциониране – в този дух би трябвало да интерпретираме понятието *хетеризъм* у Н. Начов (https://balgarskaetnografia.com/jiznen-cikal/mladost-i-zryalost/predbrachno-obstuvane.html).

В обобщение се очертават няколко извода, с които конкретният български културен феномен допринася за изясняване спецификите на световната културна универсалия: 1. Като историческа хронология църковното побратимяване присъства в изчистен вид или примесено с елементи от народния обичай от времето на християнизацията на българските земи през целия период от съществуването на традиционната култура, включително до началото на XX в.; 2. Не само приоритетно, но и единствено то почива върху отношенията на приятелство, покровителство и услуга; 3. Като ритуалистика и церемониалност то се разполага близо до некръвнородствените институции при сключване на брак (венчание) и кръщаване, но функционално се доближава силно до връзките при осиновяване и кумство, които най-плътно дублират биологичните[104]; 4. Като морал, етос и емоция е особено подобно и съпоставимо с отношенията при близко приятелство. Тези характеристики ситуират побратимството сред останалите институции на извънбиологично-родствените отношения в българското традиционно общество. Но представлявайки съществена тяхна част, заради обстоятелствата и условията на мисленето върху него, на протичането и семантиката на ритуала, побратимството се откроява като единствената директна хоризонтална връзка за сдобиване с *брат/сестра*.

Побратимяване чрез сватбения ритуал. В традиционната родова структура на българите обичайноправното и ритуалното единство и сътрудничество между отделните институции се потвърждават особено от връзките на сватовството с побратимството, разгърнато представени от обредното присъствие на побратимството в традиционната българска сватба, в резултатите и последствията от нея. Тези връзки бележат възникването на т.нар. *доброволно побратимство*, осъществено по личното желание на побратимените лица. То се преплита тясно – и функционално, и ритуално, с родството по сватовство като връзка между членовете на две семейства след сключване на брак между мъж и жена. Родствената връзка се обуславя и центрира около двамата младоженци, които разграничават своите роднини (принадлежащи към съответните семейни групи по рождение) на първо място по сватовство[105]. Наместването

---

[104] Учените са единодушни за ритуалното доближаване на побратимската църковна церемония изключително близо до осиновителната. При това те дискутират върху един интересен неин вариант – т.нар. *adoptive brothers*, създадени при осиновяване от някой мъж на друг „като свой брат“ (Shaw 1997: 328), но не с цел осигуряване на законен наследник на собствеността, а „от обич и вярност“. В българските осиновителни примери от късния XIX и началото на XX в. не е известно да е открита подобна категория, но етосът и афектът на подобно отношение са налице.

[105] Клаузата присъства с буквалното си съответствие и в съвременния законодателен канон: „Роднините на единия съпруг са роднини по сватовство както и на другия съпруг, така и на неговите роднини“ (Семеен кодекс от 2009: чл. 76, ал. 1, цит. по Китанова: http://www.abcdar.com/docs/magazine/2/Kitanova.pdf).

на побратимството в сватовските отношения е съвместяване на двете линии на родство: по сватовство и ритуално (или по афилиация – свойство и ритуал). За разкриване на този процес е нужно да се изясни какви характеристики на побратимската институция я правят необходима и подходяща за подобна роля.

На първо място, това откъсва анализа от централните средоточия на този тип връзка – двамата младоженци, и го насочва към по-широкия кръг от лица край тях, всяко от които поотделно и всички като цялост имат потребност от присъствието на лице с качествата на побратим. С това побратимството при сватовство засяга приближаването до съчетаване и взаимопроникване на задължения и отговорности за двата рода на основните фигури – младоженците. Смисълът е разширяване на родовите социални връзки, включването им в мрежа на позволености, задължителности и взаимопомощ, отнасящи се в културната традиция на българите до кръвнородствената връзка и пожелателни за всеки тип комуникация в човешкия социум заради своята подкрепяща и съзидателна функция. Чрез участието на побратимството в родството по сватовство родовете навлизат в чуждото (на другия род) пространство, усвояват го и го приобщават към своето собствено (положено от връзката на кръвта), като така чрез новото семейство не само увеличават числено броя на членовете си, но покриват – всеки за себе си, по-широко поле от социални задачи, засягащи стопанството, дома и отглеждането на децата, дължимите ритуални процедури и услуги – значи, така родът се разширява и постига един по-окрупнен, съответно по-успешен социум.

На второ място, употребата на побратимството в горепосочената роля е с цел опазване на родовото единство между сватосаните чрез брачните връзки патрилинейни родове – за запълването именно на тази ниша от социални потребности, съответно за постигане на институционалното сътрудничество между сватовството и побратимството, културното творчество отново е прибягнало до сватбения обред: като влиза в една доста усложнена ‘игра’ с другите основни актьори в сватбата: девери и зълви, кумове, стари сватове, роднини от двата рода в реалното и в обредното им проявление, побратимството активно подкрепя не само сватовството, но и патрилинейното кръвно родство, поддържайки витална представата за далечния, но общ произход по бащина (мъжка) права линия на родство на всички сватосани родове. Тоест институцията на побратимството се проявява тук като своеобразен социален механизъм, който модерира и носи отговорност за интересите на всички лица или групи, засегнати от брачния акт (Цанева 2012: 85–86).

Защо точно побратимството е избрано за подобна роля, става ясно, след като се очертае пътят, по който то реализира вписването си в отношенията по сватовство в сватбения ритуал. Побратимството е податливо на трансформации на своята институционална и ритуална роля заради съществуването му в нещо, което би се нарекло ‘първична’ и ‘вторична’ нейна проява. Едната е участието в сватбата на реалния житейски побратим на младоженеца, който тръгва към позицията на девер именно от добития вече статус на побратим;

в такъв случай побратимството вече е осъществено (поводите са многобройни и в случая не са от значение), неговите задължения към побратима младоженец са ритуално формулирани, възможно е да са и изпитани, а изискването е те да го издигнат до по-високата позиция на побратим девер чрез сватбата; това е първичната роля на побратима от типа например на песенен текст от Пазарджишко: „Побратима ми Стояно/ той си ма, мамо, покани/ девер поводник да бъда“ (https://books.google.bg/books?id). Другата роля е включване в сватбения обред на широк диапазон от лица, които отговарят на условията да бъдат девери и с това – вече вторично, влизат в побратимски отношения с младоженците или един с друг. Това е една разгърната възможност за ритуално присъствие, която като че ли не виждаме при други обредни лица в тази ѝ обемност; тя несъмнено отваря широко врати за включване именно на побратимството в някоя от нишите, изискващи уподобяване на кръвнородствените отговорности. След това идва допускът на голям брой варианти за лица, които могат да играят ролята на девера в сватбата, всички – в унисон с ритуалния канон. В системата на сватбените обичаи и обреди побратимството е свързано най-вече с обредната роля и участие в сватбата на деверите, на побащима и помайчимата (в източнобългарската сватба), както и в това на девера и зълвата, ако те не са кръвни роднини, но участват заедно в ритуалите. Към контекста на побратимяване чрез сватбата може да се отнесе и това на брачни двойки, родом от едно село, венчани в една година или в един брачен сезон (Иванова 2002: 390). Споменатите побратимявания се провеждат, валидизират се и се утвърждават единствено по нормите на обичайното народно право; в случая църковните правила нямат значение, въпреки че при други прояви на побратимяване православната църква, макар и неохотно, санкционира възникналите побратимски отношения (Цанева 2012: 97). Що се отнася до произхода на този тип побратимявания, повечето изследователи приемат, че те са наследени от дохристиянско време. Явно толкова рано още чертите на побратимството са били видими и действащи, за да позволят неговото активно включване в родовотворния контекст чрез усвояването му в сватбения обред.

Търсейки идеята за общия произход по бащина (мъжка) права линия на родство на всички сватосани родове в традиционната сватба (въпреки нейната разклоненост и удребненост), я долавяме най-вече в побратимските отношения между деверите и младоженеца в сватбата, като условията за участие на лицата са разнообразни, но в картината отчетливо се долавя единна логика. Мястото на девера в българската традиционна сватба е подробно описано и анализирано (Иванова 1984; Вуков 2008: 138); тук ще се припомни само, че то много често и при сравнения с ролята на кума и старойкята се сочи като най-малкото равностойно, а често и надвишаващо я. Поради тази причина условията, на които един млад мъж от реалния живот трябва да отговаря, за да поеме обредната роля на девер в сватбения ритуал, са ненарушимо постановени: Ролята на обреден герой девер може да изпълнява млад и неженен мъж,

най-често по-млад брат на младоженеца. Освен по-малките братя на младоженеца това могат да бъдат съответно братовчеди, а ако те са женени, девери могат да станат роднински момчета, приятели. В Северозападна България те трябва да са двама или трима, също по-млади по възраст от младоженеца и ергени, а само единият от тях трябва да е женен, за да отговаря за брачното свождане (Маринов 1984: 424). В Охридско и Стружко деверите или братимите са двама, единият от които също е женен, а другият – ерген или момче до 12 години. В Дебърско младоженецът си избира четирима девери или побратими, като единият от тях се нарича „стар побратим“, а неговата жена – „стара побратимица“ (Арнаудов 1931: 12). В Източна България тази роля е на момче до 15-годишна възраст, което също е племенник на жениха – названието му е *драгинко*; ако е по-голямо – *братец*. Така данните констатират една активна взаимна терминологична заменяемост.

В литературата се коментира доста голямата свобода по отношение на това, кой все пак може да изпълни тази роля (свобода, която в сравнение с това, кой може да бъде кум в сватбата, е наистина значителна), условията на деверството са неотменим елемент от сватбения ритуал и сватбата просто не може да се извърши, без те да са спазени. Все пак функциите на девер в сватбата може да се изпълнят и от други родственици, като например сестриника, лелините синове, вуйчото и пр. (СбНУ 51: 351, 352, 355–358), и тази свободна вариативност на изборите е определяща за обяснението на връзката девер – побратим. Р. Иванова отбелязва, че при този избор „не се държи сметка кой род момчетата представляват…“, което не е универсално, но е валидно за повечето региони (Иванова 1984: 175), затова деверът може също така да е случаен човек – първият срещнат, както например сочи Н. Вуков за поканването на Дете Голомеше за девер (2008: 146, бел. 214)[106]. Стриктно или селективно

[106] Тук вероятно е мястото за едно уточнение, засягащо използването на находчивите и талантливи мисли, изказани от колеги фолклористи в интерпретацията на данни от песенния и друг фолклор в разглеждания сюжет. Авторките на настоящия том ги включват с респект, благодарност и коректно посочване. В същото време обаче те биха искали да напомнят, че не трябва да се забравят фактите на специфичното фолклороизграждане, където има намеса на още една (наред с вече описаните) форма на художествена условност и дистанцираност от ‘реалния’ културен текст, която нарушава еквивалентността на героите и техните действителни прототипи в социален план. Поради това стремежът на авторките е към използване на емпирия от фолклорен характер само в случаите, когато тя е разчетена като ‘наратив’, без да се взима под внимание обредно-художествената модификация на образи и сюжети като части от специфичната за жанра стилистика, което е добре направено вече например от Н. Вуков, който сам споменава за „специфичното присъствие [на побратимството – б.а.] и интерпретацията му във фолклора, най-вече в юнашките песни“ (Вуков 2008: 145).

спазени, тези условия са първата стъпка към превръщането на реалното лице в обреден персонаж, съответно отварят и неговите връзки с ‘вторичната’ побратимска институция.

Посочените данни за обозначение на девера като *побратим* на младоженците говорят, че терминологичната линия е първата, по която може да се търси взаимодействието на побратимството с деверството в системата на традиционното сватовство. По традиция деверът/деверите на сватбата много често се обозначават и като *побратими* или *братими* (Генчев 1987: 52). Посочихме, макар и в друг контекст, че представките *по-* и *при-* могат да имат смисъл на *почти* (Китанова 2013б)[107]. В народния говор те се употребяват и за обозначението на останалите видове побратимски отношения, както и за възникнали силни и верни приятелски чувства. Прави впечатление, че те засягат най-близките кръвни родственици по права и странична линия: баща и майка, син, брат/сестра, където формите на задължителна съпричастност са еднозначно формулирани и изисквани, съответно същите се прилагат и към *почти*-родствениците извън кръвната връзка. Привързвайки ритуалния (побратими) с кръвнородствения (брат, сестра) съюз, тези обозначения свидетелстват и за доближаването на първата връзка до фикцията на втората, т.е. побратимството показва и характеристики на фиктивно родство, то търси да дублира и може би да отвори опциите, които кръвната близост открива пред социалните контакти. Побратимът е *почти*-сиблинг, той – макар и само на терминологично и понятийно равнище, се нанаства в символиката на родствената идентичност и поема задълженията на най-близката родствена солидарност – кръвната.

На следващо място идва акционната и функционална роля. Деверът е главно обредно лице в сватбата, като задачата му се отнася до всички моменти, реализиращи ‘свързването’ на младите и родовете им действено или символично без изключение: калесването на сватбарите; бръсненето на младоженеца и плетенето на невестата (особено донасяне на водата за двата ритуала); беркане на брашното за хляба през пръстена от младоженеца; отсичане на дървото за сватбеното знаме; правенето, пазенето и носенето му; взимането на кума и отвеждането му в дома на невестата; забулването ѝ; воденето ѝ до църквата и дома на момъка след това; извеждане на младите на трапезата и съпътстването им навсякъде през целия ритуал; както и с брачното свождане на младоженците[108]. Н. Начов е първият изследовател, който, описвайки обредните задължения на девера побратим в сватбата, изказва твърдението,

---

[107] Примерите от юнашкия епос са събрани от споменатите изследователи.

[108] Според регионалните и локалните специфики някои от тези действия може да се извършват и от други основни обредни лица: кум и кума, побащим и помайчима, зълва, стария сват (особено в Северозападна България).

че те често се смесват с тези на кума, побащима, младоженеца, свекъра и свекървата (Начов 1895б: 379–390); това открива нови насоки на ‘насложени’ образи чрез обредната ситуация. Бе вече посочено, че обикновено връзката между девера побратим и кума се обяснява с факта, че и двете институции са основани на духовното родство, простират се във времето (включват генерациите родственици), но не и в пространството (изключват синхронните връзки) и не се характеризират с унаследяване (Начов 1896: 468). А по отношение на зълвата, ако тя и деверът не са кръвни роднини, те вече са побратим и посестрима и върху тях тегне забраната за брак, както и задължението родството да се поддържа чрез взаимни гостувания, размяна на дарове и колективна трапеза.

По-нататък в областта на останалите обредни роли интерес предизвиква връзката между девера побратим и стария сват. В Сакарския край за *венчан девер* се избира сестриното дете на младоженеца, но *побащим* и *помайчима* могат да станат както неговите родители, така и родителите на *аратлика* (побратима) на младоженеца, които също са негови побащим и помайчима (Анчев 2002: 283). В този край е познато и побратимяването на брачни двойки, които са женени в една година и желаят да се сродят (Иванова 2002: 390). Побратимяването се извършва на Ивановден, като брачните двойки се събират, даряват се взаимно и се гощават. След това те започват да си гостуват за всеки Ивановден, като се редуват.

Според Н. Начов, който разсъждава върху възможността различни обредни лица да поемат някои от тези действия, това показва смесване на задълженията на девера побратим с тези на кума, стария сват (побащима), младоженеца, свекъра и свекървата (Начов 1895б: 379–390). Базирайки се върху изключителния събран и изложен материал, знанието и интуицията си, Начов обяснява специално връзката между девера побратим и кума с факта, че и двете родствени институции са основани на духовното (изкуственото) родство, простират се само надлъж, но не и нашир и не пораждат никакви права при наследяване. Общите черти между двете родствени институции му дават основание да приеме, че те се отличават с древни корени, възникнали преди приемането на християнството (Начов 1896: 468).

Емпиричният материал ясно посочва и трета характеристика на присъствието на побратимството в сватовските отношения: временния характер на участието му в тях. Ролята на побратимството е активна и актуална, докато трае сватбата; изключение правят възникналите екзогамни отношения между девера и зълвата в случаите, когато те не са кръвни родственици. В народната практика обаче това изключение е рядко, тъй като най-често девер и зълва в сватбата стават по-малките брат и сестра на младоженеца или техни роднини, т.е. те са априори екзогамни. При това положение е логично да се допусне, че в традиционната родствена система обредната намеса на побратимството е по-скоро символична и подсилваща ролята на сватовството при опазването на патрилинейното единство на българите.

Направеният извод се потвърждава, ако се съпоставят реалните родствени отношения на обредните лица с техния ‘побратимски вариант’ по време на сватбата, което изхожда от следващ логичен извод – в действителността деверът или деверите са роднини по сватовство на младоженката. В народния говор с термина *девер* се обозначават братята на младоженеца, въпреки че на отделни места той се употребява и за обозначението на други роднини по сватовство от мъжка страна. Противно обаче на реалните родствени отношения, деверите в западнобългарската сватба са *побратими* или *братими* не само на младоженеца, но и на младоженката, като по този начин техните обредни отношения символизират именно единството на патрилинейната родствена система, в която всички роднини по кръв и по сватовство се възприемат като един род. Тази символична представа се откроява и в източнобългарската сватба, ако внимателно се проследят родствените отношения: така например, ако девер на сватбата е синът на лелята или на сестрата на младоженеца, тогава той също е кръвен роднина на младоженеца и роднина по сватовство на младоженката. В същото време като обредно лице деверът е побратим, а неговите родители – побащим и помайчима за двамата младоженци. Тази своеобразна символична употреба на ‘вторични/условни’ роли на сватбените лица в обредния контекст е линия, която също би трябвало да се разглежда в изследванията като подчертаваща смисъла на сватбения ритуал – функционално единство и обредно единение на два рода. Сравнителният анализ на реалните и обредните родствени отношения показва още, че докато действителните родствени отношения между младоженците и обредните лица бележат сродяването по сватовство в живота, то техният обреден вариант на побратимяване неизменно пресъздава и патрилинейното им родово единство. Именно в това отношение и с оглед на наличните в сведенията регионални особености се извеждат някои разлики между източно- и западнобългарската сватба, дефинирани в следващите страници.

Ако съдържателно разширим картината на изворите с масива на фолклора (при уговорката в бел. 106), се добива една обогатена представа за обредната роля на девера в сватбата: няколкото посочени примера я трасират в обредната покана за сватбата, във включването в елементи от сватбения ход като героика и подвизи, справяне с препятствия, водене на шествието и пр. (деверът се проявява като сват и кум). Постигнато е по думите на Н. Вуков „прекодиране“ на побратима в друга фигура от „сватовския институт…“, сближаване и „застъпване“ между побратимството и сватовството с неговото особено място в сватбения ритуал (Вуков 2008: 145). Тази няколкопосочна линия се проявява и чрез споменатата вече възможност да деверуват не само родните братя или братовчеди на младоженеца, но и неговият сестриник, вуйчо или първият срещнат. Изборът на побратим като девер в сватбеното шествие (вместо вуйчото, чичото или племенника например), както и функцията на девера да остане протектор на младоженеца в случаите, когато кум, стари сват отстъпват назад, е свидетелство за своеобразното надскачане на другите

формати на родство от побратимството, но може да се интерпретира и с оглед на тезата за народната сватба като вид театрализирано изпълнение с присъщата му художествена условност, която се добавя и подсилва ролята на епоса като вид сценичен спектакъл[109]; при подобно виждане следва, че епическият герой поема ролята на сценичен герой и се вписва в изискването на театралността да се дистанцира както от реалния, така дори от фолклорния герой и със сигурност – от ритуалния. Следваща допълваща интерпретативна линия е отчетливата функция на девера побратим като своеобразен дубльор на жениха – обозначена с неблагозвучната фраза „сдвояване на образите на девера и побратима“, която може да се разглежда именно като репрезентация от подчертаната повишена свобода при избора на девер побратим (Вуков 2008: 141, 146–147).

На практика сватбеният ритуал създава възможност да се анализира един образ от реалността в няколко негови проявления: млад мъж, отговарящ на определени условия, със своята физическа и първоначална родствена характеристика, преминава последователно през статусите на обредно лице (в сватбения ритуал), на епически герой (във фолклорната рефлексия на този ритуал) и във вторична родствена позиция, родена от участието му в ритуала. Ето и понятийното отразяване на тази динамика: ритуален побратим на младоженеца или негов млад роднина (брат или друг близък на младоженеца) – девер в сватбата = побратим в сватбата – побратим в ритуалното родство в живота напред. В хода на реализация на някоя от тези роли героят се превръща в епически, навлиза във фолклорния сюжет и започва да се подчинява на различни правила, произтичащи от намесената и определяща художествена условност на жанра. В текстовете на фолклористите изследователи не се дава отговор на въпроса, поставен в бел. 109, но се представят разсъждения върху възможните причини за това ‘припокриване’. Н. Начов и по неговите следи Н. Вуков откриват тази възможност за „пренасяне роли от едни действащи лица в сватбената драма към други“, първо – в наличната нелимитираност на лицата, които биха могли да бъдат девери (Н. Вуков), второ – така също и на спецификата на побратимството като ‘несъщинско’ родство, способно да поема върху себе си функции и характеристики на кръвно, брачно и ритуално родство (Вуков) и трето – опцията за дублиране на двете роли в извънсватбения контекст (Начов). Последното твърдение почива върху символния код на

---

[109] Тълкуването е за „специфичната художествена условност на епоса, която лансира юнашките побратими като най-близки на героя, поставя ги на едно ниво или дори над кръвните братя и родственици“ (Вуков 2008: 147). В тези условия се наблюдава явление, формулирано от Р. Иванова: епическият девер в редица отношения се покрива с обредния (Иванова 1992: 95). В светлината на направените уговорки обаче се поставя въпросът доколко това ‘почти пълно изравняване’ на девера като сюжетен персонаж в епическата песен с ролята и статуса на побратима се отнася и до неговата ритуална функция в сватбения обред и извън него.

двата образа – на девера и на побратима, в реалния живот и характеристиките, които те притежават априори и извън доближаването им в сватбата: фигурата на побратима е ‘гъвкава’, ‘адаптивна’, тя поема в самия побратимски институт функцията на грамадно количество специфични лица и ги представя и ‘заменя’. Тя притежава, значи, мобилност, приспособимост и способност да влезе в чужди роли и да ги превърне в собствени. Такива възможности не се откриват в строго регламентираните прояви на стария сват, на кума, на останалите мъжки сватбени персонажи. Тези последните са също динамични и могат ‘да прилепнат’ към друг типаж, но той е много точно определен и не може да се надскочи: „Старойкята и кумът, пише Начов,… в родовите отношения вероятно са държели място на фиктивни бащи, та им са предавали права и роли, сходни на някогашни бащински“ (Начов 1895б: 379). Ролята на бащата е ограничена, друга хипостаза е непозволена за кума и стария сват; докато побратимът е в широкото поле на заместване на аспирирани статуси и при него има избор кого да представи и дублира според потребностите. Сватбата като драматична игра и изобилието от роли в нея позволяват този избор да се направи и дублирането да се реализира. Но опциите тръгват все пак от реалния житейски (т.е. от извънсватбения) сюжет.

В ритуалистиката, но особено във фолклорните сюжети се извежда на преден план повишена свобода за избор към лицето, което да встъпи в тази роля: „…специфичната функция както на девера, така и на побратима да се явяват като своеобразни хипостази на същинския герой на обредното или епическото действие, в способността им да репрезентират чрез заместване и дори да изместват същинското обредно или епическо лице…“ (Вуков 2008: 146–147). Все пак не на последно място значение имат и закономерностите на творческия процес в създаването на фолклорните образи, мястото на метафоричните прийоми и компресираното наслагване на необходими същности и статуси върху един и същи герой.

Наред с деверството друга корелация на побратимството и сватбата се представя в онези обредни действия, в които се открива трансформация на побратимската връзка в сватовска. Тази връзка може да включва ритуални табута, посочени в литературата. Но защо е било нужно това, защо е търсен коректив и възможност за ‘отменяне’ на същностно побратимско изискване (невъзможността за брак между децата на побратимите) чрез замяна с родство по сватовство? Вглеждайки се за отговор в обредната фигура на побратима, виждаме разностремителни импулси: от една страна е близостта му до най-директната връзка между сиблинги, априори изключваща възпроизводствени отношения; от друга е припокриването ѝ с деверството с неговите нюансирани ритуални позволености и забрани. Както бе подчертано, изборът на побратим като девер в сватбеното шествие (вместо вуйчото, чичото или племенника например) говори за доминирането на другите форми на родство от побратимството – тук се добавя, ако се базираме върху юнашките песни, също и посочената „специфична художествена условност на епоса, която

лансира юнашките побратими като най-близки на героя, поставя ги на едно ниво или дори над кръвните братя и родственици“ (Вуков 2008: 126). Както точно констатира Н. Вуков, макар че самовилите – посестрими на героя, са адресирани от него като *сестри*, в юнашките песни статусът на *посестрима – почти сестра* е видимо надскочен – те са назовани, адресирани и мислени като кръвни сестри (Вуков 2008: 135). Те всъщност поддържат тезата, че в многообразието и спецификите си тази ритуална връзка е родена в отговор на потребността да компенсира липсата на родствена връзка в ситуациите, в които родството решава дефицит на социалната солидарност.

Сравнителният анализ на реалните родствени отношения между девериите и младоженците, от една страна, и варианта, в който те са побратими – от друга, показва следните характерни черти на взаимно наслагване един върху друг (припокриване/дублиране) на персонажите, отразени и в табл. 3:

Таблица 3

МЛАДОЖЕНЕЦ			**МЛАДОЖЕНКА**		
Реално родствено отношение	**Обредно лице в сватбата**	**Побратимяване**	**Реално родствено отношение**	**Обредно лице в сватбата**	**Побратимяване**
Брат/я	Девери	Побратим Братим	Девери	Девери	Побратими Братими
Братовчед/и	Девери	Побратим Братим	Девери	Девери	Побратими Братими
Побратими	Девери	Побратим Братим	Побратими	Девери	Побратими Братими
Племенник	Девер		Племенник	Девер	
Зет	Девер–баща	Побащим	Зет	Девер–баща	Побащим
Сестра	Девер–майка	Помайчима	Зълва	Девер–майка	Помайчима

Схемата откроява вместване на побратимството като същностна ритуално-родствена институция в останалите два формата на родството: кръвно и по сватовство, а активното взаимодействие с основните обредни лица в тях е показано в следните линии:

1. Дублиране на кръвното родство в побратимските отношения между младоженеца и девериte, младоженеца и помайчимата;
2. Дублиране на сватовството в побратимските отношения между младоженеца и побащима; между младоженката и побащима, между младоженката и помайчимата; между младоженката и девера/девериte;
3. Дублиране на отношения между непознати като девер и зълва в побратимски отношения между побратим и посестрима.

Както бе посочено, противно на реалните родствени отношения, деверите (особено отчетливо в западнобългарската сватба) са побратими или братими не само на младоженеца, но и на младоженката, като по този начин техните обредни отношения символизират именно единството на патрилинейната родствена система, в която всички роднини по кръв и по сватовство се възприемат като един род. Тази символична представа се потвърждава, ако внимателно се проследят и родствените отношения в източнобългарската сватба. Така например, ако девер на сватбата е синът на неговата леля или сестра, тогава той също е кръвен роднина на младоженеца и роднина по сватовство на младоженката. В същото време като обредно лице деверът е побратим, а неговите родители – побащим и помайчима за двамата младоженци.

Сравнителният анализ на реалните и обредните родствени отношения показва още, че докато реалните родствени отношения между младоженците и обредните лица бележат сродяването по сватовство в действителността, то техният обреден вариант на побратимяване неизменно пресъздава, а с това утвърждава, закрепва и стабилизира и патрилинейното им родово единство. Тук може да се допълни само, че при деверството и старисватството от западнобългарската сватба по-голямо значение имат връзките, които обозначихме като „реални родствени отношения от действителността“, докато в източнобългарската сватба преобладават тяхната обредна същност и реализация, които се долавят и в употребата на посочената роднинска терминология.

Друг възможен извод от представения анализ е в посока на особеностите на действие на родствения нетуърк в българското традиционно общество на границата на модерността. Явно е, че в него са включени институции със специфична способност да застъпват, да се наслагват и да дублират роли на други, които са по-малко активни, мобилни или по-трудни за мобилизиране. В социално-икономическия контекст на функциониране на културата една некръвнородствена институция с горните характеристики има нужда от заместител и коректор, който да я направи полезна и да я утвърди в социума за попълване на празноти и дефицити в комуникационното пространство (Plakans 1984: 9, 89, 220). И понеже комуникацията е транслатор на взаимопомощта, насочена към оцеляване, към гарантиране на положителните или оптималните резултати за хората като група, то разглеждането на родството като мрежа и контекст на общуване в социума е непълно, ако не се отчете мотивацията за взаимопомощ и нравствена задължителност (Baric 1966: 31–32), които са същността именно на побратимските отношения.

Структурирането на побратимските отношения се извършва по правилата на мощен аксиологичен импулс: в побратимството са важни личностите с техните качества, способности, характеристики и поведения, с постъпките им и с техните морални послания. Съответно действието на тези отношения е повече в полето на етоса и ценностите, както това ще се покаже в следващия параграф. Побратимството може би е единствената институция, която заимства и употребява модела на кръвното братство и неговата идеология

по пътя на изграждане и засилване на потребните социални солидарности, въвличайки морално-нравствени (ценностни), а не властово позиционирани мотиви. В този смисъл тя силно се дистанцира например от кумско-кръстническите връзки и застава по-близо до осиновителните, повтаряйки буквално например критериите за избор на настойник, осиновител, приятел и пр. Преобладаването на ценностния критерий пред властово-ресурсния (последният показва тенденция към изпъкване например при кумството) допринася за своеобразната по-голяма 'флексибилност', 'повратливост' на побратимската позиция, а това от своя страна я прави възможна да се напасне, да запълни родствено място там, където е нужно, по модела на кръвното родство в социума – допускането е, че това е един от смислите на понятието *комплементарност*, изведено като водеща черта на институцията на побратимство[110].

Прави впечатление, че като се изключи побратимяването между девера и зълвата (ако не са роднини), в останалите случаи се наблюдава замяна на реални кръвнородствени и сватовски отношения с побратимски. И вероятно в това също се отразява същността на побратимството, което подчертава и поддържа представата за далечния общ произход и родово единство на всички патрилинейни родове. Няма друга причина, тъй като реалното кръвно родство и сватовство са достатъчно силни във всекидневния и празничния живот.

Двата варианта на деверството и старисватството убедително потвърждават и общобългарския характер на традиционната родствена система. Както беше проследено, това ясно проличава от връзката на сватовството с побратимството, която изразява психологическото и културно-ритуалното единство на българите. В побратимството двете родотворни институции се превръщат в разменен или обменен инструмент и, струва ни се, не толкова го доближават (вж. Вуков 2005а и 2005б) до „дублиране отношенията между сиблингите…", колкото го квалифицират като проява на социалните различия в най-широк план. И защото именно тези различия са осмислени културно и са изразени ритуално, така откроената симбиоза на мисъл, култура и ритуал се показва като една от спецификите на българската етнокултурна цялост. Възникнали още в епохата на древността, тяхната основна функция се съдържа в опазването на родовото единство между всички патрилинейни родове, сватосани чрез брачните връзки. На обредно равнище тази функция се долавя в онези обичаи и обреди, които, от една страна, придружават раждането и сватбата на всеки човек, а от друга, гарантират и неговото приобщаване към системата на родствените взаимоотношения от по-висш порядък, т.е. там, където родството в действителността е приключило, но трябва да се поддържа именно заради българското родово единство.

---

[110] „Комплементарността е тази характеристика, която най-силно е въплътена от побратимското отношение и най-силно изразява неговата същност" (Вуков 2008: 130; Baric 1966: 23).

По този начин побратимството съпровожда основната функция на сватовството, свързана с регулирането на брачните взаимоотношения между младоженците. При това положение е логично да се допусне, че в традиционната родствена система обредната намеса на побратимството е символична и подкрепяща предимно ролята на сватовството при опазването на патрилинейното единство на целия български народ. Направеният извод се потвърждава и от представената по-горе съпоставка на реалните родствени отношения на обредните лица с техния 'побратимски вариант' по време на сватбата.

Въз основа на представените два ритуални фона за сключване на побратимска връзка – църковно-богослужебния и сватбения, може да се заключи, че те се използват като рамкови ритуално-сценични контексти с участващите в тях атрибути, персонажи, действия и символи, които трябва да проведат, обозначат и валидизират прекодирането на един вид статус – неродствения, в друг порядък – родствения. И двата статуса са градива на родствените отношения в традиционното българско общество и се съпътстват (след като ги създадат) от диапазон от роли, връзки и функции с лица вече не от драматично-обредната, а от родствената номенклатура. В това поле на припокриване се отправят нови – и социално ангажирани, и социално необходими, послания както към кръвното, така и към ритуалното родство. Това поле практически е културният механизъм на гореспоменатото прекодиране на статуси.

В така очертаната проява на побратимството изследователите извеждат две негови характеристики спрямо другите видове родствени връзки предимно в юнашките песни: алтернативност и комплементарност (Вуков 2008: 131–132). Впечатлението е, че те до голяма степен се взаимозаменят и докато във фолклора поради вече посочените негови жанрови особености биха могли да се оразличат, то в ритуалната хипостаза на побратимството изглеждат еднозначни. Оттук и изводът, че побратимството, проведено в очертаните структурообразуващи ритуали, е възможно за реализация благодарение на способността на тази институция да осъществява и поддържа динамиката в статусния обмен. Характеристиката на побратимството като институционален механизъм за социокултурен статусен обмен го дефинира като уникална родотворна институция в социалната комуникация.

Субстанции на ритуалната побратимска връзка. Следващите редове разглеждат побратимския ритуал при участие на различни субстанции – водата, млякото и кръвта, като обединителни механизми, откроени от прочитите като взаимнодопълващи се по отношение на ситуациите на употреба, както и като противостоящи по отношение на някои техни символно-мирогледни, психологическо-емоционални и инструментални функции.

Както се спомена, в самите ритуали по създаване на побратимската връзка се включват елементи и субстанции, утвърдени семантично като 'свързващи' и в обредно-митологичното, и във всекидневното мислене на българите от периода. В следващия текст понятието *субстанция* се възприема като обхващащо комплекса от материални, обстоятелствени и същностни средства, в

чиито рамки и чрез които побратимството се осъществява и които пораждат някои негови специфични характеристики. В такава интерпретация ‘субстанциални’ или ‘със субстантивиращ характер’ са елементите, които реализират побратимския обред и са показателни за побратимската връзка; в българската култура основните са водата, млякото и кръвта – и трите възприемани като родоопределящи фактори, знаци и символи. Те са съответно детайлно представени в следващите страници като центрообразуващи за побратимския ритуал, като основополагащи символи на побратимското единение и организиращо ядро на няколко същностни вида народни ритуали за сключване на побратимски съюз. Наред с тях са посочени данни за редица обстоятелства и условия, които присъстват при отделните типове обредност и които подсилват ‘обединителните’ клаузи на връзката, като в същото време я правят публична и я валидизират: по-горе като такива бяха изброени размяната на китки и дарове, взаимното целуване – по буза, чело или уста, но най-често ръка, на побратимите, общата трапеза, както и вербално поетите обещания и обезателства. По отношение на своята география (а в голяма степен и на историографското им представяне) по-нататъшният текст стъпва върху детайлни публикации по темата (Цанева 2015: 43–54; 2021а: 211–238), като в следващите редове вниманието е съсредоточено специфично върху знаковата роля и семантичните функции на споменатите субстанции.

Побратимяване чрез вода – при кръщаване. Ритуалистиката на побратимяване чрез вода има своята логика в същността на водата като свързваща субстанция, с която тя участва в редица практики на традиционната култура, особено в семейната и календарната обредност. Водата е чиста и пречистваща, свята и лековита, божествена и магическа; тя е материята (в някои култури, включително и в старобългарската, тя е обозначавана като „енергия“) на сътворението и свързването, на вечността и дълготрайността. Тя е плашеща и тачена, лелеяна и страхопочитана, уважавана и избягвана; наричана е с най-топли, но и със загадъчни и пълни с мистериозност имена: *жива*, *мълчана*, *кръщана*, *светена*, *вречена*, *неначната* („*из извор в нов кърчаг*“), *пробудена*, *кадена*, *любена*, *здрава*. В културата на българите досегът до така обозначената вода (а това е обикновено изворната вода, често наливана или доближавана при определени условия; и на второ място – осветената, сакрална вода) и в ритуалите, и във всекидневния бит е в съдове от метали с особени качества – медни, златни и сребърни, калаени, в които силата ѝ не се губи, а се умножава. В българската празнична обредност водата участва в многобройни разгърнати или едноактни ритуали, където към нея и към съприкосновaващите се до нея обредни атрибути има специални изисквания, а нейният статус е изведен и осмислен на високо обредно-магическо ниво.

Светената вода е неотменим елемент при всички ритуали на побратимяване с участието на свещеник – данните от цялата българска територия, независимо от мястото (църква или дом) и обстоятелствата на побратимяването сочат, че то включва „поръсване със светена вода“ от страна на свеще-

ника, последвано от четене на молитвата за побратимяване (Начов 1895а: 45). Сакрален е самият акт на водоизливането, независимо дали е от страна на църковнослужител или на обикновен човек – при някои ритуали по лекуване на болно дете чрез хващане на случаен побратим, например в Бургаско този човек трябва да полее вода върху главата на детето, след което бива дарен и гостен и му става побратим (ДР, 75, 1964: 168–169).

Ролята на водата на обредно равнище е най-усложнена в обичаите, обозначаващи и провеждащи статусен преход, като на основния сред тях тя самата дава и водещото народно име – Водици, Водокръщи. На Йордановден водата в естествените източници е святата връзка на хората със силите на съзиданието; съответно тогава лицата в общността с уязвим статус имат своята възможност (санкционирана от културата като задължение) да нормализират положението си и се уеднаквят с останалия социум. Свещената (*свята*, *осветена*, *светена*) вода създава побратимска връзка при груповите инициации на зимните празници по Йордановден и Ивановден/Атанасовден: тогава в последователни дни се къпят мъжете, първите мъжки рожби, след тях жените и първите женски рожби; следват младите булки и едногодишните семейства, поливат се новородените бебета и бабувалите на раждането им жени[111]. След това с къпаната вода се поливат градините, преди да се отнесе в домовете. В календарния цикъл има и редица други дни със задължително или пожелателно къпане на разни категории хора: младите в женитбена възраст – в срядата след Великден; младите булки – срещу Гергьовден и Еньовден и пр., а също с магическа функция са обичаите с други състояния на водата – град, роса, дъжд. Също както редица древни народи, българите са ‘одарявали’ водата с божествени качества, засилени от обстоятелствата и атрибутите – приемали са я като жива субстанция, която задържа, съхранява и предава качества. Именно с тези свойства водата се включва и в побратимските отношения на българите.

Двама души се считат за побратимени, на първо място, ако са изкъпани заедно в р. Йордан. Тези сведения по отношение на българите са твърде оскъдни – всички автори от XIX в., които ги посочват, се позовават на Н. Начов (Начов 1895а: 48), а пък неговите данни са взети от В. Балджиев (1891: 194, бел. 2) и Ст. Чижевски (1897: 4–5). Създадената от свещената вода връзка между тези, които заедно се потапят и къпят в реката, се предава и съответно родовата близост се подчертава от новопридобити свойства на бялата риза, с която са облечени къпещите се – тя според Чижевски се съхранява до

[111] В ранния, но същностен текст върху побратимството на Х. Тенаяс се изтъква като приносен акцент ‘откриването’ на побратимяването при груповите инициации, като източниците са предимно от Африка (Tegnaeus 1952); всъщност за Балканите то е споменато от локални автори още през XIX в., а както бе показано, Начов го подрежда сред разпространените форми у българите.

смъртта на побратимите и служи за погребална роба. Че се касае именно за обвързващата и родосъздаваща роля на водата, е ясно от това, че самото ходене до р. Йордан (до Божи гроб в Йерусалим) без потапяне в нея не създава побратимски отношения (въпреки че създава братство по хаджилък, което обаче не е духовно родство – това е една необяснена и в някои отношения противоречива теза на автора). Разновидност на варианта е побратимяването при обичая *ходене на росен*, който до късния XX в. предлага записи за райони на Родопите и Сакар, описани класификационно от Начов. Под росена до болния се поставя купа с вода и сутринта се поръсват с нея и болният/болната, и поканените от тях за придружители (побратим/посестрима). Друг вероятен тип, който може да се отнесе тук, е *хващането на случаен побратим* при болест, което се извършва на чешмата на Йордановден в Добруджа – това е първият минал здрав човек (Василева 1974: 270).

Понякога побратимяването чрез водна субстанция е елемент на календарен обред с пожелателен женитбен смисъл. Например според непроверени сведения сред банатските българи в понеделника след Томина неделя побратимяване/посестримяване се извършва, като участниците в него отиват на река или извор, плетат венци, потапят ги във водата и се целуват през тях; след това си разменят подаръци и яйца; венците се пускат във водата или се хвърлят на покрива или на плодно дърво (https://pt-br.facebook.com/216936321732067). Кладенчовата вода пък измива страдание и болест: по сведения за с. Дюлгери болно дете се заключва с конски букаи и се оставя на кръстопът, който го намери, измива го с кладенчова вода, за да стресне болестта (Диновска, ДР: 22).

Същинското побратимяване чрез водата, мислена със специални качества, се осъществява при кръщаването на две деца в един и същи купел, едно ведро, една ведрица, един къпалник, „в една вода“, „в едно корито“, сведенията за което са от цялата българска територия; навсякъде ритуалът поражда побратимство между тях. Българите в Румъния ги наричат „братя по кръст“, като момичето е половин кръст, а момчето – цял. В Габровско нарочно гледат да кръстят няколко деца в една вода, защото, ако е само едно, вярват, че ще бъде „самò, вироглаво, инат“, а ако са кръстени повече – ще бъдат добри хора (Бобчев 1892: III, 35; Георгиев 1894: X, 3, 210). Това описание изтласква мотива за търсената връзка по посока на придобиване на желани качества; те могат да се придадат от самия ритуал на кръщаването (идеята е за предаване чрез водата в кръщелния купел – Цанева 1994а: 138, или да се мислят като дублиращи качествата на *помайчимата, раначката* – Цанева 1994а: 132; Генчев 1993: 202; Воденичарова 1999а: 359, и др.). Реферативните и вокативните названия към тях са *побратим* и *посестрима* в случаите на некръвни роднини, кръстени в един купел (Дражева 1986: 217); а в другите случаи се използват названия, определени от „наличието на конкретни кръвнородствени връзки между побратимените лица“ (Иванова 2002: 391).

Кръщенето в общ купел едновременно се интерпретира като второ, духовно раждане и подобно на аналогичното ‘второ раждане’ при осиновител-

ния ритуал се възприема като създаващо родство, уподобяващо кръвното, и често се споменава, че децата са „*по-близки от роднини*“ (например за Пловдивско – АИЕФЕМ, арх. №871–II: 65, 105). Това духовно родство обаче се реализира в няколко степени: най-широко е неговото разпространение до цялото християнско кръстено братство, без в този случай да създава брачни препятствия; на второ място – простира се и в българския случай, както при всички славяни, до децата, които в един ден (независимо че не едновременно) са кръстени в един и същи купел (Дубровина 2009: 95–97), най-сетне то е силно валидно за момче и момиче, когато са „...в една вода кръстени... “. Именно за последните е абсолютно забранено да се женят помежду си, например в Родопите – до трети пояс (Анчев 2002: 270; Цанева 1994а: 138)[112]. Ето защо на много места в българските земи такова кръщаване се избягва – когато пораснат, младите ще се смятат за роднини и няма да имат право да се вземат. Ако дръзнат да го сторят, според поверието ще умрат в един и същи ден (Балджиев 1891б: 194). Кръстените в една вода деца си разменят подаръци на Нова година и Ивановден; когато единият се жени, другият може да му стане девер или съответно зълва и с това повторно и подчертано да потвърди статус на роднина. Ритуалът на кръщаването в обща вода включва множество основни и по-детайлни фрагменти; но че обединителната роля между потопените в купела се пада именно на водата, е очевидно например от родопския обичай всяка калмана да носи пълен бакър от дома, за да може всяко дете да се кръсти в отделна вода (Цанева 1994а: 137–138).

Близнаци и едномесеци също се кръщават в една вода, което подчертава тяхната близост, тълкувана като припокриваща се идентичност; на места в Ямболско гледат кръстените в една вода момче и момиче да имат еднакви имена – например Иван и Иванка, т.е. кръщават побратимите с подобни имена не просто като ритуални братя, а като близнаци – една връзка, която е констатирана като ритуално търсене и в случаите на ‘кръвно’ побратимяване.

Побратимяване чрез кръвта – ‘кръвно’ побратимство. Масовият характер на тази културна практика с разнопосочна конкретна цел, но винаги свързана с идея за обединение и затова въвличаща кръвта като изначална символна субстанция на тази идея е убедително доказан в литературата (обобщени и повсеместно цитирани документални данни у: Tegnaeus 1952: 1–181; Gibbs 1962; Donovan 2009; Пандурски 1950–1951). Тя е регистрирана и описана за уседнали и номадски народи; за примитивни и развити култури, между тях: партикуларни и индивидуалистични; доиндустриални, модерни и постмодерни; а художествено-литературните ѝ, екранни и публицистични превъ-

[112] Обикновено за илюстрация се посочва народна песен от Македония: „Ей сестро, сестро Султано!/ Иди го викай Никола,/ Никола, моето брато,/ Що ке го питам, распитам,/ Да ли го има туй памет,/ Туй памет да го памети:/ Кога бехме мали малечки/ В една вода кръстени,/ В едно миро кладени…“ (Томова 2011).

плъщения са многобройни и се увеличават непрекъснато. Затова перото на съвременния проучвател на 'кръвното' побратимство като универсален феномен и в конкретна култура лесно може да се изкуши от широките описателни възможности, които тази налична литература предлага: много често научните изследвания по сюжета започват с пространни повторения на описаните случаи в литературата досега, които рисуват шарената палитра на явлението и припомнят ценния натрупан наратив – така една и съща емпирия се върти в литературата в продължение на десетилетия. В по-редки случаи изследователите посочват базисните си извори от по-ранни публикации и концептуализират материала в тях (включително от нови аналитични позиции) за сметка на детайлните конкретни илюстрации на изводите си (Eisenstadt 1956) – един маниер, който намираме адекватен на днешните научни претенции и избираме да приложим и в следващите редове.

За да се отдаде дължимото на класическите събирачи и проучватели, ще отбележим, че техните приноси докъм средата на XX век ще бъдат винаги съществена черта в изследванията, тъй като те показват няколко важни характеристики на ритуалното родство и в неговата рамка – на побратимството и на 'кръвното' побратимство в частност. Преди всичко материалът е доказателство за това, че 'кръвното' побратимство е широко представено културно явление[113]. Но доколко това твърдение е безспорно, няма единодушие. Тук следва да се отбележат и колебанията на съвременни автори относно автентичността на подобни твърдения – например К. Ошема пише през 2006 г., че данни като тези на Ст. Чижевски, Л. Кретченбахер и М. Пухлер изискват проверка, но все пак не ги отрича, особено по-ранните (Oschema 2006: 299). В същото време обаче най-популярният и ползван автор по темата – Х. Тенаяс, в своето етносоциологическо проучване на африканското побратимство отрича еквивалентността на 'кръвната' му форма с родствените отношения (поне за африканските примери) с аргумента, че идеята за кръвта като основа на родствена връзка между хората е западноевропейска, а не „примитивна" концепция (Tegnaeus 1952). Друга именита изследователка на побратимството – Кл. Рап, е категорична относно **не**съществуването на кръвен ритуал и през Късното средновековие в рамките на византийското побратимство (Rapp 1997: 285–326)[114].

Присъствието на 'кръвни' практики в ритуалното родотворство е логична културна проява. Не са малко разработките, които доказват близката връзка на родството с комплексната идея за кръвта, изхождаща от отношението

---

[113] Подробно за разпространението на практиката вж. обзора на литературата у Цанева 2012: 69–103.

[114] Коментарът на К. Ошема е интересен от историографска гледна точка: той отдава възможността за наличието на неверни и конфликтни данни на желанието на самите изследователи да съобщят подобни практики сред периферното население на европейския християнски свят. Трябва да се има предвид важното обстоятелство, че той говори за „кръвното братство" единствено като съюз във военен смисъл.

ѝ към произхода, брака, инцеста и раждането (на гръцки примери вж. Du Boulay 1984: 550). Авторката извежда аргументацията на това свързване от следните четири характеристики на кръвта с отношение към нейната символна роля: 1. Тя е двигателят на „естествения живот“ и като такъв е противопоставена на „живота на духа“; 2. Тя е органична сила, която е в състояние да преминава през хората и да ги обединява и в резултат, докато в западното християнство индивидът е уникален носител на определена кръв, то в източното (включително на Балканите) цялата обединена група на сиблингите е априори свързана по този начин, кръвта съответно не е персонално-уникална, а обща и свързваща за определена група; 3. Като парадигма на единението между хората чрез институцията на брака тя мистично или метафорично протича към живите наследници на прадедите и в този смисъл се подхранва от приобщената кръв на афиналните родственици; 4. Кръвта не бива да се смесва сама със себе си, а трябва да върви към външен човек – затова забраната за женитба е и забрана за секс, понеже и двете водят до смесване на кръвта (това е и смислово, и терминологично гръцкото понятие за инцест). В ритуалите, в които участва, кръвта се явява повече от обикновена физическа субстанция на материалното съществуване; тя става средство за обединение и както при брака, така и при побратимството се превръща в създател на дуално единство между биологичното (уподобеното) и духовното родство. Друга откроена особеност е наличието на символни аналози на кръвта в подобни ритуали наред с най-безспорния – виното: в изворите например като ритуален заместител на кръвта се посочва и слюнката – в една интересна бележка спомен на Н. Начов сред българите християни (в неговото детство деца близвали взаимно слюнката си в знак на обич); действието е представено като ритуално при сключване на побратимство и у хетеродоксните християни (побратимяващите се деца си разменят колачи и си допират езиците в знак на сключен съюз) (Миков 2005: 376–383). Освен родотворна роля чрез участието на кръвта се постига и публично санкциониране на побратимската връзка, след като тя е била своеобразно ‘апробирана, проверена’ от времето: за това свидетелства един наскоро записан от авторките разказ на свещеник от Преображенския манастир, който си спомня думите на своята прабаба за практикуване на „кичено побратимство“ в селата на Северозападна България (вероятно някъде веднага след Освобождението), при което след тригодишна размяна на дарове между побратимите на третата година побратимяващият ги рязва палците им и те всмукват взаимно от кръвта си, „за да бъдат вече побратими“.

Ето защо, на второ място (и вече неоспоримо), в дефиницията на ‘кръвното’ побратимство в големия масив от книжнина като негова специфична особеност търсим да откроим способностите му: а) да създава единство с цел прекратяване на вражда – в ранната форма тя е военна и колективна; и когато отпада потребността от осигуряване на военен съюзник, съответно се развива в посока към намиране на защитник и съратник при нужда от

различно друго естество, и към утвърждаването ѝ в междуиндивидуалните отношения; и б) да въвлича страните в такива взаимоотношения, които им носят инструментална полза (подчертават се двата възможни субекта на тази полза: отделната личност и групата, общността). Въпреки това своеобразие на практиката, по което няма съмнения сред авторите, безспорна е нейната принадлежност към базисния инвариант на побратимството като целенасочено създаване на родственоподобни връзки. Това е вярно за целия побратимски институт, но се характеризира за 'кръвното' побратимство с някои особености: те са резултат от стъпването му като мирогледна практика върху изначалната субстанция на общността и родството – кръвта, както и особеното балансиране в тази форма на функционални и емоционални ценности, на афектация и патронаж. Настоящият материал прецизира и обобщава данните за традиционното 'кръвно' побратимство у българите, като включва познати литературни и архивни данни; той систематизира възможните контексти на анализа му от гледна точка на символно-мирогледните, психологическо-емоционалните и най-вече инструменталните (функционалните) интерпретации, съответно на гореизброените особености.

На първо място, налице са основания да предполагаме съществуването на подобно 'кръвно' побратимство сред българите. За целите на неговото проучване широкият наличен световен описателен материал е важен с данните, от една страна, за наличие на практиката у етнически (разбирано: стопанско, културно и природно) определени групи, с които българите имат историческо родство и допирни точки в развитието и за които кръвното побратимство е убедително доказано; от друга – за присъствието на практиката сред население от региона на българското традиционно обитаване, с което българите живеят в непрекъснат и разностранен обмен. Ако по тези линии се потърси участието на кръвта в побратимски ритуал, то – според известната литература, ще се открие сред споменатите групи население в две групи практики: чрез курбан = жертвоприношение на животно – овен, шиле или др.; и чрез ритуално съединяване на кръвта на побратимяващите си. Освен върху славянските материали етнологичното изследване на побратимството и в частност на 'кръвното' побратимство се базира върху данни от културата на кавказки и сибирски народи.

Земите около Кавказ, особено северната му част с населяващите я карачаевци и балкарци, адиги, кумики, чеченци, ингуши и пр., чиито обитатели се родеят с прадедите на съвременните българи (Нейкова 2016), са тези, в които е концентрирана и най-убедително присъстваща практиката на 'кръвното' побратимство именно като произтичаща от политически мотиви: „в сложна жизнена ситуация…, търсене на верен и надежден военен съюзник". И в наши дни са запазени елементи от практика на установяване на „ант" (названието на клетвата за побратимяване според П. Добрев 2005: 2. 1) чрез две обредни действия: или чрез принасяне на жертвено животно (*курманлык*), или чрез съединяване кръвта на побратимите (*кан карнаш*), а понякога

– и двата ритуала заедно[115]. Ритуалът е регистриран включително в края на XX в.[116] Кавказкото ‘кръвно’ побратимство (както индивидуалното, така и колективното) е сравнително добре описано, а ‘кръвната’ церемония е широко разгърната, комбинирана с други съединяващи елементи, като кръвта като обединител е доминираща или второстепенна, директно представена или символизирана (Боташев 2002: 108–125; Никишенков 2000: 60).

Районът на Югоизточна Европа и в двете му историко-културни представителства, които включват българите – гръко-балканското културно наследство на основата на православното християнство и реминисценциите от традициите в някогашните далечни прародини на племената, дали началото на българското историческо съществуване – преди всичко номадските общности от Азия и Далечния изток, е богат на данни за практиката на ‘кръвното’ побратимяване; сведенията я доказват още далеко преди разселването на прабългарите към Балканите (Добрев 2005: 2. 1). Към мащабите ѝ при първата група насочват още най-ранните сведения за нея – от V в. пр.Хр., излезли изпод перото на „бащата на историята“, който ни описва начина на сключване на кръвните съюзи у скитите (цитирано по: Tegnaeus 1952: 19, бел. 4)[117]. След него множество хронисти и историописци от Източната и Западната Римска империя споменават фрагментарно обичаи на ‘кръвно’ побратимяване – Лукиан, Плутарх, Тацит и др. За земите на Балканите (предимно за Гърция) за III в. пр.Хр. е спомената човешка жертва при побратимяване, чиято кръв се е изпивала, размесена с вино – от Диодор Сикулус. Подобна на горепосочената церемония на побратимяването чрез кръв е описана с коментар от Лукиан през II в. пр.Хр. и от Тацит в знаменитите му *Анали.* Сравнително детайлно

---

[115] Освен в земите на Кавказ побратимяване по жертвоприношение е извършвано в Индия, Гърция, Рим, Тибет и Африка. В книгата на пророк Йеремия е описан ритуал на побратимяване в древноеврейското общество: страните разрязвали теле на две половини и преминавали между тях. Така постъпили и гръцките войни пред Троя: разрязали на две части глиган и преминали между тях, като стъпвали отгоре им и размазвали кръвта (http://www.spektr.info/articles/narodi/80/).

[116] Побратимяващите се порязвали палците на лявата си ръка, доближавали прорезите и произнасяли клетвени думи, след което се прегръщали с десните си ръце. Свидетели не се изисквали, затова по тоя начин се сключвали и тайни съюзи. Тази форма създавала най-силен, свещен и ненарушим братски съюз (Пак там).

[117] Според сведението те правели малък разрез в телата на участващите с нож или меч, събирали изтичащата кръв в голяма купа и я смесвали с вино. В купата потапяли меч, стрели, бойна брадвичка и връх на копие. Магически думи били изричани над купата и течността се изпивала от сключващите примирието, както и от присъстващия с най-висок ранг. В други примери, посочени от Херодот, а след него от Ксенофон, кръвта се е всмуквала направо от раната на побратимяващите се. От същия източник разполагаме и с графично представена сцена върху катарамата на колан от областта на Керч (цитирано по Tegnaeus 1952: 19, бел. 1).

обичаят е отбелязан и при албанците (Иванова 1994: 143). Най-ранните, а и по-късни данни сочат, че ритуалът не познава религиозни граници: през XVI в. по този начин е сключен братски пакт между турския владетел на Будапеща и унгарски велможа християнин и това е описано като стар унгарски обичай (Tegnaeus 1952: 18–21, 26). Описанията показват едно тясно преплитане на действия, свързани с реална кръв на побратимяваните, със символично заместващи я субстанции, както и с много други известни действия и атрибути на ритуала за приобщаване, като: опасване с пояс, пиене от обща чаша, размяна на нови дрехи и дарове, изчитане на молитва, взаимно целуване на ръка, изричане на клетва и др.

Още първите описатели и изследователи на ритуалната практика от средата на миналия век отбелязват, че „центърът на тази институция са странite на южните славяни, където ‘кръвната дружба’ е жива практика, прескочила стените на светите институции и призната от християнската църква“ (Tegnaeus 1952: 27); същият автор дава примери за това, че „много вражди сред славянските народи са били прекратени чрез смесване на кръв от страна на лидерите им, с което враждуващите страни се съюзявали“. Двамата ранни описатели и анализатори на балканското и южноевропейското ритуално родство Ф. Краус и Ст. Чижевски познават ‘кръвното’ побратимяване като масова практика в региона на интереса им. Първият обаче е скептичен към единственото посочено от него съответно сведение, а вторият дава редица примери за налична кръвна вражда, която се преодолява с ‘кръвното’ побратимяване и съюз (Krauss 1885: 620–643; Ciszewski 1897). Обобщената картина на ритуала в текстовете на двамата автори откроява за целите Балкани: 1. Мотива за сключването – кръвните вражди са били чести сред южните славяни и ролята на кръвното побратимяване е да ги спре; 2. Ритуалът е описан като състоящ се между двама души, но обвързващ в побратимска връзка всички членове на двете групи, които те представляват, и 3. Побратимяването се извършва основно, като представител от единия клан всмуква кръв от вената на дясната ръка на представител от втория. Този вид побратимство няма етническа и религиозна преграда[118]. Повсеместно се отбелязва, че ритуалът създава родство,

[118] Интересен, защото сочи и ролята на църквата, е разказът за убийството на млада мома на границата между Далмация и Черна гора, според който ритуалът трябва да предотврати кръвната мъст за това убийство и в който кръвта е символично представена. Церемонията по ‘кръвното’ побратимяване протича по следния начин: двама мъже от различните страни коленичат пред свещеника с хляб и потир в ръцете. Свещеникът нарежда на мъжете да вдигнат едната си ръка към небето, а с другата да докоснат дрехата на убитото момиче, след което да повтарят с него дълга молитва, в която да искат най-тежко отмъщение за семейството на убиеца. След това им нарежда да коленичат и им дава хляб и вино, смесено с кръв, както това се прави по време на причастие. Накрая той вдига чашата и изрича молитва

често по-голямо от кръвното; създава брачни препятствия пред побратимените и техните семейства; взаимната почит, помощ и отмъщение при нещастие на единия са задължителни; почти изключително се отнася до мъже; както и че се пренася напред в поколенията. Това маркира в най-общи линии и българското ‘кръвно’ побратимяване, макар че за него конкретните изброени елементи са много фрагментарни.

На второ място следва да се обърне внимание върху географията на ‘кръвното’ побратимство сред българите. Вероятни данни за ‘кръвното’ побратимяване у българите (или поне негови споменавания) има още в глаголически старобългарски паметници, а със сигурност например в *Синайския глаголически требник*, писан около XI в. – това ни съобщава в своя обзор на наличните сведения Н. Начов. В културната традиция на българите няма категорични сведения за буквално колективно побратимяване с ‘кръвен’ ритуал. В литературата обаче наличието му се допуска и коментира, като реминисценции се откриват в други елементи на сватбения ритуал. Ст. Чижевски споменава за съвместното пиене на вино от младоженците по време на сватбената церемония, като го свързва с „постигането на мир между двата рода“; в малко по-късна публикация отново на немски език авторът посочва, че според него виното в този случай е заместител на кръвта (по Tegnaeus 1952: 28, бел. 2). Д. Маринов споменава за „отпиване от побратимите от един съд по три глътки червено вино – символ на кръвта“ (Маринов 1994: 760–761). В същата традиция няма широки сведения и за взаимно всмукване на кръв от прорези по кожата на побратимяващите се с няколко малки изключения: сведението на Бобчев за Ахъчелебийско, „порязват с ножче големия пръст (палеца) на дясната ръка и лизнуват си един другиму от кръвта“ (Бобчев 1892: 36–37); в този случай кръвният елемент е съчетан с публичност, опасване с общ пояс, взаимно даруване и угощение. Същият автор го съобщава и за района на Хасковско, като там той е съпътстван от предварително приготвяне на китки със златна пара и размяната им, стъпване в огнището едновременно от двамата побратимяващи се. Обичаят е регистриран да се изпълнява в началото на XIX в. в Пирдопско, а в късния XIX в. – в Битолско и Прилепско (Балджиев 1891б: 194, бел. в).

Други данни обвързват този елемент с ‘изпиването’ на побратимската кръв: Още Ст. Чижевски споменава за обичая в Южна България на Ивановден двама-трима приятели да разменят клонки пред поканени гости и след като се порязват, да всмучат един другиму кръв, за да покажат „близостта на създадената връзка“ (Ciszewski 1897: 60–65). Оттам нататък те се отнасят помежду си

за помощ на отмъстителите, които след това благославя (Ciszewski 1897: 62–68). По сведения на Макушев турци и християни в Черна гора и в по-късно време продължават да смесват кръв чрез порязване върха на пръстите си и поставяне на пръста в устата на бъдещия побратим.

като кръвни родственици. След това смесване на кръвта те се доближават до огнището и стъпват в (или поставят крака си над) него, докато гостите приждат за угощението. Когато всички пристигнат, новите братя се прегръщат, целуват си взаимно ръка и пият вино от обща чаша[119]. Церемонията се състои в дома на по-младия побратим. Разменят си подаръци и през идващите месеци заедно ходят на гости на приятели и роднини. На същия ден след една година сключеният пакт се подновява и повтаря, този път в къщата на по-възрастния (Ciszewski 1897: 44–48). Докато българите в източните части сключват кръвен съюз с турци от същия регион, като близват кръв от порязаните си пръсти – този съюз се счита за по-тачен, отколкото между истински братя и е простран и спазван през целия живот. Чижевски посочва, че въпреки високата почит на съюза няма препятствие за женитба между единия побратим и сестрата на другия, но за това се изисква съгласието на брата (Ciszewski 1897: 27, 67). В присъствие на такива братя жените мохамеданки не се забулват, дори единият род да е християнски (Krauss 1885: 194ff).[120] В една от интерпретациите на това обстоятелство се дават ранни насоки за анализа на смисъла на кръвта в ритуала (Цанева 2020: 491–510).

Повечето данни у българите са за ритуал с директен и буквален досег до кръвта на побратимяващите се, която се смесва в чаша с вино и се изпива. Според описанието на Ф. Краус свещеникът чете молитва, в която изброява взаимните задължения на двамата мъже, желаещи да влязат в този съюз и да станат ‘кръвни братя’. Той ги моли да се целунат един друг и да повторят след него думите на святата клетва. След това по-младият порязва ръката си, пуска няколко капки кръв и ги смесва с вино. Двамата побратими пият от течността и съюзът се счита сключен (Krauss 1885: 625–629)[121]. Ритуалът на побратимяването чрез взаимно всмукване на кръв от прорез на ръката е регистриран у босненските мохамедани и е споменат като често практикуван за Сърбия и сред българите в Македония, включително към края на XIX в. За

---

[119] Във вариант, съобщен от Н. Начов, липсва епизодът с порязване и всмукване на кръв, а той е заменен с отпиването на червено вино от общ съд и богата вариативност на съпътстващи обединителни ритуали: стъпване в огнището, обгръщане с общ пояс, разломяване и изяждане на пита, трапеза, три ритуални танца.

[120] Това е в контраст с твърдението на същия автор, че българи не могат да резидират в Константинопол сред турско население, ако не влязат в кръвно побратимство с тях (Ciszewski 1897: 26).

[121] Истината е, че Ф. Краус изразява съмнение относно достоверността на това описание, но малко след него Ст. Чижевски го приема като автентично и го сравнява с примери от други места – Албания и Босна. Интересното тук е, че примерът от Албания е по време на сватбен ритуал и сключването на ‘кръвния съюз’ е между младоженците, които съответно порязват ръцете си и пият от кръвта си; съпътстващи задължителни моменти в този ритуал са молитвата на свещеника, публично произнесена преди церемонията, както и публичното угощение след нея.

последните региони се съобщава паралелно, че двама приятели могат да влязат в побратимски отношения, като ядат хляб и сол и пият вино, примесено с кръв от десните им ръце[122]. Задължението е да се пазят и уважават взаимно, ако е нужно – да отмъстят за смъртта на другия. Побратимският съюз може да се сключи между мъже, между жени, както и между мъж и жена – данни за това се сочат в средновековни хроники и фолклора[123]. Като реминисценции на този побратимски ритуал се сочат практиките и в българската предсватбена обредност да се смесва виното на момини и момкови от годежниците на годежа и да се изпива в знак на създадено родство, но и на прекратена вражда, например поради крадене на мома в близкото минало. Подобно е обяснението и на великденската практика сред български хайдути в Бургаско преди боядисването на първото яйце да си порежат пръстите и да всмукнат взаимно от кръвта (Волков 1894: 509–510; Чолаков 1872: 51; Бобчев 1892*:* 36–37; Балджиев 1891б: 194).

‘Кръвното’ побратимяване чрез всмукване на кръв е съобщено от В. Макушев специално в случаите на свързване на турчин и българин и той прави аналогия със същия ритуал при свързване на християни и мохамедани в Черна гора (цит. по Бобчев 1892: 39), като защитава правото на първите да са създали този ритуал и привежда примери от мюсюлмански митове и фолклор. Освен виното като ритуален заместител на кръвта се посочва и слюнката – в една интересна бележка спомен на Н. Начов (в неговото детство деца близвали взаимно слюнката си в знак на обич); действието е представено като ритуално при сключване на побратимство у хетеродоксните християни (побратимяващите се деца си разменят колачи и си допират езиците в знак на сключен съюз) (Миков 2005: 376–383).

Широко разпространените обозначения на побратимените „по кръв“ са: *побратими*, *побратими по кръв*, *ахретлик кардашлар* (братя по оня свят, *аратлъци*) или *кан-кардащьар* (братя по кръв). Наличните данни специално за българските земи са неизчерпателни, но достатъчни за очертаването на един общ инвариант на ритуала, за който може да твърдим, че се вписва в универсалната картина на явлението, макар да я представя непълно в условията на по-дълго и късно функциониране на системата.

Въз основата на казаното се стига до въпроса за това какъв тип връзка символизира кръвта и какъв вид родство създава ритуалът на ‘кръвното’ по-

---

[122] Според сведение, на което Ф. Краус не вярва напълно, у босненските сърби към средата на XIX в. с пиенето на кръв е свързано дори църковното побратимяване (Krauss 1885: 628). Директно всмукване на кръвта от ръката или малкия пръст при побратимяване е регистрирано и сред албанците (Балджиев 1891б: 194, бел. 3).

[123] Един чест пример е този за император Василий (българин по произход), който сключва побратимски съюз, като и двамата участници си порязват ръката или китката, събират кръвта в чаша и я пият с вино (Krauss 1885: 625, бел. 1).

братимяване. Във функционално отношение ‘кръвното’ побратимство повсеместно поражда „сродство“, „кръвно сродство“; побратимените стават „кръвни сродници“; те са „повече от същински братя“, побратимът е „по-голям и от кръстник, и от стари сват“; у турците в Източна България родството е „до живот, а и на оня свят“[124]. Задължението е за взаимопомощ и подкрепа, отмъщение (стигащо до това да умрат един за друг при нужда – отново сред турците в източните райони) (Маринов 1994: 754–761). Така че същността на ‘кръвното’ побратимство като ритуал за родотворството е извън съмнение. Може обаче да се разсъждава върху типа и осмислянето на така създадената родствена връзка, например по следния начин:

‘Кръвното’ побратимство изразява социалните отношения в конкретно културно време и пространство, които се пречупват в специфични ментални конструкти – индивидуални и колективни интереси, цели и ценности. Тези конструкти се сплитат в уникална за съответната култура структурна цялост, в която прочитът на всеки конкретен елемент е възможен единствено с наместването около него на ред допълнителни фигури от семантичния пъзел. Подобен прочит насочва към интерпретация на ‘кръвното’ побратимство в полето на дублирането, на двойствеността и възможности за него дава структурата на ритуала в един негов хипотетичен инвариант (Цанева 2020: 491–510). Според наличните сведения за българските земи този ритуал може да се разложи на *подготвителна*, *същинска* (която включва и съпътстващи ритуали) и *последваща* част в следната логика: Подготвителната част съдържа най-напред провеждане на побратимяването повсеместно на Ивановден (с някои редки регионални и локални изключения, когато е на Водици, на Бабинден, на Атанасовден или на неопределен ден – изрично подчертано за пловдивските села от Дражева 1986: 217); мотивите невинаги се изреждат в сведенията, но за Източна България се казва, че побратимите се избират „по взаимна обич и се сговарят за ритуала“ (Шапкарев 1891: 219); в Сакар решението е на самите бъдещи аратлици – „*Казваме на бащите си, че сме решили… на Танасовден да се фатаме аратлици*“ (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 16); извършва се сред близки – родители, чичовци, роднини и съседи, познайници – те са свидетели, поканени са нарочно; има сведения за предварително приготвяне на китки от чимшир със златна или сребърна пара, вързани с червен конец, и размяната им. Същинският ритуал е порязване на ръката (дясна ръка, десен палец) и взаимно близване от кръвта; оставяне на кръвта да капе в раната на другия; порязване само на единия побратим и

[124] В Сборника на В. Богишич е цитиран отговор от Ст. Захариев, в който се казва обратното: „Побратимството бива само от любов, без да се счита за сродство...“. Въпреки това твърдение обаче малко по-долу в текста на същия записвач се сочи, че побратимството създава брачно препятствие (www.legaltheory-forums.org/phpBB3/viewtopic.php?f=18&t=1104).

размесване на неговата кръв с вино; изпиване на смесената с вино кръв от единия/двамата побратими (Шапкарев 1891: 219). Чрез участието на кръвта създадената връзка се сакрализира и вкарва побратимството в един порядък на задължителности, забрани и санкции, който допълнително уплътнява института и повдига статуса му.

В сключването на този тип побратимство се отразява, на първо място, митологемата за вертикалната космогония – двата свята са представени съответно от патронния християнски светец – св. Иван или друг (това е валидно за всички побратимски ритуали), и от идеята за смъртта на единия побратим (която трябва да бъде задължително отмъстена), т.е. за въобразеното му присъединяване към света на мъртвите (това е конкретно за 'кръвното' побратимяване). Обитателите на тоя свят се включват в потенциална обредна комуникация, която създава условия за постигане при необходимост на конкретна обредна цел – отмъстената смърт на 'кръвния' побратим, само след която живият може да продължи своя самостоятелен живот. Това твърде много напомня потребността от ритуално разделяне съдбите на двойници (близнаци или едномесеци), за да оцелее останалият жив – при побратимите потребността, т.е. ритуалното разделяне, е осъществено от идеята за задължителността на кръвното отмъщение. Чрез същинския ритуал с кръвта (под каквато и да е форма) се извършва кръвната жертва – публична, демонстративна и болезнена; но също така желана и доброволна: кръвта се смесва и с това побратимяващите се добиват качеството да се дублират взаимно – те обменят всичко свое, уеднаквяват и правят обща по-нататъшната си съдба до задължение да платят една и съща ултимативна цена при нещастие на единия от тях в бъдеще. Внушението на ритуала е, че тази съдба и цена са извън волята на побратимяващите се, те текат във вените им и не могат да се избегнат, защото 'кръвните' побратими са *една и съща личност в две хипостази*. С размяната на китки (докато е у единия от побратимяващите се, китката става дубликат на неговите качества, после преминава у другия и ги пренася върху него), с изречените между побратимяващите се клетви, както и с думите на молитвата (в единичния засега пример за участието на свещеник в този ритуал) двамата се свързват в едно цяло и то се мисли като израз на *удвоената личност*. Китки, думи, трапеза, свидетели – те всички създават новата връзка между побратимите двойници, отразяват и санкционират тяхната модифицирана и доближена до припокриване идентичност. С това побратимските отношения са въвлечени в задължителността на културния ред на родството.

Кръвта в различните ѝ прояви е основен родосъздаващ символ в този вид побратимски ритуал, но като съпътстващи ритуали на основния за отделни райони на българските земи се посочват и други: както специфични (опасване с общ пояс; стъпване в огнището), така и масово прилагани (разменяне на китките; размяна на прегръдка и целувка; пиене на вино от обща бъклица и взаимно благославяне; взаимно даряване на побратимените; чес-

титене от присъстващите; даряване от присъстващите и към всички тях)[125]. Включването и на двете групи е изискано от разширения социален адрес на побратимските ритуали, които подобно на останалите от изкуственото родство трябва да обединят по-големите социални общности на семействата и родовете на главните участници. Затова неслучайно втората група са ритуали, участващи в широк спектър от обединяващи практики в семейната и битовата обредност, символиката на отделните участващи атрибути (китка, поклони, прегръдка, ритуали с десните ръце на побратимяващите се, целувка, даряване, бъклица, благопожелания) е безспорно откроена и доказана като 'свързваща' и за българската култура. Но двата специфични ритуала, съобщени за 'кръвното' побратимяване, добавят важно качество към него. Опасването с общ пояс е широко известно в осиновителната обредност – както като отделен и единствен ритуал (което означава, че е високо символно натоварено с обединителна символика), така и в комбинация с други (Цанева 1994: 138–169). Присъствието му в 'кръвното' побратимяване идва да подчертае и да засили внушението за създаденото единокръвие и единородство – поясът, който в народната митологична семантика има значението на вътрешноутробен символ, насочва към една вероятно специална връзка между побратимяващите се по кръв, *връзката на общото раждане, а не просто на сродството*[126]. Ритуалът със стъпване заедно на побратимите в огнището за скрепяване на връзката е като че ли по-далеко от подобно тълкуване, ала и в него е откроима символиката на обвързващия кръг. Но ако се насочим към смисъла на стъпката, следата в жарта, оставена от крака в огнището като смислов център на семейно-родовото единение – символиката отново насочва към елемент, считан за еквивалент на генетичното родство. Това прави възможна хипотезата, че от различните варианти на побратимяване 'кръвното' е най-близо до фикцията за биологично родство и дори повече – че ритуалите трябва да насочат не просто към братска връзка между

---

[125] В детайлите на някои от тези съпътстващи ритуали също може да се открие символиката на родосвързващото начало: например много честа и разнообразна е символиката на числото 3: след Ивановденския побратимски ритуал се разменят гостувания задължително поне три години; разменят се задължително три броя или пет броя подаръци; покланянето пред църковните двери след побратимяване е трикратно; три глътки вино се изпиват при кръвното побратимяване; три танца се играят след ритуала; жена, за да се побратими с друг мъж, трябва да е близнила три пъти, и т.н. (Данчулев 1939: 4; Мутафчиев 1993: 243–246; Маринов 1994: 760–761; Георгиев 1894: 209–210; АИЕФЕМ арх. №117: 26).

[126] Сред споменатите материали, събрани по Програма КИННПОР през 2020 г., фигурира описание на разменените подаръци при „киченото побратимство": първата година – навуи, втората – ризи, третата – пояси; и трите елемента от облеклото са носители на неоспорима обвързваща символика, интерпретирана и като създаваща нова близкородствена идентичност на участниците.

побратимяващите се, а към *връзка като между близнаци* – те, известно е, уподобяват както съюза между братя, така и между духовни приятели (Hanks 1985: 1390*)*. Митологичното и фолклорното изискване към близнаците да дадат живота си – „целия или половината“ в различни фолклорни варианти, на другия също са идентични с това задължение специално на ‘кръвните’ побратими, за разлика от всички други форми на родството, включително на биологичното. Опасването с пояс на двамата близнаци (подобно на носенето на пояс на фигури – символи на душите на починали близнаци в други култури), дублирано и при ‘кръвните’ побратими, е специфичен ритуал на свързване и особена близост[127]. Последващите ритуали са в по-голямата си част не просто общи за регионалните варианти на кръвното побратимство, а изобщо за всички форми на побратимство поне в българските земи: угощение от страна на по-младия побратим; съвместни гостувания у приятели и роднини на тоя ден; общо хоро с побратимите привечер същия ден; „повръщане“ на гостуването на следващия Ивановден у по-стария побратим (повратки)[128]. Ролята им е санкционираща: публичността потвърждава, верифицира и канонизира в мисленето новата двойствена идентичност на главните участващи. Струва ни се, че семантичното удвояване трудно може

---

[127] Подобна трактовка трябва все пак да се приема предпазливо: всяка културна традиция, включително българската, е приютила многобройни ритуали и практики за митологично ‘разделяне’ на близнаци и едномесеци с цел съхраняване на живота, тъй като са застрашени от обща неблагоприятна съдба; семантично близки са случаите с „харизване“ на болно/оцеляло след няколко починали/застрашено и пр. дете, „на чужд късмет“, „на ново име“, при което винаги се създават побратимски отношения между детето и „избавителя му“ (например в Странджа: Милчева 1996: 267). Създадената връзка се мисли като „кръвна“ и с това се обяснява забраната за брак между децата им: обредът на побратимяване е нужен, за да „не влезнат те в плътни отношения, защото… непременно ще последват нещастия: или ще полудее един от тях, или ще ослепее, или ще падне в друга тежка болест“ (Маринов 1994: 754–761). Допускаме, че при създаването на ритуално родство, което е различно от кръвното с неговите потенциални рискове, тази застрашеност (явно предавана от реалната едноутробна кръв) е минимизирана и остава само нормата на ангажимента за помощ до саможертва. Но как тогава да се обяснят случаите, съобщени например за Дупнишко, за побратимяване на деца, родени в различни семейства, но в близки дни, с цел предпазване на живота им; същото – и при честа смърт на децата в едно семейство, които след раждането им се побратимяват със здрави деца от друго? (АИЕФЕМ, арх. №995/3: 130–131).

[128] В обобщеното описание на побратимския ритуал у Д. Маринов без специално уточнение за „кръвното“ побратимяване се дават детайли за съпътстващите и последващите обреди и участващи атрибути: поясът е „алян“, отпиват се „три глътки“ вино; „новото родство е скрепено с три строго последователни танца – *чепня*, изпълнявано от посестримите, *чер пипер* – от побратимите, и *нямско хоро* – с участието на всички“ (1994: 760–761).

да се прецизира като механизъм на промяна в необходимата дълбочина поради оскъдността на конкретните данни; но разностранното проектиране на тези данни върху идеята за двойника и двойничеството, за близначния култ в неговите универсални и конкретно-български прояви изглежда плодоносно (Попов 1991; Бочков 1982: 50–61). Проектирано в тази идея, 'кръвното' побратимяване може да се разчете като едновременно взаимодействие на два обредни текста, взаимно цитирани един в друг[129], отразяващи съответно кръвнородствената и приятелско-афектната обединителна връзка. Ето защо подобна хипотеза за аналогия между кръвното побратимство и двойничния или близначния култ се очертава като потенциално възможна и като поредно направление на едно хронологически изчерпателно изучаване на побратимския институт.

Побратимяване чрез мляко – 'млечно' побратимство. И в българските земи широко битува мисленето, че „кръвта е по-гъста от водата", но млякото е трета субстанция, която се намества помежду им и се съизмерва с тях в родотворството по един твърде специфичен начин[130]. 'Млечното' побратимство е достатъчно широко разпространено в българските земи, за да дава възможност за прецизиране на концепта *побратимяване по мляко* в антропологията на некръвното родство по български материал. Разпространението и някои особености на проявата му като осъществяващо побратимската връзка бяха набелязани в предходни текстове (Цанева 2015; 2021).

В предмодерното българско общество, когато културата все още се самоизчерпва в проявите на обичая и традицията, но започва и да се синхронизира с моделиращата рамка на писания закон, на чуждото въздействие и нововнесените правила на обществено поведение, побратимският институт гъвкаво се нагажда към промените. Но за XIX в. твърде чести са данните, че „*никога дете не забозваше от майка си; първо ще забозае от чужда жена*" (АИЕФЕМ, арх. №546–III: 24–25). Това формира 'млечното' побратимство, което търпи развитие през втората половина на XIX в. в контекстите на основните му съставящи: побратимската аксиология, ритуалистика и поведение, и възприемането на майчиното мляко/гръд/тяло като обединителни и родотворни символи.

'Млечното' побратимство е знаков институт; той е показателен за общочовешкото и цивилизационното мислене върху основополагащи категории без значение на културния и икономическия тип, географско-релефно-кли-

---

[129] Идеята на този етап е само намекната, изведена от анализа на културните кодове и тяхното свързване „за създаване на синкретичен обединителен обреден текст" (Байбурин, Левинтон 1998: 239–257; Толстая 2007: 23–31).

[130] Когато ритуалът е по-разгърнат, наред с млякото като родотворна субстанция в него присъстват и други елементи и обредни фрагменти, утвърдени с подобни характеристики в културата: дясна гръд (от която се закърмя); хляб в пазвата на кърмачката; кълчища върху главичката на детето, ако е момиче; сито с орехи над главата му; тридневно кърмене от кърмачката и др. (Генчев 1993: 202).

матичните (т.е. поминъчните) условия на регионите, на религията, расата или етничността. Едно от най-ранните му споменавания като универсалия е още от Х. Мейн, който пише, че то е съпоставимо, но по-примитивно от спонсорско-родственоподобните отношения (кумството) (Maine 1861: 241; Smith 1903: 175–176). В специализираната книжнина то е описано прецизно от Централна Азия до Средна Европа (Goody 1982: 280–282; Parkes 2005: 307–329), както и е задълбочено анализирано в единични, но безценни текстове за арабските култури и исляма като цяло (Altorki 1980: 244) и изборно за Балканите и особено за южнославянското му население (Filipovich 1963: 66–71; Hammel 1968: 4–31). Създадените от млечното закърмяне връзки са тълкувани като изборни и конструирани, но впоследствие осмислени да изглеждат 'телесни', 'физически' чрез практиката на ритуала. От друга страна обаче, именно изброените характеристики на хората, индивидуално и групово въвлечени в създаването и реализацията на този институт, открояват своите специфики от културния инвариант чрез детайлното реконструиране на тази форма на ритуално-родствени отношения, а родството добива своята смислова пълнота.

Терминологичните обозначавания на участниците в рамката на маркираните отношения се подреждат в следния лексикографски и фразеологичен масив: названието на побратимените чрез ритуала на закърмянето (в Софийско: *захранване*, *задойване*, *първо засукване*) с мляко от една и съща гръд е *побратими* или *посестрими* (повсеместно), *хранени братя*, *побратени*, *побратимени* (Добруджа), също *млечни братя и млечни сестри*, *захранти*, *хранени братя*, *побратени* (Сакар, Родопите); в Хасковско децата на кърмачката и захраненото от нея са регистрирани като „аратлици" паралелно с „побратими, посестрими" с повече хора – „*Колкото души са бизели от една раначка, събират се на Ивановден и се закичват*", със строго брачно табу, а в Толбухинско са „*побратими*", „*посестрими*" или „*побратим и посестрима*" отново с женитбени препятствия) (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 96; арх. №702–II: 48; Генчев 1985в: 174; Генчев 1993: 202; АИЕФЕМ, арх. №634–II/ 4: 161)[131]. Жената кърмачка е *поддйница* или вокативно – *помайчима*, но също така е назовавана *кърмачка*, *анайка*, *втора майка*, *храненичка*, *храначка*, *хранечка*, *захранячка*, *раначка*, *доилка*, *доилкя*, *дочка*, *поддоечка*, *сюта* – условието е *да муца, да намуцва* (кърми), ала също така да е с добри качества: *цяла* (Воденичарова 1999а: 359–360), късметлийка, добра и работна (навсякъде). Освен уеднаквените изисквания към личните ѝ качества жената трябва да отговаря

[131] В Народописния архив на ИЕФЕМ има данни, че побратимените стават „*артлици*", „*аритлици*", „*аратлици*" (две момчета) или „*побратим и посестрима*" (разнополови) и започват да се назовават така след ритуална размяна на китки и взаимно закичване на Ивановден (за Харманлийско на Танасовден – АИЕФЕМ, арх. №313–III: 89).

и на едно специфично качество, което има директно отношение към процеса на трансформация към свойствеността – тя трябва да е *чужда*. Мъжът ѝ е *побащим* (Сакар). Посочва се присъствие в българските диалекти на названието *захрàнти* (Сакар); *брат/сестра по мляко*; *забизяни*; *хранени братя*; *побратени* (Цанева 1994а: 132). Като сравнение в сръбския език *млѐчни брàтя* и *млѐчни сѐстри* са децата, които имат обща майка, и те се делят *по крви* и *по млеку* (Китанова 2013а)[132]. Съответна е терминологията на побратимените според канона на исляма: побратимените момчета сред алианите се наричат *билязер*, момичетата – *кардеш*, а родителите им ги наричат *сют кардешлер*, *сют кардаши* или *млечни побратими*, *по мляко побратими*, *пубратимувци* (Начов 1895а: 69; Маринов 1994: 754–761; Миков 2005: 376–383). Почетно се възприема названието *сют-ана* към млечната майка и *сют-буба* към мъжа ѝ (Начов 1895а: 71). Освен горепосочените специфични термини, които маркират устойчиво наличие на млечното побратимство и в българската култура, за участниците в съответните отношения се използват като цяло и повсеместно и всички названия, с които се обозначават участниците в останалите форми на побратимския институт.

В случая с ‘млечното’ побратимство у българите обаче има убедителни изследвания за корелация между фразеологемата *майчино мляко* и лексемата *род* и тяхното съотнасяне с езикови елементи от соматичния код в културата – специално връзката им с глаголи като „бозая“ и „суча“ (Китанова 2013б; надолу са посочени и други релевантни) – едно подобно по-подробно проучване може да ситуира този вид ритуално-родствени връзки по-близо или по-отдалечено до общуването-приятелството-същинското родство. Във всички случаи това вербално оформяне на близката психологическа дистанция, осъществявано от роднинските названия – и глаголи, и нарицателни имена, снижава бариерата на отдалеченост и отчужденост и въвежда съответните лица в интимността на семейния кръг.

Освен първостепенните междуперсонални отношения, ако децата са „саели“, „бизали“ едно мляко, тяхното родство е „до 12–17 кушака“ (Смолянско); „до 3-ти пояс“ (Родопите) или до роднинския кръг *по първо коляно*, а по-далеко включва родителите и сиблингите на закърменото дете, както и семейството и наследниците на кърмачката, но това изискване има изключения – възможност за брак между децата на аратлиците се съобщава за Сакар; макар че в други записи за региона се уточнява: „*Това роднини не знай… едно време се тачеха*“ (Иванова 2002: 391; АИЕФЕМ, арх. №313–III: 16). На сватбата си те стават взаимно девер и зълва, а кърмачката се дарява.

---

[132] В някои регионални изследвания се уточнява, че тези названия са само в случаите, когато побратимяващите се не са кръвни братя и сестри. За Сакар се споменава, че млечните братя и сестри често са кръвни родственици и затова не си разменят ритуални гостувания (Иванова 2002: 391).

Макар и в по-редки случаи, от тях може да се изисква да се обръщат с кръвнородствени термини както към побратимите, така и помежду си. Тези термини изразяват скъсена социална дистанция, дори ако включват и употреба на лично име. По такъв начин близкият родствен кръг на кърмачката и закърменото дете индикират качеството на създаденото между тях ново отношение и показват, че приемат параметрите на тяхната социална връзка. Въпреки че няма функционални изисквания или промяна на статуса, използването на фиктивния родствен термин от членове на този родствен кръг придава значение и също валидизира побратимското отношение и съюз. Като цяло терминологията на млечното побратимство показва употреба на понятия, разположени между обозначенията на близост по род, осиновяване и духовна връзка. Това ситуира специфично и тази форма на побратимство между съответните институции на кръвното родство, фиктивното родство и божественото родство.

Следващите редове се фокусират върху неразглеждани досега аспекти на темата: първо, върху реконструиране присъствието на 'млечното' побратимство в традиционната култура в българските земи като география, степен на детайлизация на ритуала, функция и семантика – както това бе направено за 'кръвното' побратимство; и второ, върху тълкуване на млякото като телесна субстанция в културата, която има качества да създава родство и като такава се включва в побратимския ритуал.

Изследването е ангажирано да покаже – без претенция за пълна изчерпателност на материала, но с амбиция да щрихира един възможен теоретичен ракурс, задължителните (макар и далеч не единствени) насоки на подобен анализ: лексикографско-фразеологичната, фолклорно-ритуалната и мирогледната страна на проява на това родство в българската традиционна култура. Очакването е, че анализът на данните в това триединство ще покаже в перспектива, че 'млечното' побратимство и мотивираното от него родство са важен механизъм за създаване на трайни и сравнително широкообхватни разменни отношения между хора с неравностоен статус. В редица извори този механизъм за побратимяване се поставя равностойно с кръщаването в общ купел: например според данни от Белогорадчишко „*Две деца, кръстени в една вода или задоени от една жена, са брат и сестра*“ (ДР 339, 1943: 342). Като една от формите на традиционното побратимяване 'млечното' има скромно, но неизменно присъствие в масива от данни за некръвнородствените отношения. Преди всичко сведения за него от времето на късната културна традиция дават Ст. Шишков, Ст. Бобчев, Д. Маринов и Н. Начов; техните данни, знае се, обобщават материали на широк кръг събирачи и покриват голяма територия от присъствието на практиката. Към тях се добавят вече представените приноси на двама чуждестранни изследователи на некръвното родство – Ф. Краус и Ст. Чижевски, както и поредица от родолюбци, наблюдатели, събирачи и изследователи от периода непосредствено около началото на XX в., както и по-късно до нашето съвремие.

Според Ст. Чижевски на Балканите „степените на млечното побратимство се проявяват в комплицирана форма“ (Ciszewski 1897: 100). Обстоятелствата за прилагането му не се коментират изчерпателно, но мотивът като че ли се разбира от само себе си: „Ако майката няма мляко или е умряла…“ (Начов 1895а: 69). В Севлиевско и Старозагорско се пази като задължително условие детето да не е сукало от майка си изобщо, а да засуче за пръв път от жената кърмачка. Жена, която кърми момче, по народното поверие има право да откаже да закърми чуждо момиче, защото тези деца, като пораснат, не биха могли да се вземат – това е и указание за задължителната брачна екзогамия на млечните братя и сестри. Има и по-крайни сведения: „Майката [на новородено – б.а.] не трябва да слага [на гръдта си – б.а.] друго дете, защото побратимите не стават каил...“ (за с. Дюлгери, Диновска, ДР: 22). Но за грях се счита, ако жена, която кърми момче, откаже да закърми друго момче, или ако има момиче, не се съгласи да закърми момиче (Георгиев 1894: 209) – това сведение пък насочва към аксиологичната страна на практиката. Подчертава се, че при пристъпване към акта на закърмяне, съответно на побратимяване, никакъв друг ритуал не се извършва. „Компликациите“ Ст. Чижевски вижда по-скоро в наличието на противоречиви сведения: той привежда първо факта, че в Прилеп захранването от една и съща жена не се възприема като основание за родствена близост от българите (Ciszewski 1897: 101); и второ, в качеството на контрапункт посочва вярването сред българските турци, включително тези, които живеят в същия регион, че създаденото по този начин отношение на родство е дори по-тясно от връзките на побратимяване по желание (Ciszewski 1897: 102; Bogišić 1874: 376–377, 383)[133]. Н. Начов добавя към последния факт, че млечната сестра не се е забулвала пред млечния брат в същото място (Начов 1896: 170, 171). В Босна и Херцеговина, Хърватия, Черна гора и Далмация млечните братя се считат за роднини, но детайли по това роднинство не са известни и спазвани (Bogišić 1874: 206). За българските земи този детайл е посочен за помаците в района на Северна България и областта на Севлиево в частност (Георгиев 1891: 213): там млечните побратими, независимо дали са с мюсюлманско или с християнско вероизповедание, имат задължение да се посещават взаимно на големите религиозни празници в двете религиозни обред-

[133] Тук може да се приведе по-късно записано сведение от района на Сакар – с. Изворово и община Любимец, също в Свиленградско, с откроена разлика между статусите на аратлиците (ивановденските) и побратимите/посестримите („*бизелите от една раначка*“, „*забизяните деца*“): първите разменят дарове и гостувания всяка година, ходят си на „осмянка“ – колене на прасе, а децата *им* „*могат да се женят – това не е кръвно родство*“. А закърмените заедно – са като братя и не се женят и не се любят, „*не е хубаво да се женим*“, „*както е при ягънчетата, дето са бизели от една майка – кочът не скача на сестра си…*“ (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 96; АИЕФЕМ, арх. №329–III: 26).

ности – на Коледа и Великден, на двата Байрама. Въпросът за възможността да се сключва ‘млечно’ побратимство между деца с християнска и мюсюлманска вяра се счита за положително и повсеместно решен на Балканите – дори в споменатото от Н. Начов вярване в Смолянско, че ако християнка закърми мохамеданче, „на оня свят змии ще бозаят млякото ѝ“, „жените пак не отказват да закърмят помачета“ (Начов 1895а: 70). Особено силно е присъствието му, ако едната майка е болна – тогава съседката, ако е кърмачка, независимо от религията си, задължително кърми бебето на болната (съобщено за района на Прилепско). Посочените данни говорят, че морално-нравствените ценности, с които се свързва този вид побратимство, в културната традиция на региона са зачитани и спазвани приоритетно пред религиозните.

Следващо обстоятелство, при което се пристъпва към млечно побратимяване, е умишлено желание (т.е. доброволно, не по принуда или необходимост) за връзка между кърмачката и закърменото: известна е приказката за Крали Марко, който пожелал да се побратими с малко момиченце (или кърмаче – в друг вариант), а майката на детето – в преобладаващите варианти Вила/Вида самодива, му дала да бозае и на него, и на кончето му, за да „го има за сестра“; „Не може Гюрга сестра да ти стане/ дор не съчеш млеко самодивско“ (Арнаудов 1961: 124–128). В резултат на закърмянето Крали Марко станал *млечен брат* на Гюргя и се сдобил с юнашка сила, а тя му станала „Гюргя посестрима“. В този смисъл приказката съдържа и вярването за пренасяне на качества чрез млякото, както и за създаването на връзка между кърмачката, нейното дете и закърменото[134]. Други известни фолклорни герои, които чрез закърмяне от вили, самовили, змеици придобиват юначество и побратимски статус, са Секула детенце, Момчил юнак и др. (Маринов 1994: 754–761). Във фолклорните сюжети обаче трябва да се уговори, че мотивът за постигане на особена сила от юнака винаги доминира в ритуала – често детайлите му се губят или разместват, за да се открои важното: за добиване на юнашка сила, трябва да се засуче мляко, което – като че ли между другото, създава и побратимска връзка. Съответно ‘млечното’ родство е на втори план, а отпред изпъква културната семантика на майчиното мляко. Показателно е и това, че закърмянето за добиване на сила във фолклора може да е еквивалент (съдейки по терминологията) на осиновяването (Марко е наречен „*посинче*“ от самовилата, от която е засукал) или засукването е изведено като тъждествено на кръщаването (Вуков 2008: 137) заради отношенията на протекционизъм и дароподнасяне, както съответният автор ги вижда.

---

[134] Тук е интересна терминологичната инвенция, която интерпретираме като конфликтен факт: Вида е *помайчима* и *млечна майка* на Марко (горецит. изт.), като майка на Гюргя, която му става *млечна сестра* или *посестрима*; самата тя обаче може да бъде и *посестрима* (Вуков 2008: 136–137) – една неустойчивост на терминологичния статус, която иска по-дълбоко вникване от предложеното.

За всички споменати райони, както за Херцеговина, Черна гора и Далмация „млечното“ побратимство създава брачни пречки (Ciszewski 1897: 102; Bogišić 1874: 206, 377). За някои от тях – например в Лясковско и Великотърновско, забраните за брак се простират и по-далеко: Ст. Чижевски подчертава, че там препятствието за женитба между побратимени „по мляко“, както и „по кръв“ е до 7-а линия на родство включително (Ciszewski 1897: 102–103). Според същия източник при родство до 4-та – 5-а линия свещеникът може да направи изключение и да издаде разрешение, но това се практикувало рядко, защото било скъпо и „защото подобни бракове не били щастливи“ (Ciszewski 1897: 102). Реципрочни отношения на родство се изграждат и между кърмилницата и закърменото от нея дете – съобщава го без други подробности например В. Балджиев за Прилепско (Балджиев 1891: 191, бел. 2)[135]. За целия регион на Западните Балкани се твърди, че *млечната майка* се радва на отношение като към рождена майка – в паралелни примери това се сочи за Далмация и гранична Сърбия, както и за вътрешността на България – Стара Загора (Bogišić 1874: 206; Ciszewski 1897: 103). В българския сватбен ритуал, например в Старозагорско, невестата дарява с еднакъв дар както бъдещата си свекърва, така и *млечната майка* на жениха си (Начов 1895а: 70). Коментарът на Ст. Чижевски е, че това е проява на убеждението (по-скоро остатък от него), че майчината гръд е пълноценен осиновителен символ. Задължението за почитането ѝ от кърмачето, отнасящо се до посещения на всеки голям празник, даряване и гощаване на кърмачката и рожденитѐ ѝ деца, е характерно без изключение за всички места с присъствие на практиката.

Въпреки че е споменато за различни части на българските земи, ‘млечното‘ побратимство се очертава по-устойчиво и сведенията за него – по-обстоятелствени за местата на население с мюсюлманско вероизповедание: самият Н. Начов пише, че „много по-развито и по-силно като битовен факт е млечното братство у турците“ (Начов 1895а: 70), сред тях то е по-тачено дори от кръвното побратимство – *кан-кардашлъка*. Отношението към ‘млечното’ побратимство у мюсюлманите в България, на Балканите и в по-далечните земи – Кавказ, Дагестан, Осетия, Балкария, Татарстан и т.н., е изучено и паралелите са доказани още в изследвания от XIX в. (Ковалевский 1890, II: 174; Волков 1892: 222 и др.), като моделни анализи от по-близко време (Косвен 1948; Dragadze 2001: 96) го нареждат сред проявите на културно осъществен ‘политически клиентелизъм’ и осигуряване на ‘защитна политическа мрежа’ (квалификацията е на Gwynn 1913: 104–109). В съвременната литература по темата преобладават сравнителните проучвания на англоезични (главно

[135] Има и някои сведения за относителната нестабилност на тази забрана: в района на Странджа например тя е категорична само между побратимените от различен пол и доста по-рядко – за техните деца, братя и сестри (Иванова 2002: 391).

американски, но и пишещи на английски език автори от арабски произход), които неизменно изтъкват ранното доислямско и широкото разпространение на млечнопобратимските практики (обозначавани с нарочния им термин в исляма „Rada'a“ или „rida'a“ – „родство при засукване“[136]) сред „арабския и средиземноморския свят и на Балканите“ (Parkes 2005: 307–329; Altorki 1980: 233–244; Sayed 2007; El Guindi, F., al-Othman 2013). В Корана се съдържат, и съответно сред българските мюсюлмани също се спазват терминологични разграничения между кръвнородствените и „млечните сиблинги“, съответно с названията „nasab“ за първите и „khud min hlib“ за вторите (Ensel 2002: 83–96), според които се прилагат и съответните забрани за брак. Според свещените текстове тези женитбени забрани се отнасят до: закърмящата жена; нейната майка; майката на съпруга ѝ; сестрата на закърмящата майка и нейния съпруг; дъщерите ѝ; внучките ѝ от нейните синове; сестрите ѝ (без да коментирам, ще отбележа интересното пояснение в текстовете, че в последния случай става дума както за „реални, така и за некръвни сестри“), както между децата, които са сукали едно мляко – „млечните братя и сестри“ (Sayed 2007: 3–4). Друг интересен момент, който става ясен от интерпретацията на текстовете в Корана от страна на специалисти, е споменаването на допълнителни условия, за да са в сила споменатите забрани: закърмянето трябва да е факт през първите две години от живота на детето; забраните стават валидни, ако детето суче по 5 пъти на ден; но няма яснота относно категоричността на тези изисквания. Тези паралели са добре познати и тълкувани и от ранните български изследвачи (Начов 1895а: 71). В коментарите им няколко характеристики на българското 'млечно' побратимство сред мюсюлманското население се открояват именно по логиката на съпоставимостта с по-далечни ислямски култури: млечното побратимство е свещен институт, санкциониран с нарочен текст от основния религиозен закон – Корана (4: 23)[137]. Той не постановява и не регулира въпросните норми (понеже ги заварва готови и оформени), но ги подрежда в двоични категории със забраните за женитба: той забранява

---

[136] В публикациите се изтъква, че преводът на термина е обстоятелствен: от арабски на английски език той звучи като „suckling kinship“, с което акцентът се поставя не върху еднократния акт на закърмянето, нито дори върху двупосочната връзка на участващите в акта, а върху продължителното родствено взаимоотношение, формирано от него (El Guindi 2013).

[137] Посочените особености не са в зависимост от основния научен проблем, дискутиран в антропологичната литература във връзка с „млечното“ побратимство у мюсюлманите: дали брачните забрани са толкова строги, защото майчиното мляко е „трансформирано бащиното семе“ (Altorki 1980: 233–244), или е „рафинирана форма на утробна кръв“, или е форма на патронажни отношения (Parkes 2005: 308; 312). Интерпретациите ясно посочват, че „Мъжът няма право да се жени за своята млечна майка, дори ако млякото не се явява нейна собственост, а е собственост на нейния мъж“.

браковете между детето и неговата майка по мляко, както и между млечните братя и сестри, включително в условията на многоженство; тези забрани са в същата степен, както забраните за брак между сродниците по кръв (тук конкретните степени, в които се забраняват браковете, варират); сред обичайните задължения на млечните сиблинги е споменаван постоянно обменът на взаимни визити, подаръци и услуги, както и тясната връзка през целия им живот на възрастни хора (Khatib-Chahidi 1992: 122 и др.); млечното побратимство не дава право на наследяване[138]. Мохамед – пратеникът на Аллах, постановява категорично: „Всички забрани, свързани с кръвното родство, се отнасят също така и за млечното родство“. Оттук следва, че табутата, свързани с ‘млечното’ братство/побратимство, се разпространяват върху роднините на млечните родители подобно на забраните, свързани с кръвното родство, а сред роднините на млечните деца те се разпространяват само върху тяхното потомство. Като задължително условие за млечното родство се посочва петкратното кърмене в продължение на първите две години от живота на детето, за което свидетелства Сунната. Там са посочени детайлно и седемте категории жени[139], които по причина на „млечна“ връзка се изключват от групата на потенциалните брачни партньорки – те са „жени махрамки (забранени за никях на мъжа) по причина на млечно родство (кърмене)“. Брачните забрани, макар и формулирани за жените: „…Под възбрана са за вас майките ви, дъщерите ви, сестрите ви, лелите ви, вуйните ви, дъщерите на брата и дъщерите на сестрата, и жените, които са ви кърмили, и сестрите ви по кърмене…“ (4. Ан-Ниса: www.koranbg.com), се разпростират върху родствениците им без оглед на пол и възраст, така че този вид побратимяване е процедура на включване като род, но изключване като брачно партньорство на значително по-широк диапазон от лица, отколкото са фактически посочени в канона. При ‘млечното’ побратимство това мислене прескача рамките на поне две генерации и споменът за него е често актуален далеко напред във времето, дори ако реалните отношения на близост са престанали да съществуват. С това Коранът легитимира връзките при закърмяне като родствени отношения и приравнява физическото родство с млечното.

Утвърдено от канона, където то е развито в детайлен разказ с главен герой пророка Мохамед, то е неоспорима религиозна ценност и поведенчески

---

[138] Тези сведения отварят един сериозен сюжет за еволюцията на института ‘млечно’ побратимство – идеята на А. Веселовски, че северноевропейският „брат по мляко“ преминава през съответните хипостази на храненик, възпитаник, млечен брат и накрая – побратим в смисъла, срещан у славяните, иска отделно проучване. Друго такова проучване може да изходи от данните за междинните форми на „млечно побратимство“ сред кавказци, осетинци и др. – съчетаване на закърмяне, откърмяне и възпитание на детето; както и използването на млечното побратимяване и последвало осиновяване на откърменото дете с цел родово военно помирение (Ковалевский 1890: III, 162, 315).

[139] Изброени по-долу.

пример за подражание и широко прилагане: Мохамед е откърмен от „млечна майка“ бедуинка и създава същия тип връзка с нейния съпруг, който му става „млечен баща“, както и със сина им – негов „млечен брат“ (Parkes 2005: 308–309). В изследванията върху млечното родство като основна негова стратегическа цел се посочва свързването на две семейства с неравен статус чрез колактация и създаването на продължителен близък съюз; споменава се например установяването на позиция „почетен вуйчо“ и „почетна леля“ – родителите на децата на млечните сиблинги (Davidoff 2012: 12). Сравнително широко разгледано в теорията на патронажните отношения, побратимяването в обществата с ислямско вероизповедание е тълкувано като начин ‘клиентите’ да се освободят от своя статус на ‘аутсайдери’, като в същото време се изключат и от възможността да станат брачни партньори (обратното не би било и желателно, защото те са по правило от родове с по-нисък социален статус) (Ensel 2002: 93). Друга дискутирана характеристика на млечното побратимство, която бе спомената по-горе, в тези общества се отнася до връзката на млякото като субстанция на тялото съответно с 1. Мъжката (Altorki 1980: 233–244); 2. Женската (Parkes 2004: 587–615; Parkes 2005: 307–329) родова същност[140]. Вероятно върху съответен материал от българските земи също могат да се направят подобни разсъждения, но те само биха повторили, при това на по-ниско равнище заради непълнотата и късния запис на материалите, изводите на цитираните учени. Но и само въз основа на тези оскъдни данни може да се потвърди неоспоримата истинност на извода в повечето от посочените текстове, че подобно на християнското кумство с млечното родство се създава второ семейство с отговорност (грижа, протекция, отглеждане и осигурено добруване) към детето – механизмът е еднакво строг, траен и устойчив в двата религиозни канона.

Но някои допълнения биха могли да бъдат направени за ценностното възприемане на института сред основната маса на населението в българските земи – християнската. Българските учени също са изказали мнение за това с коя родствена линия се свързват основните телесни субстанции: цитираната близост „род по крви и по млеку“ са съответно обяснени като родство „по баща“ (кръвта) и „по майка“ (млякото) (Китанова 2013б). На перото на цитираната авторка принадлежи и едно от малкото разсъждения върху концепта ‘майчино мляко’, макар и направен от фразеологична гледна точка. Словосъчинението е видяно като „форма на принадлежност на нещо, което е за някого „тясна онтологична връзка, символизираща особено близки роднински отношения“, „телесна връзка между хората като продължители и приемници на рода, културни знания, традиции, основи на светогледа“ (Китанова 2013б;

[140] И до днес от време на време се ревитализира дебатът за това дали мъжкото семе е еквивалентно на майчиното мляко (оспорвано, но често тълкувано като „трансформирано мъжко семе“ – Counts, Counts 1983; Parkes 2005: 307–329).

Soler 2011). Майчината кърма е в едно и също време природен продукт, който е наличен наготово и се възприема в необработен вид, но е и произхождаща от член на социума – майката, която в обикновени условия е част от обществото и културата (Маркова 2014); когато кърми обаче, тя е в онази особена 'асоциална' сфера на социума, която се характеризира с лиминалност и отвореност към вредоносни въздействия. Това гранично състояние позволява кърмата да бъде интерпретирана като участник в драматичния преход на първоначалното социализиране на новороденото и прехождането му 'от света на хаоса в този на живота'.

Тук е възможно да се направи връзка с имитирането на родилния акт като осиновителен ритуал, което бе описано и анализирано в предходната глава; става дума за практиката, когато дете се осиновява, като осиновителката го прекарва под ризата си, но не в обичайната посока към краката, а в обратна – към гърдите, и го изважда изпод пазвения разрез на ризата си, т.е. в посока, обратна на действителното раждане на дете. Това действие напомня за други широко срещани актове в чужди култури – например на севернокавказките, черкезките и други народи, при които 'чуждият' човек – дете или възрастен, се доближава до гърдата на една от жените на новия му род и символично засуква от нея (Цанева 1994: 144). В българската култура няма сведение за точно такъв ритуал, но сродяването чрез майчиното мляко е експлицитно споменавано, а то е в основата на очертаната фикция (Попова 1944: 347; Йосифов 1937: 139). Ако се търси ритуална връзка между същинското осиновяване и млечното родство, може да се открие едно добре запазено културно посредническо звено между тях, отнасящо се за кавказките горци: у балкарците при обида враждата се прекратява, ако виновният заплати глоба и се осинови от рода на обидения; това става, като той се допира до гърдите на най-възрастната жена в рода и от този момент се смята за млечен брат на всички членове на рода (Ковалевский 1890: 224)[141].

Процесът на кърмене, който произлиза, но не се изчерпва с природно дадената лактация, е също биологичен и естествено-природен акт, но в мирогледа и културата далеко надскача тази роля, превръщайки се в аспект на майчинството, на културно конструираната връзка преди всичко между майката и детето. Тази характеристика е валидна и в българската култура както в случаите на кърмене от биологичната майка, така и в тези, когато се прибягва

[141] По този повод Веселовски изказва много интересна мисъл за еволюцията на некръвните родствени форми – от храненик и възпитаник, през млечен брат до побратим: вж. Начов 1895а: 72. За вероятността от подобно развитие говори и турското название на осиновеното дете „ахрет-евлядъ" или просто „ахретлик", „аратлик", което, както се посочи, в превод е „брат по оня свят" и в балканските мохамедански и християнски култури се използва за обозначаване на побратима – Начов 1895а: 52.

до закърмяне на новороденото от чужда жена кърмачка. Нейното мляко носи и изпълнява функциите на това на рождената майка и поема реализирането на съответните произтичащи принадлежности и лоялности. В българското мислене културното присъствие на майчиното мляко го асоциира най-напред с акта на раждане, в който майчината гръд и мляко са сред символите и симптомите на зачеването, бременността, раждането и ранното отглеждане на детето (Цанева 1990: 23–32; 1994б: 144–146), но откърмянето е, което прави жената „майка“. То е обединителен символ на рода[142] – при неговата смяна по време на сватбения ритуал на много места в България млякото на майката на невестата се ‘откупува’ от жениха, което предхожда преминаването ѝ към неговия род. Принадлежността на новороденото към рода в резултат от връзката майка–новородено не е само следствие от раждането; закърмянето – включително от жена, която не е биологичен родител, също я прави негова „майка“; нещо повече – дете, което не е бозало (въпреки че е било родено от „майка“), се смята за сираче (Маринов 1994; БНМ 2013: 314), такива деца се отглеждали трудно и „обикновено умирали“ (Маркова 2014: 198). Това поставя закърмянето/откърмянето по-високо като създаващо родствена връзка дори от акта на раждането, като дефинитивно го свързва с женската линия на родство. Млякото пренася качествата на майката върху детето: и в българската, и в много други култури се е считало, че чрез млякото закърменото дете придобива някои от характеристиките на съществото, от което бозае: затова за кърмачка, както се посочи, се е търсела жена с добър характер, а животинското мляко не се е давало на детето твърде рано (Funk, Wagnalls 1984: 725). По български материали могат да се проследят усложнени отношения между биологичната майка на детето и кърмачката му (в повече случаи – и всяка друга кърмеща жена), свързани с ред ритуални забрани за близост и общуване (Маркова 2014 и посочените там архивни данни; Воденичарова 1999: 349–369). Не на последно място майчиното мляко е стабилно присъстващо в практиките на различни лечебни процедури и в съответните вярвания (БНМ 2013: 335).

Като цяло съвкупността от семантичните смисли на *майчиното мляко* (на рождената майка и в напълно същата степен – на кърмачката) го свързва с природния, хранителния и родово-семейния код в българската култура. Първите два се проявяват в културното интегриране на един естествено-природен феномен и телесна субстанция – лактацията, която е подложена на сложни културни осмисляния и връзки, за да се издигне до елемент на ак-

[142] При употребата на това базисно понятие в изследванията на всички видове родство приемам класификационното разделение, сполучливо и ясно постановено от В. Барова, за близкия кръвнородствен кръг (назоваван на английски език с *kindred*) и по-широката група по произход (*kin*), към която се отнасят българските еквиваленти *род*, *рода* и която се визира в работата (Барова 2009).

сиологичния родствен код – процесът е еднакво характерен за българско население с различна религия. Струва ни се, че в мисленето на традиционния българин християнин той създава съпричастност повече към майчиния род за разлика от интерпретирането му в контекста на Корана; но и за двете групи ценността на млечното побратимство не е приоритетно религиозна. Закърмянето като част от побратимския ритуал реализира акт на преход, след завършването на който участниците – кърмачка и дете, а оттам и свързаните с тях родственици: рождени деца на кърмачката, родители на детето и различен диапазон от роднини, променят социалната връзка помежду си и я правят подвластна на други ценностни норми и поведенчески правила – аналог на кръвнородствените отношения (БНМ 2013: 396). В домодерното българско общество, развиващо се в много специфични условия, които се отклоняват от руслото на универсалния исторически процес на модернизация и създават в условията на обществена нестабилност и несигурност свой уникален талвег на явленията, тези отношения не оперират като охранителни мрежи или социални трамплини (Gwynn 1913: 104–109) в размерите, характерни за същите институти в други европейски култури. Но все пак с присъствието си в споменатите културни кодове ‘млечното’ побратимство сред българите съгражда символично нова родствена идентичност, която е вписана в обширната рамка преди всичко на протективните и патронажните отношения в обществото и културата.

Докато включването на водата в побратимския ритуал навежда към църковната обредност, то семиотичната близост на ритуалите при побратимяване чрез мляко и чрез кръв до близначния култ е логиката, която очертава съответните две субстанции като взаимнодопълващи се или комплементарни. Различните обстоятелства, в които се прибягва до единия или другия тип осъществяване на побратимска връзка, регистрират възприемането им като противопоставящи се или конфликтни. И двете ситуации обаче са представени в домодерните култури на редица общества и присъствието им в българската побратимска ритуалистика е само една от линиите на етноспецифично свързване на черти от универсалното мислене, което изгражда съответната българска културна уникалност.

Тази култура, от чиято цялост са екстраполирани горните инварианти (които практически представят един основен инвариант, развит в няколко митологично ритуализирани формата), е изградена от наслагването и органичната симбиоза между културни модели с различна етническа и религиозна доминанта и до известна степен от различен регионален стопанско-културен тип. Тъй като елементите, които насочват към горното тълкуване, са съобщени предимно за мохамеданите в Източна България, може да се говори за психологически и семантични корени на посочената идея по-широко в религиозните и културните виждания на групите население в българските земи, както и във взаимните им културни въздействия през дългите векове на съжителство.

3. Характеристика на status quo обмена

Подходи към обмена. Казаното дотук насочва етнологичната цел на изследването към анализ на междуперсоналните отношения, които се простират отвъд контекста на семейството и родството в различни исторически периоди и култури, покривайки както симетричните връзки на **лоялност** (тогава отношенията са сключени и се развиват между равни, те са отношения на **приятелство**), така и асиметричните връзки на преобладаваща еднопосочна полза (тогава това са отношения на **интерес** и **протекция**, на **патронаж** и **клиентелизъм**). Според изследователите подобни отношения – обозначавани като „персонални или лице-в-лице социални отношения“, са културно-социален феномен, прострян широко географски и дълбоко исторически в културите на всички общества и народи[143]. Идеята например на посочената немска изследователска колегия по тези сюжети е съчетаване на двете полета на изследване (на приятелството и на патронажно-клиентелистките отношения), които в комбинация могат да покажат откъде тръгва модерният идеал за тотално симетрични емоционални и афектни отношения на лоялност и приятелство, несвързани с какъвто и да е личен интерес; както и да ги обяснят в исторически контекст и да трасират тяхната динамика във времето до хармоничната им връзка с протективно-патронажните. В същото време такъв комбиниран подход ще позволи дистанциране от тълкуването на патронажните връзки в домодерните общества единствено като средство за личен напредък, без каквото и да е емоционално съдържание, а подобно тълкуване е доста срещано в литературата[144]. Защото, както сочат предходните страници, социалните връзки при сключване и реализиране на побратимяването са както приятелско-равностойни, така и патронажно-подчинителни. Това налага изследването не само на тяхната ритуална и обичайно-обредна семантика, но също така на икономическия (за модерните и следващите общества – и на политическия) ефект и аспект на тези връзки в съответната култура. Следващите редове са замислени като първа апробация на подобен комбиниран подход към българската специфика на традиционното побратимство, като дотук представената емпирия се тълкува като сполучливо и достатъчно захранваща такъв подход.

В годините, когато английският функционализъм в антропологията набра авторитет и съмишленици, а институциите на некръвното родство започна-

---

[143] Подобна отправна гледна точка присъства и в съвременните постановки, на чиято основа се създават административно обособени научни групи, изследващи проблема – например тази към Университета във Фрайбург: The PhD research group (Graduiertenkolleg 1288) по темата „Friends, Patrons, Clients. Practice and Semantics of Friendship and Patronage in historical, anthropological and cross-cultural Perspectives“ (http://www.grk-freundschaft.uni-freiburg.de/welcome?set_language=en).

[144] Пак там – вж. посочените мнения и литература.

ха да се осмислят като алтернативни и да се наместват в идеята за вторична, дублираща родствена реалност, интересът към тях силно нарасна и се откроi нуждата от методика за тяхното интерпретиране. Тя също се разработи най-напред за нуждите на изследване на кумството. От края на 60-те години на XX в. за не повече от 2–3 десетилетия се появиха десетки работи върху него, предимно за католическите култури. Но масивът със славянски и балкански материали също се събра и направи публичен, за да подплати емпирично, при това още в началото на посочения период, емблематичното съчинение на Е. Хамел върху ритуално-родствените отношения на Балканите по примера също главно на кумството (Hammel 1968). Книгата се оказва стимулираща за прилагането на този подход и към други форми на ритуалното родство и така започва тяхното разглеждане в контекста на отношенията на обмен. По-късно, с появата на сюжетите за клиентелизма и патронажните отношения, конструираното или симулирано ритуално родство започва да се интерпретира основно в този контекст, без да се губи изострената сетивност на ранните изследователи върху афектната му страна. Това следва сега да се направи и за българското побратимство, което е и основна цел на настоящия материал. Доста по-късният текст на М. Годелие, разглеждащ родството като еманация на социални норми, правила и стереотипи, дефиниращи поведението и активността на хората в различни общности, развива нататък този възглед и дава контекстуалната рамка за съответната интерпретация и на българското.

Според функционалния подход както побратимяването, така и целият известен широк диапазон от ритуално-родствени отношения и институции, включващи като най-популярни осиновяването и кумството/кръстничеството, но също така и гостоприемството, различните форми на спонсорство и взаимопомощ, сватовството, приятелството, съседството и други, е формиране на своеобразна система от взаимоотношения между индивиди, техните семейства и родове, която без оглед на историко-културната рамка и изразено с понятията на съвременния научен лексикон има следния мотив: ритуално-родствената институция да укрепи и повиши позицията на съответния съществуващ социален нетуърк, който отговаря на интересите на включените в него. Тази по-добра позиция е цел и стремеж на въвлечените в ритуално-родствените отношения и самата институция действа като социален и икономически механизъм за нейното осигуряване. Институцията формира и определени забрани и с тях допринася за запазване на статуквото в системата чрез непозволяване на личности с различни социално-икономически статуси да формират съюзи един с друг. Но най-важното е съдействието на тази институция за обезпечаване на поддръжка и осигуряване на възможност за индивида да манипулира системата с цел постигане на максимална облага за себе си и за своята група. С това институцията кореспондира пряко с друг основополагащ контекст на културните явления – потребностите, реципрочността и размяната, имплицитно съдържащи се и формиращи културата на човешкото общество в съвкупността на нейните пространствени и времеви прояви. В подкрепа на това с

удоволствие цитираме едно обобщение на Н. Вуков, което изцяло подкрепяме и намираме за прецизно изразено: „Спазвайки своите вътрешни правила и начини на създаване на културния ред, родството ги съобразява с правилата на културната реалност, в която самото то е поместено, вгражда ги в себе си, превръща ги в част от своя режим на репрезентация“ (Вуков 2002: 19). Понеже изучаването на родството е всъщност симбиотично знаково проучване не само върху културно създадените явления, но опира и до биологични и психологически показатели, именно „теория на потребностите и тяхното пораждане… [по мнението на нейния създател в антропологията Бр. Малиновски – б.а]… ни дава по-категорично функционален анализ на връзката между биологическия, психологическия и културния детерминизъм [на явлението – б.а“] (Малиновски 2004: 186). Изучаване на побратимството в този контекст означава конкретен анализ на културния феномен чрез институциите и техните социокултурни послания (в случая – конструираното или симулирано родство при побратимяване) и техните аспекти – интереси и потребности за създаването им; роля (или функция) и репрезентация на проявите им[145].

Теоретичната рамка, в която този вид феномени на некръвното родство трябва да се разглеждат – теорията на потребностите, реципрочността и размяната, започна да се изработва с развитие на проучванията на западното, а по-късно и на източното християнско духовно родство. Историографията на този процес отбелязва оптимистично припокриване на общите рамки на подобни изследвания във времето: още от XIX в. нататък, после през класическите съчинения по етнология на некръвното родство, та до изобилието от емпирично базирани анализи в нашето съвремие теорията на социалната размяна и обмен като базисна парадигма неотменно и наново доказва своята валидност именно при изследване на процеси, в които се симулира биологичен модел. В основата на тази теория е фактът, че повечето цели, към които хората се насочват (без значение на социални, времеви и пространствени параметри), се постигат в социалните взаимодействия, т.е. в рамките на социалния обмен/размяна. Основните предпоставки на теорията за социалния обмен/размяна са, че хората влизат доброволно в нови социални обединения, понеже се надяват да бъдат възнаградени от това членство в тях. В друг вариант: те съхраняват отношенията със старите си съдружници и разширяват взаимодействието си с тях, защото действително установяват, че това им носи различен вид социални предимства. Както твърди Г. Зимел, „социалното обединение се отнася

---

[145] Съответният аспект би изглеждал некоректен при един-единствен случай, който трябва да се отбележи: твърдението на някои автори, че побратимският институт е между равнопоставени партньори (например у Иванова 2002: 390). По този повод бихме коментирали, че участието в побратимския ритуал наистина е „общо и еднакво“; не са равностойни обаче позициите, от които се тръгва към това участие. В редките случаи, когато има подобно равенство (например при кръщаване на малки деца), характеристиката се насочва не към ‘обмен’, а към ‘размяна’ на статусите.

до широко вариращи форми, които се пораждат, щом различните интереси на индивидите ги подбуждат да развият социалните съюзявания, в които те осъществяват тези интереси, били те от сетивно или идеално естество, трайни или преходни, осъзнати или неосъзнати, причинно подбудени или телеологично предизвикани“ (Зимел 1990: 48). Както кръвно-, така и некръвнородствените взаимоотношения създават малки групи със своя собствена вътрешна динамика – тя именно е привлекателната сила, центростремителна по посока на групата, която изпълва със съдържание ползата от принадлежността към групата (взаимодействието с другите е вид обмен), в която се осъществяват своеобразните ‘награди’ от статуквото на принадлежност.

Побратимството въвлича в регламентирани отношения семействата и целите родове на побратимилите се – строго се спазва брачната забрана, следват се морално-етичните и ценностните изисквания. Реликти от побратимски отношения могат да се регистрират и днес в българската култура и това не е чудно, защото нейният контекст непрекъснато се определя публично като „консумативно-клиентелистки“. С натрупването на данни става все по-ясно, че именно побратимството е твърде особена форма на ритуални взаимоотношения заради близостта ѝ до алтруистичните отношения на другарство, приятелство, гостоприемство, но в същото време тя показва доближаване и до някои по-прагматични социални структури, почиващи върху разменни ценности. Именно тази уникална симбиоза, разкрита в нейната фактология и анализирана в социалната ѝ роля, изпълва смисъла на твърдението, че побратимството в своята същност е форма на културна комплементарност.

За постигането на подобна трактовка се налага теорията за обмена да получи прецизиране и допълване, така че да отговори адекватно на характеристиката именно на традиционно общество като българското през XIX в. За неговото отразяване научната книжнина е разработила субтеория на тази на обмена/размяната и именно тя се утвърди във времето като „теория на патронажно-клиентелистките отношения“. Както е известно, съществува богат масив от антропологични материали, които представят в културен план патронажно-клиентелистките отношения (Elliott 1996: 142–156; Schmidt et al. 1977; Eisenstadt, Roniger 1984; Gellner, Waterbury 1977), както и исторически проучвания на благотворително-патронажните отношения в древните общества – основно в Гърция и Рим (Saller 1982; Veyne 1990; Danker 1982). В тях формата на социални отношения, описана от понятията *патронаж* и *патронажно-клиентелистки отношения*, се откроява като централна не само за етнолозите, но до голяма степен и за социолозите и политолозите. Етнолозите се интересуват от поведенческите прояви на тези отношения, които имат доброволен и личен характер, но в същото време са и напълно институционализирани – именно тази особеност ги вкарва в активния интерес на английските функционалисти още през XIX–XX в., които постигат и сериозен напредък в техния анализ. Те в частност показват, че с тези отношения са свързани основни аспекти от конструирането и регулирането на социалния ред на обще-

ствата, често захранващи теоретични проблеми и противоречиви тълкувания в изследващите ги социални науки.

В рамките на доиндустриалните общества обаче, каквото е и българското традиционно общество, подобен род връзки, наречени за по-късните обществени стадии „клиентелистки“, не изглеждат адекватни именно поради системния характер на отношенията и културата. И изследователското, и популярното мислене като че ли свързват взаимоотношенията между малките групи в тези общества повече с алтруизма и благотворителността, поне с доминирането на колективната отговорност, а над всичко това – с идеята за *свой*, *роден*, *кръвен*, *родствен*. Така че за тях привличането в собствения род на непознат, който може да допринесе за просперитета и повишаването на статуса; а още повече на познат, който е проверен верен другар или покровител, е начин този ‘външен’ човек да се приравни с кръвния роднина и да поеме неговите задължения.

Най-сетне, обръщайки се отново към базисното определение на побратимяването, в новаторски съвременни съчинения откроваме прагматични понятия, споменати в началната част: *потребности*, *интерес* и *предимства*, близко и миролюбиво съжителстващи с емоционалните – *лоялност*, *привързаност*, *признателност*, *възхищение*, всички отнесени приоритетно към ‘кръвното’ побратимство. Изолирането обаче в неговата характеристика на едната страна лишава института от неговата психологическа мотивировка и обяснение със сигурност поне на емическо равнище. Затова на четвърто място едно модерно изучаване на явлението трябва да се насочи към онази „мрежа от предпазливи хипотези върху социалните условия, съществуването и функционирането на определен тип институционално поведение, които могат да се нарекат ‘ритуализирани лични взаимоотношения’“ (Eisenstadt 1956: 90)[146]. Разкриването на инструменталната функция на побратимството като ‘комплементарна форма’ на родство, приоритетно разположена между афекта и кръвното родство, би увенчало сполучливо аналитичния опит върху него, проведен в пълнота. Очакването е, че в резултат ще се открият дълбинните характеристики на културния феномен *побратимство*, който на този предварителен етап изглежда единение на следните особености (и с това подкрепя отдавна изказана идея на Ш. Айзенщат): той е форма на социални връзки, проявява се като определено поведение и тази форма е едновременно партикуларистична, лична, доброволна и напълно институционализирана (тези черти бяха посочени и във въвеждащите страници към тома).

---

[146] В по-ново време със сходен ефект към побратимството се прилага теорията за родствените кръгове на J. Campbell, която го разглежда като ефективен такъв кръг и го интерпретира според фактическите прояви на родственоподобното отношение между побратимените; както и вече коментираната идея за института като комплементарна форма на родство, инициирана от Л. Барич, но имаща и български адепти (Campbell 1976: 106–108; Baric 1966: 23; 307–310; Вуков 2005: 437–438).

Ако така посочените проучвателски насоки се развият пълноценно върху български материал, тогава той успешно може да бъде вплетен в общия анализ на ритуала в познатите ни и кратко очертани географски рамки, както и да се покаже неговата уникалност. Съвременният български изследовател несъмнено дължи това на генерацията родолюбци, натрупали ранните масиви с материали за побратимството като практика на културното родотворство.

Формати на обмена. Пристъпвайки към обявеното преподреждане на изворовия материал, изключваме описателното възстановяване на побратимството, защото е всеизвестно. Предлаганото по-долу пренареждане е с цел да погледнем към старите (оскъдно допълнени от по-нови) сведения с оглед на интерпретацията им като алтернативни социални форми в рамката на теория на социалния обмен. Най-напред: **има ли място при побратимяването идеята за обмен/размяна на аспирирани статуси между участниците в ритуала и какво е съотношението между интереса и благодеянието в този процес**? Отговорът ще доведе до ситуиране на института в системата на традиционните социални връзки на българите.

Когато българинът през XIX в. осъществява стремежа си към сключване на доброволен и практически от нищо нелимитиран побратимски съюз с посочените характеристики, той в повечето случаи влиза в отношения на социален или статусен обмен. Най-показателни в тези разменни отношения са следните случаи – в тях наред с класификационния модел ни интересува кои статусни противопоставяния са по-близо до емоцията и кои – до интереса.

Болни – здрави. Тук откроваме два ситуационни случая: Когато побратимяването се извършва постфактум, като реакция между две страни, влезли в отношения, когато едната е помогнала на другата да постигне или запази живот, здраве и благополучие[147] – „Побратимяването винаги си има причина и основание, главни от които са тези: ако някой спаси някому живота от явна погибел. Ако някой направи некому голямо благодеяние, ако некой изцели някого от опасна болест и друг подобни“ (Шивачев 1891: 274–275). Побратимството се сключва „от признателност по случай избавяне от нещастия, както например освобождение от разбойници, изваждане от вода, огън и пр., спасеното лице изказва желание за побратимяване“ (Георгиев 1894: 208–210); също така „при оказана помощ за благодарност – в нещастие, премеждие, напаст, беда или явна смърт“, като случаите са детайлно изброени – все свързани с житейски несгоди, природни бедствия или нещастни случаи: във вода, пламъци, притиснат от каруца, нападнат от хайдуци, неминуема опасност – „оказаната помощ издига до култа на кръвно сродство и повелително препоръчва побратимяването“ (Маринов 1994: 755).

---

[147] Приведените примери тук и по-долу са единични, защото целят само да илюстрират модела, но не и да го изчерпат откъм варианти, прояви и материал.

Вторият възможен вариант е при налична вече болест на единия или двамата партньори и тогава мисълта за действията е към скорошно избавление[148]. Тогава обикновено побратимяването се извършва между две или повече неродствени лица със замисъл да си помогнат взаимно, да допринесат един на друг за постигане на ясно представена изгода и полза – оздравяване. Още В. Караджич е наблюдавал у българи в Белград побратимяване при разболяване на жена или мома, тя избира някой момък, отива с него в манастир или църква, на болната там се поставя кръст върху главата, привързва се, чете се молитва – от там нататък са „брат и сестра“ (Начов 1895а: 40)[149]. Поредна и често срещана разновидност е лекуване на болно дете чрез *харизването му* на непознат човек или на св. Иван; в Странджа в подобни случаи непознатият или светецът става на детето побратим, побащим или кръстник (Гребенарова 1996: 319). Пак там друг лечителен ритуал възхожда към обредността на осиновяването: „Веднага след раждането, когато на някоя жена ѝ умират децата, бабата носи новороденото на майка, която има само живи и здрави деца. Тя пуска детето три пъти през пазвата на ризата си, а бабата го хваща“[150] (Милчева 1996: 267). Чести са и описанията на лекуване чрез „ходене по росен“ и побратимяване по модела: „Болни люде по предварително споразумение тръгват заедно и отиват да преспят за цяр в място, където расте росен – най-любимото на русалките цвете, през нощта срещу Спасовден, когато в глуха дома идат русалките да берат росена. Ако болният е мъж, той си взема жена за посестрима; ако е жена, тя си взема мъж за побратим…“. Друг възможен вариант в тази група е побратимяване поради стечение на обстоятелства, наречени от Начов „случайни“ – при закърмяне от една гръд, при кръщаване в обща вода и пр. Логично е те да бъдат отнесени тук, защото и закърмянето, и кръщаването са ритуали за здраве и щастливо бъдеще, за прогонване на злото от децата: „Забизяни деца (закърмени от една жена) са като братя и не се женят и не се любят, защото са побратим и посестрима. Стават аратлици, също и дето са къпани при кръщаването в една и съща вода. Стават близки и се уважават“ – за Свиленградско и Сакар, за Северозападна България (Попов 1996б: 26, 71; 1996а: 88–90; Маринов 1994: 760). В същия контекст е възможността за побратимяване на родилката с бабата в Ловешко (Гребенарова 1999: 347). Своеобразен вариант от същия тип е „побратимството по сън“:

---

[148] Н. Вуков извежда именно тези начини на побратимяване: „като благодарност за сторена добрина и побратимяване, сключено с оглед единствено на бъдеща необходимост от взаимопомощ“, като основни за целия институт (Вуков 2005б: 438).

[149] Обичаят е описан с почти напълно аналогични детайли и за сърбите от Миличевич.

[150] Еквивалентните ритуали при осиновяване и побратимяване, респ. еквивалентните понятия за обозначаване на побратимската връзка, които възхождат към различни некръвнородствени, но винаги с отношение към спонсорство! взаимоотношения, подчертават близката връзка на съответните институции и взаимното преплитане на смислите на общуването в тях.

при болест и дълго залежаване от нея, следи се кого ще сънува болният и го кани за побратим (Начов 1895а: 66–67). Според Д. Маринов изискването от побратим при лекуването на редица болести и ситуации е вкоренено във вярата: „Народната вяра и медицина утвърждават, че известни болести могат да се лекуват само при участието на второ лице…, чуждо лице… то е посредственик между болестта или духа, който владее над болестта и има власт да я изпъди из болника“ (Маринов 1994: 757–758). До късно време се практикува и обичаят *харизване*, за да отиде „*на чужд късмет*“ – оставяне например във Врачанско на болното дете на кръстопът и намирането му от случайна жена, идваща от изток, която му става побратима (или жената, или нейната дъщеря според друга информация): „И вече от тоя ден това детенце става нейно… нейно дете или ние я приемаме вече като побратим на детето. Оттогава вече за всички празници, които си празнуваме ние на детето, си я каниме, един вид като кръстник. Даже казват, че побратимът е по-голям роднина от кръстника…“. За Странджанско е записано прекарване и при такъв случай на детето под полата (*тантир*) на жената три пъти от горе надолу (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 67, 88). Чести са и съобщенията за *харизване* на църква или манастир – тогава, преди сватбата на порасналото харизано дете, то *се откупува*, *отписва*, като на храма се подарява овца или се прави курбан (АИЕФЕМ, арх. №546–III: 2, 6, 8). Най-явна е смяната на статусите при побратимяване на едномесече или близначе, подробно описани от Д. Маринов – там „народната вяра е създала обреда лекуването на останалия жив близнак, при което лекуване се явява посредственик побратим или посестрима“ – както лекуването, така и ритуалът по побратимяването в резултат на него са описани подробно за Еленско, Тетевенско (Маринов 1994: 757–758; Стойнов 1891: 126–127). Както е известно, аналогът на новия брат/сестра е обикновено камък, пръчка, вощеница и пр. Затова тези аналогии трябва да се преценяват внимателно, защото на практика ритуалите по намиране брат на живото близначе или едномесече, който да замести починалия, целят само да прекратят връзката между рождените кръвно свързани деца, а ритуал по побратимяване с ‘чуждо’ дете има по-рядко[151]. Той е налице, когато се извършва ритуално погребване на

[151] Сведения за това все пак има. От Благоевградско (Горноджумайско) се съобщава за побратимяване на неродствени едномесечета, за да се раздели съдбата на родствени (Данчулев 1939). Побратимският ритуал се счита за проведен, ако е четена молитва от свещеник. Напълно аналогични са данните в АИЕФЕМ за този регион, като обаче се касае за деца на една и съща майка, т.е. родственици, родени в един месец; тогава майката трябва „*да издири чужо дете, родено през същия месец, чиито родители са съгласни децата им да се побратимят с тези на първата майка. Самото побратимяване се узаконява от духовните власти (свещеника) и нито между побратимените деца, нито между техните потомци се позволява бракосъчетание или каквото и да било друго, което би накърнило побратимяването*“ (АИЕФЕМ, арх. №117: 26).

аналог на живото дете и се прави подобен побратимителен обред от модела: „За да увардят живото близначе, повикват едно от присъстващите на погребението деца (в Елена, в Тетевенско), спускат го в гроба и то ляга вътре, като си скръства ръцете като на умрелите, а пък живото близначе застава вън откъм главата на легналото в гроба дете; после подирното излиза и прегръща живото близначе: „*от сега нататък аз съм ти брат (или сестра)*“ (Георгиев 1894: 20; за Плевенско – АИЕФЕМ, арх. №180: 20). В най-масовия случай мотивът за побратимяването е ползата за постигане на здраве (вж. Андреев 1979: 209–210; Попов 1994б: 267–269).

‘Здраве–болест’, съответно ‘здрав–болен’ е базисна мотивационна дихотомия в културата, тя е най-близка и е културен аналог на понятията двойки ‘живот–смърт’, ‘щастие–беда’ (Иванова 1989). Особеността им като цел и мотив за сключване на побратимски отношения е в това, че в народното мислене животът и смъртта са отвъд човешката воля и способност да бъдат насочвани и регулирани – те са подвластни на други сили, докато здравето е ценност, върху която може да се упражнява въздействие с културни средства – механизмът на побратимяването и за българите е едно от тях. В същото време в народния епос са представени примери на побратимяване, които могат да се тълкуват като прекодиране на статуса „смърт“ с този на „живот“ (Вуков 2008: 138), т.е. в логиката на епоса побратимът може да изпълни роля, която е необичайна и неприсъща на друг социален персонаж; това насочва към една важна ниша в социума, която прави побратимството социално необходимо и то се конструира културно в двоична противоположност със смъртта. Близостта до тази ултимативна човешка стойност ситуира този тип статусно противостояние в побратимските отношения до една афектна позиция повече, отколкото до съответната патронажно-клиентелистка.

Слаби – силни. Тази категорийна двойка възхожда към предишната. Отделяме я, тъй като в нея влизат като илюстративни широко представените примери за колективно побратимяване при прекратяване на вражда или дългогодишно противопоставяне на различни социални нива и с участието на различни по обем общности. (Няколко такива примера са посочени въз основа на сбирките с *Гръцки извори за българската история* от Господинова 2018: 2–3.) Ако обаче колективното побратимяване се интерпретира като създаване на общност за защита, т.е. то участва в посочената двойственост, тогава сведенията за него изобилстват в изворите от типа: *„Аратлици се хващат по 7–8 души, като се оженим, и хвърляме чоп кой първи ще кани на гости“ – събирането е през зимните празници на „свинско, луканка, сланинка, кебап, тавалъци, зеле, взаимно даряване и много песни. Не го считат за родство и затова „децата ни могат да се женят“* (с. Мустраг, Свиленградско, АИЕФЕМ, арх. №329–III: 28–29).

Без късмет – с късмет. В народното разбиране ‘късметът’ е метафора, която е разчетена в многообразни конкретни прояви. Тук например се отнасят всички случаи на оставяне на дете на „чужд късмет“: „давам го на твой

късмет“, „харизвам болното на чужд късмет“, „фърлено дете на твой късмет“, „на късмет ти е“ и т.н. – сведенията са от всички райони и групи на българите. На второ място по честота в практиките за побратимяване, то се осъществява с този, който нарочно или неволно ти е помогнал в беда и в нужда, който е сторил голяма добрина за теб и близките ти: Както бе посочено, в Ловешкия край, ако родилката желае, „побратима“ може да ѝ стане дори „бабата“ – жената, която ѝ е помагала при раждането (Гребенарова 1999: 347). Своеобразна разновидност е побратимяване при провиране за късмет през дупка в обителта на св. Иван Рилски: когато някой заседне и не може да се провре, успелият вече да мине му подава ръка, изтегля го и след това сключват побратимски съюз (Георгиев 1894: 210). Следващ голям моделен вариант тук е побратимяването при прекарано общо премеждие: в Прилепско, „ако двоица са прекарали някое премеждие, или пък единият в беда е помогнал на другия“ (Начов 1895а: 41). Статусните противопоставяния в тази група се отнасят към една твърде абстрактна категория – късмет (шанс, съдба, участ), която е доста маргинална и не може да се вкара в точна институционална рамка; с това тя също стои по-близо до емоционалната страна в побратимството – до сляпото доверие, мистичната вяра в добруването, отколкото до практичната.

Притежаващи определени извънредни качества – притежаващи други извънредни качества. Тук примерите са повече от юнашния епос: многобройни са сюжетите, разказващи как Крали Марко видял в Дукатинче един „истински юнак“, веднага го завел в църквата и се побратимил с него (Веселовский 1894 и др.). Вероятно тук е мястото на побратимяването „от голяма обич“: „Побратимяваните се избират по взаимна обич и предварително се сговарят за тоя съюз“ (Начов 1895а: 52). В тази група са и онези сюжети от юнашкия епос на южните славяни, в които според изследователи може да се открият прояви и следи на един „скрит есхатологизъм, който до голяма степен определя техните основни форми и митологични измерения“ (Вуков 2005а: 50): откриването и разпознаването (обикновено от Марко) на дадено лице като негов побратим/посестрима; това се случва най-често след оказана ненадейна помощ или проявено изключително и неочаквано качество при преодоляване на препятствие от страна на неидентифицирания до този момент побратим, а целта е избягване на неволно убийство или нараняване на лицето, което има всъщност ‘родствен’ статус. Известни са сюжетите, когато Марко разговаря и разпитва оказали му помощ същества – орлица или друга птица, самодива или друг юнак, дори потенциален съперник (както възрастен човек, така и дете), появил се неочаквано, и установява, че те са негов побратим/посестрима. Фолклорните сюжети в тази тема са толкова многобройни, че като че ли наистина идват да покажат колко драматично важно е за епическия герой да издири и открие своя побратим/посестрима, за да запълни празнината на отсъстващия роднина – „да установи и преутвърди родственото отношение“ (Вуков 2005а: 52–53). Изключителните качества на побратима/посестримата се свеждат в канона на митологичното творчество

до ‘чудесни’ прояви – носене на животворна вода и чудотворни билки; притежание на божествен глас и изключителен певчески дар, хитроумие, способност за превъплъщение и пр., които говорят за свръхестествени качества и умения (Теодоров 1981). Марко ‘открива’ в турска девойка своя посестрима и я спасява от черен арапин (Начов 1895б: 403), а в друг сюжет Маркова изгора – Евросима, Видосава, „посестримила змията млада неделица“, за да отърве Марко, когато тя се била увила около шията му (Начов 1895б: 403). Изглежда, в тази група статусите на побратимяващите се са повече равностойни, отколкото в предходните – обменят се не толкова статуси, колкото способности и качества. Побратимяването се извършва, за да се допълни характеристиката на героя с аналогични на неговите, но неприсъщи му черти, та да се ‘комплектува’ героичният митологически персонаж[152]. Въпреки че личните качества са вродена ценност, те се проявяват в социалното действие, в контактите и активността в реалния живот и това ги прави до някаква степен зависими и от рационалното поведение на героя, от инициативността и избора му – смятаме, че в тази побратимска двоична категория отношенията се приплъзват от емоционално-афектна връзка към позиция на бавно доближаване до покровителството и протекцията.

Социално незначителни – с висок социален статус. Данните за подобни побратимявания, които съвсем ясно (признато или не) се свързват с отношения на интерес и изгода, са малко сред източниците от самия XIX в., но моделът е от вида: „Българите едно време не можели да живеят между турците в Цариград, докато не се побратимели по кръв“ (Георгиев 1894: 209). Различният статус на турците като доминантни поданици на империята им позволява в една побратимска връзка да гарантират оцеляването на други поданици, които имат статус на подчинени. И Начов съобщава за сключване на побратимска връзка – „хващане на аратлик“, между майстори в един и същи занаят, единият местен, другият – придошъл да работи[153].

По-различен класификационен принцип разграничава например **ритуални побратими** най-често в резултат на сватбен ритуал: на места (например Добруджа) се споменава, че младоженците след сватбената церемония се смятат за роднини на побащима и помайчимата, а децата на двете семейни двойки са побратими, посестрими и „*не могат да се любят и женят едни*

---

[152] В логиката на казаното бихме привели възгледа на Н. Вуков, че „в побратимството индивидите са представени като съвкупност от качества и установени модели на поведение, а не като заемащи определени социални позиции“ (Вуков 2008: 128) в смисъл, че двете страни на твърдението са взаимно произтичащи или особените качества обуславят съответната позиция и в тази комбинация засилват комплементарния характер на институцията.

[153] Съобщението е интересно с ритуалния атрибут: двамата стъпват в огнището с десния крак, разравят го и са благословени от свещеник (Начов 1895а: 61).

за други“, „*като сродници стават и ако се оженят, грях имат*“, „*това не е хубаво, да се женим*“ (АИЕФЕМ, арх. №634–II/ 3: 153; №313–III: 16).

Класификацията със сигурност може да се допълни и прецизира с още категории – например *бедни–богати*, *местни–външни* и пр. Идеята е да се илюстрира, че подобна подредба показва реално изграждане на нови статуси чрез ритуала на влизане в побратимски отношения. Тези статуси са различни по важност за индивидите и по роля в груповото им битие; най-сериозните сред тях се отнасят до живота и здравето (до оцеляването); най-опростените – до конкретна услуга. Техен общ белег е надскачането на еднократността на формираната връзка – във всички случаи новите статуси се простират в цялото жизнено времетраене на въвлечените в тях и обхващат задължения поне по отношение на едно поколение напред. Знак за дълготрайността на връзката е наличието на брачно табу – то обикновено се обявява от информаторите за толкова продължително, колкото дълго се вярва, че траят и побратимските задължения.

Друга обща черта на разнородните нови статуси е наличието на ритуали, които трябва да напомнят за връзката и периодично да я ревитализират и ревалидират – това са масовите ивановденски практики между побратимените, свързаните с календарни и семейни празници обреди, които са добре известни, повсеместно практикувани и поради тази причина не намирам за необходимо да ги привеждам наново. Тези характеристики наред с изобилието от техни регионални и локални прояви трябва да се въвлекат съдържателно в търсене мястото на побратимската институция в българската прединдустриална социална структура. Когато побратимската връзка е обединявала семейства с неравностоен статус, тя имала и по-дълбока роля: групата, към която се насочва връзката, от „външна“ става „близка/своя“, но в същото време губи потенциала на женитбен партньор. Това демонстрира своеобразна стратегическа функция: едното семейство (с по-високия статус) елиминира възможността неговият наследник/наследница да вземе брачен партньор с по-нисък статус; семейството с този пък статус печели защитник (протектор)[154]. В местата, за които има подобни сведения, тези практики изпълват съдържанието на известното твърдение на П. Паркс за „дълготрайната обмяна на стоки и услуги, позната ни като патронаж“. За българските земи обаче най-вероятно поради късния запис на практиките тази картина не може да се възстанови в пълнота. Но приведените разсъждения все пак насочват към идеята за патронажа в домодерно общество като българското преди всичко като средство за

[154] Подобни случаи са добре представени в литературата на кавказкото население, когато при война, болест или смърт на рождената майка детето сираче остава добре защитено чрез млечната си майка. А в Хиндокуш млечните братя от по-нисък статус стават охранители на по-високопоставените си млечни братя (Parkes 2005: 307–329).

напредък и себеосигуряване, макар съпътстван в този случай с определено емоционално отношение.

Друго изследователско твърдение – че сред побратимските варианти се открояват два типа – за благодарност и като бъдеща превенция (Вуков 2008: 129), бихме уточнили със следните допълнителни класификации, всички от тях възхождащи към смисъла на сведението от Белослатинско: „*Спасителят от някакво нещастие се счита от семейството за побратим...*“ (АИЕФЕМ, арх. №153–II: 3).

За помощ при стопанска и друга работа. Моделът на тази група побратимявания с оглед на статусите ни дава сведение от Сакар (с. Браница): побратимяването става, та „Лятно време да си носи снопите заедно. Помагаме си: днес носим и вършеем на тебе, утре на мене“ (Попов 1996а: 16). Интересен пример от южнославянския юнашки епос дава Начов: горската вила, която щяла да бъде убита и зазидана в новостроящ се мост, се побратимила с майстора и му помогнала при градежа на моста (Начов 1895б: 403). Многобройни са и примерите за сключване на побратимство при земеделски или овчарски сдружавания с цел взаимопомощ в трудовата работа (Маринов 1994: 761). Обратното задължение също присъства: „*Лятно време носим си снопите заедно. Помагаме си: днес носим и вършеем на тебе, а утре на мене...*“ – за Харманлийско (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 16).

За физическа защита. Хр. Вакарелски отбелязва, че в миналото в Добруджа всеки млад селянин си имал един-двама, дори повече побратими, „покрай другото и да се бранят взаимно“ (Вакарелски 1977: 532; вж. Вуков 2005б: 438). В народните песни има много сюжети, когато юнаци търсят побратими за взаимна помощ и защита. А за извършено добро в случай на нужда или за помощ в неволя облагодетелстваното лице се отплаща на благодетеля си, като го хваща за побратим. Според Начов „достатъчно е в нужда или опасност… да наречеш побратим (или кум по Бога) и да помолиш в името на свети-йованството оногова, който може да те избави или да ти помогне, за да не може той да отхвърли просбата ти“ (Начов 1895а: 67)[155]. Примери за това са вариантите например на песента *Мома смил брала*: попаднала на хайдути или на нежелани женихи, мома се побратимява с тях и те, наместо да я наранят, я закрилят (многобройни позовавания у Начов 1896: 443). При тази група понятията *признателност* и *благодарност* имат същностно мотивиращо значение и основният модел се описва така: „В Тетевен Ненка Дочова паднала в реката до града, била извадена от нашлия се случайно на брега Дим. Иванов. От благодарност Ненка, с кравай и дарове, отишла у избавителя и му заявила,

[155] В изследванията на семантиката и психологията на ритуалите при побратимяване – както класически, така и съвременни, се обръща основателно внимание на факта, че молбата за побратимяване в подобни случаи е елемент на обмен и размяна или поне еквивалент на даване на дар.

че от оня ден го хваща за побратим, като му целунала и ръка…“ (Георгиев 1894: 208). На сватбата на побратима си в Хасковското с. Добрич посестрима рони сълзи, че няма да има кой да я защищава от „момците по сборовете, седенките, хората и сватбите и от сега нататък няма с кого да се гордее, където и да иде“. Тълкуването на Бобчев е, че на тези публични места момите са били пазени и показвани от техните побратими. В сватбеното шествие посестримата разделя роля с родната сестра, а при калесването побратимът на момата или аратликът на момъка кани гостите (Бобчев 1886: 195, 196, 198).

За осигуряване извършването на услуги. В случая става дума дори за услуги от естество заместване на брачен партньор, допустимо в сватовските отношения в съответния регион. В Харманлийско при смърт в случаи, когато единият аратлик умира, а на другия умира жената, „живият зел жената на аратлика си. Има и друг такъв случай: между двама братя. По-малкият умрял, умряла и жената на по-големия. Булката и бате ѝ се зели...“ (Попов 1996а: 16). В едно сведение от СбНУНК се съобщава, че в деня на венчаването се прави т.нар. *гилце* (*вилце* или *ильце*), което е малко дръвче или голяма вятка от иглосистно дърво, отсечено от годеника и неговия побратим, и то играе роля на ритуален атрибут по време на сватбената трапеза (Волков 1890: 158).

Последните посочени три групи се отнасят главно до икономически аспекти на социалните връзки и затова в тях влизат всички възможни примери на традиционна икономическа взаимопомощ, широко и задълбочено описани в литературата (Кръстанова 1986).

Маркираните насоки открояват и специфичните особености на побратимството, съпоставени с най-близките му институции, с които – както бе посочено, се прокарват неговите смислови, функционални и аналитични аналогии: корелацията на първо място със сватбата, т.е. сватовските отношения (при свойство)[156] и с кумството (Rapp 1997: 285–326), по-рядко – с осиновяването и кръщенето. Близостта с трите основни може да се открие по няколко линии: те всички свързват две нуклеарни семейства и чрез тях – два рода; и трите са моделирани от биологичното родство, и трите съдържат брачни забрани. Разликата е, че и в трите линии конкретните нюанси са от съществено значение: въпреки че посочените институции са семейно-родово публични, родовата връзка се създава главно при първите две, а побратимството всъщност свързва реално отделни индивиди; в сватбените връзки са налице законово регламентирани условия за наследяване – затова и за сва-

[156] Налице обаче е и една непосредствена аналогия между сватбения и побратимския ритуал и смислите им: побратимяването на новосъздадени сватбени двойки при казълбашите в Източна България скоро след сватбата със своеобразна комбинирана обредност и доста разгърнато включване на ‘приобщаващи’ елементи – действия и реквизит, съществуващи поотделно във всеки от двата вида ритуали (Миков 2005).

товските отношения се казва, че „създават юридическо родство“ (Braun 1988: 9); в кумските опция за наследяване липсва; също така тя напълно липсва и при побратимството[157]. Свойствените отношения са с дълго действие и се трасират далеко напред във времето; при кумските няма очакване връзката да надхвърли две-три поколения; при побратимските времевият диапазон е в масовия случай още по-кратък; при побратимството брачните забрани са също най-лимитирани във времето, защото няма изисквания към семействата на побратимите, които да афектират брачния им избор извън този на конкретните участници в побратимяването[158]. Ето защо изглежда логично, че най-закономерната аналогия между некръвнородствените институции в лицето на гореспоменатите е балансирането на социалната йерархия в различните степени на уподобяване на родствените мрежи. Това е особено силно валидно за побратимството, което – както сочи изследването дотук, е обществено необходим формат на социална мрежова стратегия. Следващото представяне от прегледа на аспирираните и разменните статуси при него допълнително аргументира тази теза.

Няколко са основните изводи от прегледа на аспирираните статуси чрез побратимяване:

Първо, така назовани, статусите на побратимите се оказват изразени в езика чрез двоични противопоставяния – побратимяването се реализира между хора с положения, които влизат в каталога на бинарните опозиции в културата. Тези опозиции описват на езика на културата големи полета от битието на българина; те представят контрастиращи статуси, към които хората (точно по аналогия с бинарните противопоставяния в културата) проявяват разнопосочно отношение – едните са желани и търсени, другите са плашещи и затова стремежът е да бъдат отхвърлени; но и двата са възможни и случващи се. И пак по аналогия с културата и езика: в наличния и в желания статус, които са представени при побратимяването, единият е доминиращ – това е статусът със супериорно, желано и поставено като цел за постигане положение. Личността, която го притежава, е по-високо стоящата в партньорската двойка. Освен това именно като такива опозиции статусите са взаимно изключващи се (разполагането с единия статус прави невъзможно притежаването и

---

[157] В единични сведения, например за Добруджа, се споменава, че на по-бедния побратим се отделя от имота на по-богатия, ако първият е момче (АИЕФЕМ, арх. №82: 110).

[158] Това, което присъства в някои специфични извори – особено в песенния фолклор, е възможността за взаимна заменяемост на връзките: ако деца на побратими искат да се оженят, това може да се случи и побратимската връзка да се замени със сватовска (Миладинови 1861: № 361), но според коректната интерпретация на Н. Вуков (2008: 150–151) развитието на песенния сюжет и в този случай напомня „екзогамните правила на брака“ като ненарушими и подчертава високия статус на побратимството.

на другия) – за преминаването от единия към другия е нужен ритуалът на побратимяването. Само че тези опозиции не са в културата, а са в света на естествените състояния, които идват от природата или социума. Между тези опозиционни статуси има и неясни състояния – например това на разболяване, на заплаха от болест и др., които също изискват ритуално ‘лечение’, за да избегнат хората нежелания статус[159]. В ‘текста’ на побратимяването статусите – бинарни опозиции, са тези, които формират основната идея и смисъла на институцията. В мисленето на българина побратимяването е отношение към противопоставящи се идеи позиции. И едната страна на това отношение е, както в културата и мисленето, винаги по-ценена от другата, тя възбужда по-силно позитивно усещане; другата – напротив – е натоварена с негативизъм и заплаха; различието, както и самите статуси са традиционно утвърдени културни конструкти.

Второ, побратимството като институт осигурява желания благоприятен статус. А най-ценният (едновременно и желан, и благоприятен) статус в българската традиция е този да имаш роднини, кръвни родственици, които да съпътстват живота ти. В края на XIX в. Ив. Георгиев пише по материали от Северна България, че „Когато някой няма роднини, за да си добие такива, хваща си побратим“ (Георгиев 1894: 208–210). В същото време обаче отчетливо е изискването побратимът да не е роднина – двамата, влизащи в побратимски отношения, трябва да са „чужди по кръв“ (Маринов 1994: 754) [Отклоненията бяха коментирани по-назад в текста – б.а.]. Възможностите за вменяване на роднински статус чрез побратимяване са многобройни и разнообразни; това с един и същи ритуал може да стане директно: Там, където детето задължително се закърмя от чужда жена и тя е избрана рано, дори още преди раждането (например в Ловешко), и индиректно: Например когато дете се дава „на късмет на чужда жена“ поради определени застрашаващи го обстоятелства, то става побратим на нейните деца: за с. Рогозен се описва, че „*И като станах мома, сите им викам „бульо“*“; същото – при закърмяне от чужда жена, закърменото и родните ѝ деца „стават побратими и посестрими. Като бизеят от една жена. Като пораснат, не могат да се женят. Като сродници стават“, дори родителите на детето „*уважаваме си нейните деца като брат и сестра на нашето*“ (за Харманлийско) (Попов 1996а: 71–75; 88–89). Отсъствието на близки роднини отваря празнина в социалното положение на човека, която трябва да бъде компенсирана и запълнена ритуално, т.е. тя може да доведе до ритуал на побратимяване. Да бъдеш някому побратим, означава престиж

---

[159] Вероятно именно сред лечебните, церителни способности на побратимяването (особено при ‘обръщане’ съдбата на близнаци и едномесеци) „трябва да се отнесат тези данни, които правят валидно и за българския материал разсъждаването върху него като ‘дар, който се прилага като профилактична и лечебна субстанция’ в т.нар. *rites of reversal*“ (Ensel 2002: 83–85).

(защото си избран от човек или от повелите на традицията), отговорност и задължение, както и емоционална връзка. Престижът е заложен в условието за протекция, което е иманентно предписано от традицията (невинаги се вербализира като ангажимент, но е всеизвестно).

Съществената разлика обаче със същинското кръвно родство е тази, че между побратимите няма взаимно наследяване (тази идея е детайлно развита от Дж. Тамасия, който още преди края на XIX в. се спира върху кръвното побратимство в средиземноморските култури и специално върху техните юридически аспекти и чиято теза познаваме чрез ползването ѝ от Н. Начов) – но култът към мъртвите е поет за задължение помежду им и когато единият побратим почине, другият го жалее (Начов 1896: 463, 470). Обаче брачните забрани на създадения статус са неотменни – особено строги са към женитбата на побратимени мъж и жена; нарушаването на брачното табу е напълно сравнимо със същото нарушение на близкородствена кръвна връзка (Богданова 2008). Някъде забраната за брак обхваща по-широк кръг лица. Тя се отнася и за родните братя и сестри на побратимите, както и за децата им (Генчев 1985в: 174; Стаменова 1986: 255; Иванова 2002: 391); на места засяга и следващите генерации „до трети пояс“; в района на Прилеп забраната за брак включва и получилите дар при сключване на братския съюз (Начов 1895а: 41; 1896: 466)[160]. Макар и силно уподобяващо институцията на приятелството по емоционална връзка, побратимството – веднъж отдалечено от кръвното родство чрез ненаследяването, именно чрез тези брачни варианти на забрани, задълженост и позволения се доближава обаче твърде близо до него; с това практически то се представя като една културно регулирана възможност да постигне разширяването на реалната родствена група и нейните привилегии до включване на нужни и полезни за нея членове. Подобно тълкуване позволява навлизане в полето на социологичните отношения и показва, че побратимството в българския вариант е фокусирано върху индивидуалните способности на хората, т.е. чрез тази институция в комуникацията е въвлечена категорията на т.нар. човешки капитал. Мнението на авторките на настоящия текст е, че тази категория ще се изяви максимално разширено, преливайки в отношения, които вече се интерпретират в „теорията на социалния капитал“, което е тема на следващата глава.

---

[160] Посоченият автор уточнява, че степените на брачна забрана в случая на дароподнасянето при побратимяване се различават за присъстващите на ритуала (между тях са дори задомените дъщери от семейството на побратимяващите се) – там забраната е единствено до дарените лица и техните преки наследници и между самите побратими – при тях може да се женят едва внуците им (Пак там). В тракийските села „аратличеството се схваща като кумство“ и съответно децата на побратимените не се женят помежду си само в случай, че на Водици свещеникът ги е опасал с пояс и им е прочел молитва (Стаменова 1986: 255).

Трето, пристъпвайки към функционалния анализ на статусите при побратимяване, трябва да се изтъкне, че антрополози и историци специално разглеждат характеристиките както на благотворителните, така и на патронажно-клиентелистките отношения. Техният списък е базиран върху класическото изложение на Айзенщат и Ронигер[161], но е допълнен от по-късни приноси и на други учени (Eisenstadt, Roniger 1984: 43–64; Moxnes 1988: 40–47; Wallace-Hadrill 1990: 1–8), като необходимостта от тази изследователска насока е изрично подчертана в методическите указания на цитираната изследователска група към Университета във Фрайбург: „Социалните практики и институции, които дават стабилност на дружбата и патронажа, като създават доверие и сигурност, трябва да бъдат изследвани и… това означава да се прегледат ценностите и нормите [създадени от дружбата и патронажа – б.а]“ (Graduiertekolleg 1288). Следващите редове търсят социалните връзки при побратимяване според близостта им и до благотворителните, и до патронажните отношения и очертават обобщено представения български материал в следните посоки:

Отношенията при побратимяване са между партньори с различен статус и затова наподобяват в културата вертикалното измерение на отношения на доминиране (власт) и подчинение (Gellner, Waterbury 1977: 4; Saller 1982: 1–2) – това предполага, че те имат преобладаващ асиметричен характер. Представеното структуриране на изграждане нови статуси показва ясно, че създадените чрез побратимството отношения доближават две роднински мрежи, всяка от които е основана върху кръвна връзка на включените в нея – това са семействата и родовете на двамата побратими. За разлика от останалите форми на псевдородството като осиновяване, кумство-кръстничество и пр. (Marshall 1998) обаче връзките при побратимяване са по-ярко съсредоточени върху индивидуалния, отколкото върху семейно-родствения кръг, макар че последният е неизбежно въвлечен в ритуалистиката и последствията от побратимяването. Както мотивацията, така и психологическата основа на връзката са взаимното одобрение и харесване с целия посочен широк диапазон от чувства на привързаност и лоялност. Това прави връзката много повече духовна, морално-етична, отколкото биологично дублираща. От друга страна, единият побратим в повечето случаи е ‘овластен’ с позиция, преценявана в груповото съзнание като „по-престижна“; тя именно, предполага се, трябва да осигури главно духовното (но все пак в по-малка степен – и материалното!) благоденствие на по-слабия като позиция побратим партньор. Това навежда на мисълта, че в отношенията на статусен обмен побратимството

[161] Въпреки някои неоднозначни оценки на приносите в текста, той е първото систематизирано изследване на междуличностните отношения и връзката им със социалната структура, което е базирано върху сравнително анализиране на материал от средиземноморски, латиноамерикански, средно- и далекоизточни и азиатски култури.

действително показва асиметричен характер, но само по отношение на реалното положение в обществото на двамата участници в побратимяването и в повечето случаи – на мотивировката; като психологическа връзка то е напълно симетрично и балансирано. Това очертава съществена разлика между побратимството и останалите форми на изкуственото родство – особено кумството, които осезаемо повече се доближават до патронажно-подчинителните отношения. С акцент върху последните и в контекста на теорията за разпределение на природните и социалните ресурси в обществото Е. Улф развива анализа си върху т.нар. от него (следвайки Салинс) „малки и свързващи допълнителни паралелни структури“, представени от родството, приятелството и патронажно-клиентелистките връзки (Wolf 1966: 2).

В рамките на тази симетрия обаче в побратимството се наблюдава и един симултанен обмен на различни типове предимства, преди всичко инструменталните (вероятно за по-късно време ще се открият данни и за икономически, и политически), предоставени от побратима благодетел, в резултат на което побратимът клиент поема задължения за реципрочност, солидарност и лоялност. Отплащането за случайно извършено добро дело – помощ, подкрепа, закрила и пр., чрез хващането на благодетеля за побратим наистина има за психологическа основа идеята за задълженост[162]; наистина дарът на побратимството (както и всеки конкретен и опредметен дар в ритуала) се поднася доброволно, но това е само на теория: фактически побратимският дар се дава с условие за задължително отплащане (Pritchard 1967: 1) и това се знае както от основните актьори, така и от всички присъстващи. Предлагането и приемането на побратимството в такъв контекст наистина са дар, с който се търсят равнопоставеност, уравняване на статусите. Асиметрията в отношенията на супериорност се разчупва и се измества по линията към отношения на взаимна задълженост, което за побратима, който получава желан статус, означава в бъдеще да извика възвръщане на стореното благодеяние; а за побратима благодетел – да продължи да оказва услуги и защита, срещу което ще има вярност и дарено побратимство. Това не ликвидира асиметрията на отношенията напълно, но значително я омекотява и категории като *равнопоставеност* и *безвъзмездност* стават квалификации на мисленето върху побратимските отношения и тяхна характеристика. В тази плоскост е и сполучливият коментар на Н. Вуков, на чиято основа той стига до извода за побратимството като ‘комплементарна’ форма на родство (Вуков 2005б) – очевидно форма, която изхожда от уподобяване на родствените връзки и ги допълва според някаква социална потребност. Изглежда обаче, че изброените черти нареждат побратимството не толкова на разделителната бразда между две институции – на

[162] Поднасянето на дар на побратима както при извършване на процедурата, така и във времето напред през годините от живота на побратимите се тълкува също като „частично изплащане на дълга“ (Leach 1982: 152).

приятелството и на кръвното родство, а по-скоро в преходното и с междинни характеристики широко поле между тях. В структурата на родствените връзки има повече асиметрия, особено на междуличностно ниво, отколкото в приятелството, което е алтруистично, равнопоставено и напълно симетрично. В мрежовия характер на кръвното родство обаче отношенията на реципрочност, солидарност и взаимност характеризират социалните роли. Така че пространството между приятелството/другарството и родството, в което ситуираме побратимството, съдържа ограничено условия за неравнопоставеност; тя може да се прояви единствено ако изхожда от контрастни един на друг или различаващи се по социална тежест статуси на участниците. В побратимството те се превръщат в разменен или обменен инструмент и, струва ни се, не толкова го доближават (вж. Вуков 2005а и 2005б) до „дублиране отношенията между сиблингите…“, колкото го квалифицират като проява на социалните различия в най-широк план, изразени и осмислени културно.

В по-нататъшния анализ следва да се изтъкне, че в разглеждания институт са преобладаващи междуличностните задължения, въпреки че има известно въвличане на семейния кръг и родствения колектив, посочено по-горе. Тези задължения са изразени в термини на персонална лоялност или привързаност между побратимите партньори. Ако трябва да се открои основна морална категория, върху която побратимските отношения са изградени, това е междуличностното доверие на базата на признати високи индивидуални качества.

То, известно е, характеризира в системата на социалните ценности много повече приятелството, отколкото класическите патронажно-клиентелистки взаимоотношения. Връзките, базирани върху него, са такива на солидарност и интеграция в чужда, но благосклонна среда. Отново обаче това не означава непременно приближаване до симетрията на родствената мрежа или приятелския кръг. Както се изтъква в едно изследване върху античните форми на патронажно-клиентелистки отношения, лоялността и верността са били също тяхна съществена и много важна черта (Rich: 1990: 128 и цит. там л-ра). В същото време, както посочените автори утвърждават, междуличностните отношения, в които доверието е основен елемент, в много случаи и култури могат да бъдат и отношения на генерална размяна (Eisenstadt, Roniger 1984: Ch. 1–3). Една особеност обаче играе роля: ‘Родствената глазура’, покриваща отношенията при побратимяване и побратимство, намалява ‘откровеността’ на генералната размяна, защото патронът е „брат“ на клиента.

Пореден извод насочва към сравнително честото присъствие на фаворитизма в побратимските отношения – негов израз например е преференциалното и двупосочно участие на побратим в сватбената ритуалност: при наличието му той е априори включен в обредността; в обратния случай – самото включване на не-побратим с роля в сватбата, му дава постфактум задължителен статус на такъв. Честта и респектът, едновременно дадени (разбирай: дароподнесени) и получени (разбирай: дароотплатени), са също съществена част в отношенията. Така побратимските взаимоотношения на приятелство и

патронаж са едновременно главно симетрични, но и асиметрични; доброволни; често включващи фаворитизация; фокусирани върху честта и респекта; както и създадени и поддържани от добра воля и вярност от страна на участващите. Въпреки оскъдността на изчерпателни източници и в българската традиционна култура ритуално-родствените отношения при побратимство се наместват от точката на тотално симетрична афектна връзка (непомрачена от присъствие на личен клиентелистки интерес) през мотива за защита, помощ и патронаж в домодерното общество с презумпция за личен напредък (но на базата на емоционално съдържание), за да се отправят – вече при другите формати на ритуалното родство (кумство-кръстничество), към по-изчистено протекционни, патронажни и клиентелистки съображения. Цялата очертана скàла се доминира и определя от способността на побратимските отношения да бъдат реципрочни – когато основни ценности и услуги се обменят/разменят, успехът на тази размяна зависи от обема и активността на реципрочността (Saller 1982: 21, 17–19). Нейното наличие и роля не са изненадващи, защото винаги при изграждане на нова или подсилване на стара връзка за социална солидарност тази идея действа като двигател, мотор за проява на новата идентичност – в случая, идентичността на сътвореното родство.

Аксиология на статусния обмен – побратимството като персонален (човешки) капитал. Разглеждането на реципрочността при побратимството, или кои типове от нея присъстват и между кои партньори те се реализират в институцията, допринася за изясняване характера на размяната. Теоретиците идентифицират три разновидности на реципрочността, характерни особено за средиземноморската Античност и следващите традиционни общества в региона – от семейните формати в този регион и българското традиционно семейство е прилежаща част (Христова 2016) 1. Генерална реципрочност, при която всичко се разменя/обменя еквивалентно, включително и статусите. Този акт се описва и като „алтруистично“ взаимодействие, при което интересите на другия, на партньора, са първозначими – затова е наречена и „екстремна солидарност“. В българската култура тази форма обикновено се простира до членовете на родствената група в контекста на формулата *благотворителността започва у дома*. Тя е най-близо до разбирането – едновременно народно и библейско, за божествения пример: да се покаже благотворителност без какъвто и да е мотив за отплата и придобиване на каквото и да е предимство за себе си. Към нея бихме могли да отнесем онези случаи на побратимство, което е сключено по взаимно решение и което предполага предлагане–получаване на равностойни или съвсем малко различаващи се ползи; 2. Балансирана реципрочност, която обхваща взаимните интереси в една балансирана конструкция на т.нар. quid-pro-quo размяна (*услуга за услуга*). В българското побратимяване също има варианти с прояви на този вид – тогава се имат предвид интересите и нуждите на побратима, често и на неговите близки и условията на побратимяване се съобразяват с тях, като тук разминаването в измеренията на услугата може да е по-голямо, но отново не е

преценявано като значимо. Преобладаващата черта при тези два основни вида реципрочност в побратимските отношения са доверието, съпричастността и близката емоция; 3. Негативната реципрочност е „извънсоциално, несоциално екстремна“ (Sahlins 1972: 185–230). Тя предполага изцяло личен интерес за сметка на другия партньор. Присъствието ѝ не е характерно за българското побратимство, при което доминират категориите на лоялност и равнопоставеност. В рамките на първите две форми се разполагат и разменните ценности при побратимяването.

Принципно разменните ценности в Античността и традиционния период са подредени в работата на Т. Парсънс, който изгражда и съответния им модел. Според него „генералните символи“ на едностранния или взаимния ефект на размяна и обмен (включително и на статуси) между индивидите се постигат чрез: 1. Силата/властта; 2. Посвещаването; 3. Материалните облаги и 4. Влиянието (Parsons 1969: 352–404). Голяма част от представените случаи на супервизия, защита, помощ и протекция чрез побратимяване опират именно до наличието на силово-властови ресурс у единия от побратимите, заради което той е в състояние да предостави ‘услугата’ на патронизиране, протекция и подпомагане на другия. Посвещаването се отнася до верността, лоялността, подчинението, привилегиите на чест и респект и то именно включва езика на приятелството и съответните негови стойности. Най-очевидният пример тук са намесата на побратима в критична ситуация и рискуването на живота на единия побратим за другия, масово присъстващи във фолклора. Като две страни на обмена побратимяващите се приемат реципрочната природа на своите взаимоотношения. В същото време те са и своеобразни клиенти в приятелските и патронажните отношения и знаят: едните – какво могат да очакват в замяна на дадения по-висок статус, другите – какво са длъжни да осигурят и дадат като отплата в този процес. По-скоро даващият статуса действа във формата на балансирана реципрочност, очаквайки в замяна благодарност и респект, които се простират далеко напред във времето и дори прехвърлят поколенията. Неблагодарността от своя страна, недаването на очакваното в замяна са един от големите междуличностни културни грехове. Очакваният адекватен отговор към побратима, даващ статус, от този, който го получава, е форма на отплата, която включва подаръци от различно естество – служба, жертва, почит и признание. Последният символ на реципрочността, който може да бъде изведен от материала – влиянието, предполага причина за извършване на желаното действие – побратимяването, като отправена молба, пожелание, предложение за влизане в побратимски отношения.

В този смисъл разглеждането на побратимството като равностойно на „висшия дар на осъщественото родство“ (Вуков 2005б: 441) е правомерно. Но *дарът* в него може да е и конкретен. И когато го разглеждаме в този конкретен план, имаме предвид по-скоро мотива и подбудата за сключване на побратимските отношения. Причините да се почита побратимът чрез жертва/дар са различни: да бъде отличѐн, да му се благодари или да бъде

помолен за още подкрепа, т.е. жертването на подарък или друго е или почит/благодарност, или молба. С това всъщност побратимът *клиент* активизира отношенията с побратима *патрон* чрез предлагането на дар = жертва като молба за благодеяние или отговор за получената услуга. Реципрочността, изразена под формата на почит, честване или благодарност, се класифицира като обвързване и може да се тълкува по следния начин: побратимът с по-висок статус дава, другият връща в отговор честване и благодарност към него, а той от своя страна продължава благодеянията си – така и двете страни изразяват благодарност, лоялност и вярност, с други думи – обвързаност (*commitment* в теорията на патронажно-клиентелистките отношения). Нещо повече, почитта и признателността са и мотиви, и причини, и напомняния към побратима благодетел да продължи добрините си, което пък може да се обозначи като въздействие върху него (*influence*) – дарът под това определение включва молба, жалба, настоятелно искане за съюз. Обвързаността, предложена по този начин, съдържа силен елемент на т.нар. от Т. Парсънс *балансирана реципрочност*. Най-сетне при побратимската размяна има и материални дарове, поднесени в жертва, и други подобни – те са дарът жертва (*inducement*). Така в ритуала и института на побратимството няколко същности се разменят: въздействие (мотиви и подбуди за благодеянието); обричане, обвързване (благодарност, лоялност, вярност); подтик и стимул (чрез жертвата дар). Чест и слава към патрона се отдават в два различни модела: или като признание за доброто дело на патрона, или като очакването му. В областта на теорията първият случай е в контекста на идеята за генералната реципрочност, вторият – за балансираната размяна – и двете характеризират българското побратимство.

Съществуващият в използваната литература модел на патронажно-спонсорски отношения, апробиран тук, е допълнен въз основата на приведения материал от два основни момента: типовете реципрочност (генерална и балансирана за българския материал) и основните символични начини за постигане на тази реципрочност (влияние или сила, обричане или обвързаност, мотив или стимул и въздействие). Това продуктивно стимулира базовия модел, който на езика на всекидневната комуникация казва и на изследователя, и на носителя на културата, че побратимството е симбиоза и непрекъснато преливане между статусите на *протектор*, *патрон* и *брат*. В конкретния вариант на побратимството в къснотрадиционната културна система на българите срещаме уникално комбиниране на известни и представени и другаде мирогледни и обредни моменти, които изграждат нейната специфика на благотворително-патронажна институция. Тя се доказва и от интерпретацията на побратимството в контекстите на създадените от него норми на общуване, състоящи се от стереотипи на поведение и от норми на етикет. Тези два аспекта: изразяване и внушаване на норми и ценности и изграждане и налагане на стереотипи на общуване, показват формирането на поведенческия модел на включените в побратимските отношения и той именно провежда ‘компле-

ментарността' на побратимския институт. Вниманието в следващите редове е към разчитане на *етоса* на този процес.

Стереотипи на поведение в побратимските отношения. Терминологията в тях показва употреба на понятия, разположени между обозначенията на близост по кръв, по осиновяване и по духовна връзка. Това ситуира специфично побратимството между съответните институции на кръвното, фиктивното и 'божественото' родство. По български примери бе посочено, че употребата на термини за родство към неродственици може наистина да е автоматизирана конвенция на всекидневната реч, но също така може да бъде и обозначение на статус на личността в обществото или поставянето ѝ в специфичен контекст, изискващи именно подобно назоваване. При българското традиционно побратимяване става дума очевидно за втория случай, като родственият термин, от една страна, обозначава новия социален статус на въвлечените в отношенията, от друга, го валидизира обществено. Тези термини изразяват социален съюз, асоцииране между двама души, без то да се мисли като обективен резултат от реални, действителни родствени отношения – по кръв или брак, като тук родствената идентичност е символно изградена чрез специален ритуал. Използваните термини към побратима – както реферативният, така и вокативният, заимствани от кръвното родство, са потвърждение за псевдородствения съюз, за степента на близост в него и за неговата публична валидизация. Веднъж създаден и публично санкциониран чрез родствения термин, новият побратимски съюз трябва да отправи и съответни функционални изисквания към въвлечените в него, които са релевантни на генеалогична родствена връзка[163]. Затова втората линия на проучване е върху характера на правата и задълженията, също така и върху диапазона на новите позволености и забрани, породени от употребените термини на родство.

За да се представи тази линия на проява на връзката побратимство – ценности и стереотипи, т.е. да се открои функционалната гледна точка и разкриването на културния код зад видимостта на думите[164], е нужно да стъпим върху смисъла на създадената родственоподобна връзка и ранга ѝ в сравнение с кръвнородствените ангажименти. Възможността за сключване на побратимство не е задължително избирателна по какъвто и да е критерий;

---

[163] Друг изходен модел е невъзможен, защото „Кръвното родство е най-важният вид родство, родство в пряк, тесен или в собствен смисъл на думата; регламентирането на поведението става основно по отношение на него, а също и на нормите, които се отнасят към всички други видове родство" (Толстая 2009: 12).

[164] Според Св. Толстая „тук се отнасят всички вторични значения на роднинската лексика и терминология, които се използват системно в езиковата номинация, метафорите за семейството и родствените отношения, което дава информация за самия концепт родство, за неговата оценка в съзнанието на носителите на традиционната култура" с позоваване върху Лотман относно комуникативната и символичната страна на тази лексика (Пак там: 9–10).

в него се проектират психологически привързаности, което прави възможността за включване на различни лица практически безгранична и подборът е мотивиран единствено от потребността, емоцията и интереса. Религиозният, възрастовият и етничният синкретизъм са характеристика на побратимството във всичките му времеви и пространствени прояви (Георгиев 1894: 209; Бобчев 1892: 38–39; 1896: 80; Начов 1896: 457). Забраната за побратимяване е единствено по отношение на кръвни родственици при вече направените уговорки![165]

По тази линия извеждаме примерите за това, че в народните представи побратимството се поставя по-високо от кръвната връзка според посочения цитат от Н. Начов. Отклас от последния е запазването до късния XIX в. на текстове в молитвите за побратимяване от типа на: *Сие убо братство боле брата рожденнаго* (Начов 1895а: 41). Според Бобчев чрез побратимството се избира чужд човек за ролята на рожден брат (цитирано по Ciszewski 1897: 87) и афекцията между тях е по-голяма от кръвната. Оттук именно следва, че близки кръвни родственици не могат да сключват побратимска връзка, което е специфично условие за запълване на позицията *избран брат/сестра* (при горепосочения коментар). Текстовете на молитвите за побратимяване, четени над главите на ритуалните лица, са показателни в това отношение: в Малко Търново, Старозагорско, Хасковско, Смолянско и др. при църковното сключване на побратимство свещеникът изрича експлицитно, че съюзът между побратимите е равностоен на този, който свързва *двама рождени братя*, и че отсега те са *братя в духовното* (Шивачев 1891: IV, 3, 274; Бобчев 1892: 36–38). В. Богишич говори за побратимите в Търновско, които си помагат като *родни братя* във всички стопански дейности (Bogišić 1874: 389). При сключване на побратимство между българин и турчин или помак след смъртта на единия другият като *същински кръвен брат* има задължението да обгрижва гроба на покойния независимо от различната религиозна ритуалистика на двамата (Начов 1895а: 52). Последният факт показва безспорна доминанта на идеята за духовното (мислено като кръвно) братство над религиозното идентифициране. Показателно в тази логика е задължението в Средните Родопи при смърт на побратима другият да носи и изразява траур както при смъртта на роден брат; от Тетевен се споменава за момиче, което става посестрима на спасилия я от удавяне мъж и след смъртта му две години носи траур и изнася помените за него (Георгиев 1894: 208); колко дълго е побратимството, личи от

---

[165] Всъщност, въпреки че етнографският материал категорично води до този извод, епосът със сюжети около създаване на побратимска връзка съдържа грамадно количество данни, които го оспорват: линията за побратимяване между кръвни родственици – сестриник, братовчеди, племенник и вуйчо, братя, е изведена като представителна тема от Н. Вуков и доказана чрез обилен материал от юнашкия епос (Вуков 2008: 123; 131 и др.).

текст на молитвата, четена при сключването му, където се казва: „Побратимството трае до живот, па и на оня свят“ (Начов 1895а: 52).

Моделът на поведение при побратимски взаимоотношения се оттласква от мисленето върху типа родство, което се вярва, че тези отношения създават. На първо място тук внимание ни обръщат думите, с които побратимството е описвано от ранните му изследователи и които съответно са негови синоними – те неизменно са в смисловия диапазон на: *приятелство*, *обич*, *любов*, *близост*. Съответно церемониалът на побратимяването, както и задължителната последваща ритуалистика са изцяло в символиката на тези афекции: *кръв* (която се пие или смесва), *пояс* (с който се обвързват взаимно побратимяващите се), *чимшир със златна пара и червен конец* (който си разменят при ритуала и впоследствие), *взаимното целуване на ръка*, *наздравица*, *взаимно закичване*, *взаимно обдаряване*, *стъпване в огъня в знак на саможертва един за друг* и пр. За характера на самата роднинска връзка се знае, че побратимените са „като същи братя и в същото време като роднина по кръв“ (Смолянско); при молитва *чин братотворение* свещениците са подчертавали, че „братството чрез кръвта и тялото Христово е просто братство, а другото е по-силно, останало по обичай и затова може да става само срещу Ивановден…“ (Старозагорско); побратимите „стават братя и повече от братя“ и децата им също се задължават да почитат това родство след смъртта на побратимените им родители (Бобчев 1896: 76; 84). Както се спомена, общият модел е забрана за брачна връзка до трети братовчеди – по аналогия с кръвното родство, но материалите показват, макар много рядко, и известна непоследователност вероятно поради късния запис на данните. Тази забрана за сексуални отношения между свързаните с побратимско родство лица показва в българската традиционна култура масови (въпреки че не са без изключения) случаи на изравняване с табуто за кръвосмешението; дори в късния период на битуване на системната традиционна култура у българите инцестът си остава една от основополагащите мисловни категории на възпрета, въплътени и в обичайното право, и в канона.

Реципрочността в отношенията е отличителна и задължителна черта на побратимството и тя моделира проявите на всички негови морално-психологически категории: *Вярност и преданост* – побратимството е свято тачен съюз, който обвързва лицата, между които е сключен, с най-съвършена взаимна вярност, посветеност и преданост; *Чистота на нравствените отношения* – обяви ли се мома за посестрима, момъкът побратим трябва да я възприема като сестра и да забрави всички любовни мисли; *Колективност* – макар че обикновено се побратимяват двама души, съюзът им създава права и изисквания към широк кръг хора около тях и те се простират и напред във времето; *Неразтрогваемост* – този съюз е неразрушим, защото и природното братство е такова; близост и отношение на най-топла братска връзка (Начов 1895б: 398–403; 1896: 443–472). *Идеята за саможертва* в името на побратима е основно морално кредо на института на побратимството – позорно е за единия

побратим да не прояви готовност и да даде живота си в защита на другия, ако е в беда, или му се иска услуга (Начов 1895а: 52)[166]. Това отношение е задължително и при всички случаи на нужда и проблем за единия от побратимите – показателна е песента от района на София, в която единият побратим замества другия във военна служба (Бобчев 1892: III, 41). Друго задължение в отношенията са *почитта и уважението*, които по-младият побратим дължи непрекъснато на по-възрастния – примерите са изобилни при описанията на побратимските взаимни гостувания на Великден и Гергьовден, Бъдни вечер, Заговезни и Голяма Богородица, на имените дни; както и при ритуалните ивановденски побратимски трапези. По-подробните описания на тези гощавки ни разказват за богати трапези, които се *повръщат* на следващия ден, в присъствието на *старците и най-честните*, с колективно ядене от обща паница (на места има специални изисквания за ястията – например рибно ястие в Пловдивско) и пиене от обща бъклица, с хоро и размяна на подаръци публично[167], с шумна и реципрочно изразена благодарност. Отношенията на реципрочност (взаимност), публичност, колективност и лоялност, изразени в трайно спазвани устойчиви норми на поведение (етикет), са характерни за българското побратимство и фокусират същността му.

Функционалните очаквания от псевдородствената побратимска връзка наподобяват правата и задълженията, произтичащи от генеалогичната връзка, и се отнасят до три съществени сфери на традиционното общежитие, като формират и съответни сфери на поведенчески стереотипи и нормирано общуване: демонстрираните ценности в семейната сфера, в обществените контакти и в нормите на публичността.

Норми на етикета в побратимските отношения. Представянето на побратимството като създаващо поведенчески ценности и норми и вписването им в устойчива система на традиционен етикет биха стъпили най-адекватно върху интерпретирането на институцията в контекста на теорията за социалните мрежи. Защото етикетът – изграден, възприет и утвърден в дадено общество, е съвкупната култура на поведение, която се проявява и осъществява в общностната среда. В съдържанието му влизат исторически формираните норми и стандарти на държание, засягащи индивидите главно когато са в условия на социална комуникация. Общуването между членовете на общността

---

[166] За целия регион на Балканите интерпретаторите тълкуват тая готовност като *свято задължение*. Съответно свещено е и задължението за отмъщение при смъртта на побратим, аналогично на случаите при насилствена смърт на баща, братя, синове (Ciszewski 1897: 87).

[167] Детайлите за размяната на дарове рядко включват подробности: за Пиринско например се споменава, че при млечното побратимяване практиката се провежда задължително 3 пъти след ритуала, за да са здрави децата – размяната е на Ивановден и включва 3 или 5 дара (АИЕФЕМ, арх. №117: 14).

е контекстът за реализиране на етикета. По своята функция и проявяването му в този контекст етикетът е ежедневен, ритуално-празничен (изявен най-ярко в семейно-родствената общност) и обществено-публичен, а във всяка от тези основни форми етикетните норми са разнообразни и динамични. За култури, създадени върху широки територии с различни природни зони и от многочислени етнически групи население, разнообразието на етикетните принципи се определя от вариативността на стопанско-културните системи и съответстващите им модели и начини на живот (Никишенков 1999, 2004). Българската традиционна култура обаче се развива в продължение на векове в единно социокултурно пространство и основният масив на населението изповядва единна религия, говори на диалектите на един и същи език и поминъците му се свеждат до два основни. В тази култура принципите и нормите на етикета и комуникацията показват логични сходства, съответно е възможно възстановяването на един общ инвариант на етикета в побратимските отношения, който се допълва и обогатява с елементи от други етнични култури в резултат на историческите и социалните процеси в българските земи.

Приемайки, че изграждането на етичния модел на нормирано общуване и поведение в побратимството се основава върху разглеждането му като постигане чрез него на преференциална позиция и аспириран статус, то анализът на модела има своята отправна точка и в специфичното за българската традиционна култура тълкуване на ‘свойствеността’ и ‘чуждостта’ (Китанова 2013а). Историографията на проучванията проблематизира побратимството именно между приятелството като емоционална или афектна връзка и кръвното родство като ненакърнима система от вменени задължения. Така то се представя като една културно регулирана възможност реалната родствена социална мрежа да бъде разширена и нейните привилегии да се простират и обхванат първоначално външни за нея лица. Идеята на мрежата е да се създаде механизъм, с който ще се решат онези проблеми на индивидите и групата, които изискват кооперирание и сътрудничество. Цитатът на К. Казер също очевидно нарежда побратимяването сред проявите на културната метаморфоза *чуждо–свое* в различните им характеристики, като специално го вписва в инструментариума за превръщане на *чуждото* (враждебното) в *свое* (родствено, познато, приятелско)[168] (Казер 2003: 63–64). Тук именно се открояват двете линии, които могат да се подложат на емпирично издирване в хода на изграждане на мрежата – вербалната и акционната.

Първата линия е по-лесно проследима, защото се проявява в смисъла и символиката на въвлечената терминология. Неслучайно, както изследовате-

[168] Това твърдение произтича логично от споделеното от автора виждане, че социалното противопоставяне между *чужд* и *свой* получава културен израз, когато двата елемента на опозицията показват принадлежност към различни, но намиращи се в някакво отношение социални групи (Китанова 2013б).

лите на етикета в традицията сочат, архаичните форми в него се проявяват в т.нар. речеви етикет – моделите на поздрав, приветствие и сбогуване, на благослов, изразяване на благодарност и пр., обръщенията към въвлечените в родствените, включително в ритуално-родствените отношения. Тази форма на етикета е важна съставна част от т.нар. аксиологична лексика, чието изучаване се активизира през последните години, но все още не се е обърнало сериозно към побратимския институт. В повечето култури прилагането на родствени термини към специфични взаимоотношения с априори неродствен характер представлява опит тези взаимоотношения да се подкрепят и засилят и всъщност да се институционализират[169]. В случая обаче ни интересува етичното послание, което както пристъпването към побратимяване, така и традиционните задължителни норми в общуването между побратимите създават и утвърждават в традиционното общество.

Основна роля в 'речевия етикет' заемат вокативните названия. Според едно скорошно изследване, „звателността може да се изрази по няколко начина: с вокативни форми на имената, с имена в основна форма и посредством различни частици" (Иванова, Ницолова 1995: 24–29). Обичайната и най-често срещана форма е обръщение към побратима по име и израз на побратимския статус във вида *Марко, мой побратиме*. Дори в онези звателни форми, които имат само за цел да се назове адресатът и да се установи контакт с него, обръщението към побратима – широко утвърдено и масово, дълготрайно и непроменимо, е *брате* (в много случаи, например при обръщение на невестата към девера, който в ритуала ѝ става побратим, то е *браче*, също така *побратиме*, *посестримо*) (Начов 1895а: 37, 65; 1895б: 376; 1896: 473). В разширения вариант на обръщенията към/между побратими те включват звателни или вокативни форми, които не просто назовават адресата, но го и квалифицират, показвайки отношение на говорещия към него, което предполага наличието на определени качества: така например в евангелските текстове на молитвите за побратимяване – т.нар. *молитви за братотворение*, *чин (за) братотворение*, най-често срещаните обръщения са *брате възлюблений* (за побратима), *братство независтно* (за побратимството) (Начов 1895а: 34).

Оценъчният аспект на отношението към побратима, изразено чрез формата на обръщение към него, е най-ярък в комбинираните вокативни фрази, където към горепосочените нарицателни обръщения се добавят атрибутивни

---

[169] Пълноценното изследване на тази терминология би трябвало да следва модела, предложен за анализа на цялостната терминология, касаеща родовата институция – лексика и фразеология, фолклорни форми и ритуална проява (Толстая 2009: 7–10). Настоящите редове са лимитирани до посочване на възможните линии на разсъждение конкретно върху побратимската терминология като изразяваща нормативни отношения и материалите не претендират за необходимата всеобхватност на представяне.

характеристики. Те не показват особено разнообразие, но са избрани измежду най-показателните за силата на отношението и побратимската връзка: *мой побратим*, *свой побратим*, *верна посестрима*, *верен аратлик*, *мой брате*, *мой побратиме*, *мила посестримо* и т.н. В редките фолклорни данни за побратимяване с животни срещаме дори обръщение *мила змийо* (в качеството ѝ на посестрима) (Начов 1895б: 400; 1896: 449, 465, 473, 475). Одухотворената природа или веществения свят, побратимени с героя, също са назовани с емоционално натоварени имена: „Месечино, верна посестримо“, обръща се Крали Марко към луната, към сабята си – „Ой та сабьо, мила посестримо, ти си за брат и ти за сестрица…“; месецът март към април: „Априле, Риле, мой побратиме“; същото е с побратимените с героя гори и орли (Начов 1896: 473, 485, 493), със „сивия сокол – хайдушки побратим“ и одухотворения „побратим Балкан“.

Получил публична санкция чрез родствения термин, новият побратимски съюз, както се посочи, трябва да отправи и съответни функционални изисквания към въвлечените в него, за да се открои генеалогичната родствена връзка, както това изрично пояснява Св. Толстая (Толстая 2009: 12). Затова друга линия на проучване е върху характера на правата и задълженията, също така и върху диапазона на новите позволености и забрани, изразени чрез употребените термини на родство. Именно тази линия разкрива етикета на побратимската връзка, откроен в семейно-родовия и обществения живот. В ежедневната и ритуално-празничната страна на семейно-родовия и обществения бит на българите побратимският етос е откроен чрез семантиката на няколко двойки отношения: на първо място е диференциацията на ролите по пол и възраст, следвана от тази по социален статус. Полът, възрастта и статусът са фундаментални категории на мирогледа, на социалната структура и на поведенческата култура или, образно казано, на целия космос във вида, както са го възприемали и българите наред с редица традиционни народи (Никишенков 2004).

В етикета на семейното общуване са регламентирани взаимоотношенията, центрирани около двамата побратими, но не като индивиди, а като членове на семейно-родствена общност. Затова диапазонът на засегнатите и включени в тях хора е голям и разнообразен именно по възраст, пол и социална роля на личностите. Традиционното нормотворство тук е усложнено, защото освен изискванията на побратимския институт като симулирано родство трябва да се спазват и правилата на мощните кръвнородствени отношения и регламентации с всички техни забрани, позволености и условности. По отношение на побратимите семейно-родственият етикет включва на първо място задължителните взаимни гостувания между побратимите на Ивановден и големите празници (предимно на Великден и Гергьовден, на имени дни), които се осъществяват в семейната и родствената среда на посетения побратим и трябва задължително да се спазват на втората и на третата година след сключването на побратимството (повсеместно), както и да продължават през целия живот

(на места): първоначалното посещение е от страна на по-младия побратим в дома на по-възрастния (следва *връщане* на гостуването) или на зълвата в *мъжката къща* на девера побратим, отнася се *спредавак* (два големи хляба, вино и един млин) и *фуфулки* (Смолянско); стереотипизиран е ритуалът по посрещане на побратима – целуване на ръка (по-рядко на буза, чело, уста – Бобчев 1892: 38–39; Начов 1895: 65), завтъкване на жълтица зад ухото под калпака, даряването му и слагането на трапеза от страна на побратима домакин (Хасковско) и съответно повтаряне на действията с разменена роля на побратимите. Тук се включва и задължението побратимите да се защитават взаимно, когато си избират невести и особено при кражба на мома (Добрич); да се обичат, да се слушат и да не се карат помежду си, а децата им да пазят брачната забрана в условията, споменати по-горе (Старозагорско) (Бобчев 1896: 76, 81, 84; Начов 1896: 475). В изследването си върху нормотворчеството на отношенията сред епирските каракачани Дж. Кемпбел подчертава, че „етичните задължения в семейството са примордиални във всички обстоятелства; към кръвните родственици те се ръководят от първичните изисквания на семейната солидарност, докато при афиналните съществуват само като ценности на роднинската връзка“ (Campbell 1964); наблюдението прави една рядко концептуализирана разлика в стереотипите на двете основни родствени връзки, оставяйки да се питаме как стои въпросът при третата – ритуалната. Тук две съображения водят към отговора: първо, при изследваната от посочения автор общност, „всички хора са врагове извън групата на родствениците“ и това допуска лошо отношение и поведение към тях; второ, за тази общност ценностите са *ценности-в-действие*. И двете не отговарят както на стереотипното поведение на българите към външни за групата, така и към мисленето и представите, формиращи това поведение. В резултат афиналният съюз се стреми да се доближи максимално до стойностите на кръвната роднинска връзка, особено в рамките на тесния близкородствен кръг.

Джендъровата дихотомия, която е широко представена в цялата традиционна обредност, присъства мащабно и устойчиво в побратимската ритуалност. Това присъствие обаче е балансирано и в повечето случаи е безконфликтно, за разлика от проявите му в други сфери на обредността. Единствено когато се касае за *хващане на побратим* в резултат на извършена услуга (например за спасен живот или излекуване от болест), има приоритетен и подчинителен статус на главните участници: първият статус е за извършилия услугата, вторият – за получилия услугата. Тези участници съответно могат да бъдат мъж и жена и да играят различна социална роля именно в тази форма на побратимството. Но независимо дали са от един пол или от двата, в тези случаи спасеният е по-активен, той трябва да даде повече и впечатлението е, че той именно трябва да съблюдава връзката по-стриктно (Начов 1895а: 66–67). Слабо и изглеждащо маловажно полово диференциране, свързано с побратимството, се вижда например във факта, че жените посестрими пазят по-дълго и силно изискванията на института от мъжете – техни побратими: това личи от

контекста на много песни от вида например на тази за побратимените Никола и Елена, които се отклонили от нормите на отношенията при побратимство и Елена съзряла в това причината на бедите си (Начов 1895а: 45); при подобни нарушения жените посестрими се санкционират от традицията по-силно, отколкото мъжете побратими: например вариантите на историята с три пъти близнилата жена, която се побратимява със съпруга си за изцеление, като той получава право да се ожени отново, но тя – не, а остава да живее при него и за негова сметка (Георгиев 1894: 209–210); също във факта, че брачното табу между побратимен мъж и сестрата на другия побратим може да се наруши при изричното съгласие на брата (Начов 1895а: 52–53). Трябва да се признае, че изворите мълчат за това доколко статутът на побратими между съпрузите се прехвърля в същата степен на задължения и права върху съпругите им: за Първомайско открихме в архивни данни споменаване, че „жените на аратлиците стават посестрими...“, но е неясно какво точно означава това; повече детайли се откриват за Харманлийско – „*съпругите на аратлиците стават булка и нана. Който е по-напред женат, неговата жена е кака, а другата булка. Това не зависи от годините, а от това кога е женат*“ (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 16). Прави впечатление, че в изворите – дори във фолклорните, се специфицира само посестримският статус чрез ритуала на бракосъчетанието за втората съпруга на вдовец по отношение на семейството на починалата му първа такава (за Пирдоп – АИЕФЕМ, арх. №840–I: 13–14), т.е. ритуалните облигации са задължителни само за жената. В останалите случаи примерите показват равнопоставеност на джендъровата двойственост, с което побратимяването се очертава като един от немногото културни институти, където съотнасянето *мъж–жена* има равноправен характер. Като дихотомно различие и връзка то е еквивалентно на брачния статус: „Побратимството се сключва между мъже и жени, между момци и моми, както и само между жени (омъжени или моми). И женен мъж може да се побратими с мома, както и омъжена жена – с момък“ (Бобчев 1892: 39; Bogišić 1874: 386)[170]. Тук полът присъства като личностна характеристика, а в редките случаи на комбиниране на социалните и половите аспекти той е представен като социална категория.

Посочените данни се съгласуват с разграничението между ‘инструменталната’ роля на мъжа и ‘експресивната’ на жената, т.е. мъжът е по-малко загрижен за междуличностните отношения, докато жената е фокусирана върху тях и върху съответстващите им емоционални взаимоотношения. Но половите стереотипи, представени в побратимството, са крайно пестеливи и не трябва да се надценяват; с уговорката на подобно ‘пестеливо’ звучене ще отбележим, че българският материал при цялата си оскъдност може да се тълкува в поддръжка на изказаната в литературата мисъл, че „кръвното по-

[170] Според сведенията на Л. Миков за млечното побратимство у хетеродоксните мюсюлмани то се сключва между деца от един и същи пол (Миков 2005).

братимство е под мъжки, а млечното – под женски контрол“[171] (Цанева 2015: 364–374) и това не произтича от характера на субстанцията за побратимска връзка (кръв – мъжко начало и мляко – женско), а по-скоро от главните участващи актьори и линията, по която се мисли родственото уподобяване. А в по-генерален план, за цялото ритуално родство може да се каже, че тезата за „социалния приоритет на бащиното родство [вярна за кръвнородствените отношения – б.а.]“ (Иванова 2002: 391) иска още доказателства.

По-строги са регламентациите на отношения *стар–млад* побратим: споменатите вече посещения на по-младия между побратимите в дома на по-възрастния на определените за това дни; подготвянето например в Смолянско на угощение, обикновено от страна на по-младия, при сключване на побратимство (обаче от следващата година става редуване на гостуванията последователно у двамата побратими, особено на Ивановден); при побратимяване чрез рязване на пръст и взаимно близване от кръвта на другия – това първо се прави от по-младия; целуването на ръка е винаги първо от страна на по-младия побратим (Начов 1895а: 61 и сл.). Стриктно се спазват всички останали жестове към по-възрастния побратим, които присъстват в извънпобратимската културна сфера – например даряването, завтъкването на китка с пара зад ухото, целуването на чело, буза, уста, наред с ръка, поклоните пред иконата, евангелието, свещеника и присъстващите и др. Това е по-скоро частният случай в побратимяването на една общопредставена и задължителна норма на уважение, а не конкретна особеност на самия побратимски институт.

При търсенето на социалната реципрочност в побратимските отношения роля играят и етничните връзки и противопоставяния. Дихотомията е ясно откроена, в нея забраната се превръща в позволеност чрез ритуала: спомена се вече, че българите например не можели да живеят в Цариград, ако не се побратимели с турски побратими, и то не как да е, а чрез кръвносмесителен ритуал; християни и християнки се братимят с турци и помаци (Начов 1895а: 57; 1896: 456–457). Побратимството е институт на абсолютното етнично равенство, чрез неговия ритуал се преодоляват и минимизират съществуващи културни стереотипи на противопоставяне и изключване: например в Смолянско съществувало вярването, че ако жена християнка закърми дете мохамеданче, на оня свят *змия ще ѝ пие кръвта*; въпреки това общото закърмяне на деца от двата етноса е често срещано в региона, като децата стават побратими и посестрими в резултат на ритуала (Начов 1895а: 70).

Етикетът на публичната сфера е най-представително откроен в побратимските ритуали при *църковното побратимяване*. Масовата и широка пуб-

---

[171] Едно крайно разсъждение по повод на ‘млечното’ побратимство в исляма е, че то се формира от тези, които имат по-нисък статус в обществото – жените; вероятно затова авторът намира този вид връзка в арабските общества като „скрита от широката публичност“ (Ensel 2002: 83–96).

личност и гласност на сключване на съюза при *чин братотворения* се проявяват в цялата протяжност на процедурата – трикратни поклони пред църковните двери пред свидетели, пред иконите и евангелието, пред свещеника; взаимно завтъкване с паричка, отново при широка публичност; съединяване ръцете на побратимите от свещеника, прочитане на публична молитва, целувките между побратимите, взаимно даряване с ризи на побратимените, целуването на кръста и ръката на свещеника, размяната на китки, препасването им с общ пояс от свещеника, угощението („*правим гуляй… и плащаме на двата аратлика да водят хорото*[172] *с бакъри с вино; …събираме селото; …идват и други аратлици, ние ги черпим от нашето вино, те ни черпят от тяхното*“ – АИЕФЕМ, арх. №313–III: 16) – всичко това става в присъствието на попа и роднини по двете побратимски семейства и родствени линии, но е записано да се извършва и в отсъствие на свещенослужител. В Прилепско гощавките са двудневни с редуване на къщите на побратимите, като се обикалят и домовете на всички омъжени дъщери, всички се даряват и за дарените важи брачното табу (Начов 1895а: 40–42). При *побратимство по клетва* заклеването пред иконата е у дома в присъствието на свещеник или – по неясно споменаване от Д. Маринов, на „заклинател“ (Маринов 1994: 754–761), но и тази клетва, и гощавката също са пред множество свидетели – Търновско, побратимите са „заклети побратими“. При *побратимство по кръв* пускането на кръв също става пред поканени свидетели – Смолянско, Хасковско. Отново Н. Начов описва ритуал на приемане в хайдутската дружина чрез близване на кръв за сключване на съюз при кръвно отмъщение, както и побратимски ритуал чрез взаимно всмукване на кръв от действащите лица или оставянето на кръвта да потече в чаша, където се смесва със светена вода и тогава се изпива (АИЕФЕМ, арх. №840–I: 25–26; Начов 1895: 34–42, 50–51, 59); в друг вариант смесената със светена вода кръв се оставя под кандилото за една нощ и тогава се пие, а неизпитата се лисва в течаща вода (за Пирдопско). Наличието на свидетели и широката публичност са характерни както при сключването на побратимството, така и при почитането му напред в годините.

За разкриване на културния код зад видимостта на думите и обредните действия в семейния и обществения етикет[173] е нужно да се открои еми-

---

[172] Когато хорото е „*с гайди и кавали, с кеменчета – надясно е, като е с песни – наляво… държат се за пояса, един до друг на хорото*“ (АИЕФЕМ, арх. №313–III: 16).

[173] Според Св. Толстая „тук се отнасят всички вторични значения на роднинската лексика и терминология, които се използват системно в езиковата номинация, метафорите за семейството и родствените отношения, което дава информация за самия концепт родство, за неговата оценка в съзнанието на носителите на традиционната култура“ с позоваване върху Лотман относно комуникативната и символичната страна на тази лексика (Толстая 2009: 9–10).

ческата представа за смисъла на създадената от побратимяването родствена връзка и ранга ѝ в сравнение с кръвнородствените ангажименти. А тя, както бе посочено, не е потенциално селективна по какъвто и да било показател, а е отворена за включване на най-различни лица практически безгранично при забрана за побратимяване единствено по отношение на кръвни родственици (при направените коментари върху споменатите изключения).

Етикетът на традиционното общуване при побратимски отношения сред българите има разнообразни форми, варианти и ситуации, при които се проявява. Едно тяхно бъдещо разглеждане вероятно ще допълни аргументите, че поне в тези случаи, когато побратимството е сключено чрез опростен или усложнен ритуал и в употреба са въвлечени устойчиви родствени названия, са налице и културни очаквания за поведенчески модел с хоризонтални (участниците и техния обкръжаващ кръг) и вертикални (по отношение на потомството) измерения. В тези измерения се новосформират поведенчески стереотипи, както и нови ментални категории и понятия, чрез които включените в побратимските взаимоотношения започват както да говорят/адресират, така и да мислят едни за други. Съществена роля в тези мисли и взаимоотношения играят задължителните стандарти на поведението или побратимският етикет, който в българския случай не е сложен и обемен, но за чието прилагане традиционният соционормативен културен канон следи много внимателно и трайно.

Въз основа на пространното представяне на материала и неговия анализ може да се твърди, че българското побратимство през XIX в. се ситуира като съставна част в специфичната група на българските ритуално-родствени отношения – заедно с кумството/кръстничеството, и в по-обширната група на псевдородствените връзки – наред с осиновяването, приятелството, гостоприемството, съседството, фигуративната употреба на родствени термини към неродственици и др. Общият модел на побратимството се откроява като състоящ се от най-малко две страни, в които можем да търсим реализация на базисния инвариант: ритуална и функционална. Първата обхваща многобройните, макар и неизчерпани все още като описание и анализ, възможности и пътища за обредното изграждане на тази връзка и в нея именно славянският и в частност българският материал се откроява като богат и показателен. Втората включва ролята и смисъла на институцията на побратимството, сведени до необходимост от наличие на родственообвързващите права и задължения, които се формират вторично. Представянето на тези две страни, тяхното емпирично изчерпване във възможните рамки, но основно тяхното аналитично интерпретиране от гледна точка на теорията за обмен на аспирирани статуси в културата е едно развиване на ползотворната идея за побратимството като специфичен вид ‘придобито’ родствено отношение, както това бе вече показано на примера на българския юнашки епос (Вуков 2005б: 437). Разглеждането му в контекста на тази теория го представя не просто като допълващ алтернативен социално-културен конструкт (както разчитаме смисъла на ква-

лификацията *комплементарност* в разработки като последната посочена[174]), а твърде специфичен за условията на Балканите и България самостоятелен елемент на благотворително-патронажни връзки, развити в духа и правилата на традиционната култура в прединдустриалното време с нейната системност и регламентираност, заемащи полето между приятелството и кръвното родство, но моделирани от идеята за солидарни интереси, изгода и отплата. Това рефлектира върху характеристиките на българското традиционно побратимство и посланията на неговите прояви. В българската културна традиция побратимството е социален институт, принадлежащ към антропологичната категория на ритуализираните персонални отношения, маркиран от ясни правила на поведение и прецизно определени социално-групови граници. В по-голямата част от примерите за късния период на тази традиция това е отношение между личности, идващи от различни социални полета, поради което изисква формирането, приемането и спазването на нови формати лоялности. Статусната разлика съдържа възможност за наличие на конфликт в нормативно-поведенческите изрази на тази ритуализирана връзка, но за границите на изследвания период това все още не е проявено масово; напротив, посочената психологическа балансираност на отношенията въпреки присъствието понякога на личен интерес и мотивировка не позволява институтът да се приплъзне към т.нар. *негативна реципрочност* и така да се превърне в асоциална категория.

С представените характеристики българското традиционно побратимство обогатява, но и прецизира утвърдените в научната книжнина модели на патронажно-спонсорски отношения като тип генерална размяна (Gellner, Waterbury 1977: 4), показвайки един възможен път за тяхното възникване и ход в културата – чрез еволюцията на приятелско-афектно-благотворителните връзки в условията на динамично модернизиране на обществения живот. Супериорност и подчиненост във взаимоотношенията или тяхната асиметрия са налице, но те не са определящи за същността на българското побратимство. По-скоро определяща е ролята на втория основен белег, изведен от горепосочените автори – симултанната размяна на ресурси. В българския случай те са ‘инструментални’ (емоционални, протективни, пожелателни, благодар-

---

[174] Макар че в българската литература по въпроса не присъства подобно разграничаване, в западни публикации при анализите на ритуално-родствените структури е налице паралелна употреба на две изглеждащи синонимични понятия: *supplementary* и *complementary*, като техни характеристики (Wolf 1966: 2–10). Речниковият превод и на двете *е добавен*, *добавящ*. Но контекстуално първото понятие има смисъл по-скоро на ‘прибавена’ черта на структурите, която внася промяна в количествен смисъл; докато втората (затова вероятно тя е заимствана и от българските автори) е със съдържание на ‘допълващ’ като качество, ‘прибавящ’ нови нюанси към съдържанието им.

ствени и пр.), икономически и политически от страна на патрона, в отговор на което му се обещават и поднасят лоялност, реципрочност и солидарност от страна на клиента. В много от типовете побратимска връзка сред българите се надскачат междуличностните задължения за отплата и лоялност и обменът от генерален се превръща в балансиран с адресат широк социален кръг, конструиран вече като родствеоподобен или преценяван през нещо като посочената *родствена глазура*[175].

В заключение: Родството при побратимство е една от ритуално създадените социални мрежи, в чийто диапазон се осъществява регламентирано и нормирано общуване в социума в желана от участващите страни посока. Тя е в повечето случаи идеализирана, като стремежът е да се повтори и осъществи максимално близко подобие на етоса на кръвнородствените привързаности. Побратимските взаимоотношения се разполагат в полето на близките потребностите и интересите на участниците, поради което тълкуването на връзките между тях е на първо място в рамката на реципрочността. В основата на тази насока лежи фактът, че повечето цели, към които хората се насочват (без значение на техните социални, времеви и пространствени параметри), се постигат в социалните взаимодействия, т.е. в рамките на социалния обмен/размяна. В системната култура, каквато е и културата на къснотрадиционното българско общество, тези процеси са видимо проследими особено в сферата на некръвнородствените взаимоотношения и в нея специфично на побратимските. Благодарение на тези взаимоотношения сред непознати външни хора се появяват и оформят нови социални лоялности и те мотивират изграждане на статукво на принадлежност към групата. Участниците са нещо като бенефициенти на това статукво. С други думи, когато българинът през XIX в. и в рамките на традиционната култура осъществява стремежа си към сключване на доброволен и практически от нищо нелимитиран съюз в рамките на некръвнородствена връзка с горепосочените характеристики, той в повечето случаи влиза не просто в процес на „размяна на стоки и престиж“ (както е клишето в литературата по темата), а в отношения на солидарен социален или статусен обмен. Причината е потребността от биологични и социални връзки между хората в традиционното общество, които са или отсъстващи, или по-слаби от желаните и затова имат нужда да се допълнят с нови формати, които да отговорят на идеализираните отношения в социума. А по отношение на родствените общности това означава: да се уплътнят и заздравят границите на солидарността, развити в ментални и поведенчески норми от всяка подобна общност. С това в рамките на домодерното българско общество побратимството се включва своеобразно в конструирането и регулирането на социалния ред.

В по-общ план побратимството/посестримството е сред културните феномени, с които българите изпъкват като създатели и носители на уникални и

---

[175] Терминът е заимстван в този контекст от J. Neyrey 2005.

старинни ритуални механизми за ‘родотворство’. Уникалността на проявата се състои, разбира се, не в идеята за създаване/заместване/дублиране на родствена връзка там, където тя е необходима, но недостатъчна – подобна обредност съществува широко у народи и култури по целия свят. В конкретния вариант на побратимството в традиционната културна система на българите срещаме уникално комбиниране на широко известни и представени по света мирогледни и обредни моменти, които изграждат нейната специфика. Едно амбициозно социално-антропологично изследване на родството при побратимяване като етнична културна специфика се разполага комфортно в подобен контекст, за което едва ли е нужно да се припомня тезата на проникновен негов анализатор като Д. Шнайдер: „Първата задача на антропологията, предхождаща всички останали и задължителна преди тях, е да се разберат и формулират символите и значенията в онази тяхна комбинация, която изгражда съответната [конкретна – б.а.] култура“ (Schneider 1984: 196). Характеристиката на побратимството/посестримството като благотворително-патронажна институция, осъществена чрез солидарния обмен на статуси, е начинът, по който съавторките на настоящия текст ‘разчитат’ същността на тази задача.

В хода на социалната комуникация побратимството участва с чертата си на доминиращо междуперсонално общуване, което в някои примери все пак разширява кръга на основните въвлечени индивидуални участници и включва цялата семейно-родствена общност. Размерите на това разширяване на адресата на побратимския институт са най-ограничени, ако той се сравни с аналогичните му феномени брак, осиновяване и кумство. Те, освен че формират вертикална родствена връзка (която е по-усложнена и комплексна от хоризонталната при побратимяване), достигат и голям кръг лица от двете родствени групи. Ако поставим институтите на ритуалното и фиктивното родство върху хоризонталата на скàлата от двойствена (диадична) към множествена (полиадична) връзка, българското традицонно побратимство ще следва след гостоприемството, дружбата и приятелството и преди кумството/кръстничеството, осиновяването и брака. Но някои от характеристиките на българското побратимство, особено измежду постановените от него лимити и забрани, разширяват представените в литературата формати на родственоподобяващо отношение към неродственици – специално отношенията при приятелство и взаимопомощ, и ги насочват към по-широки социални структури. Специфичното българско побратимско общуване се проявява в симетрични връзки на приятелство и лоялност (доминиращи за българската прединдустриална култура) – когато е между статусно равни, и такива на асиметричност като патронаж и клиентелизъм – когато общуването и интересите са между статусно неравностойни индивиди. И двата аспекта на този специфичен вид ритуално-родствени отношения са валидни за различни исторически периоди и за разнообразен тип култури, намираме ги и в българската културна традиция през изследваното време. Това убедително вписва българския материал по сюжета в потенциала на едно широко сравнително изследване на феномена,

което неизбежно ще се осъществи с времето и за което проведеният емпирично-възстановителен и аналитичен конкретен български прочит дотук бе същностно необходим.

Институцията на побратимството в традиционната родствена система. Мястото на побратимската институция в българското родотворство е видяно в тройна перспектива на нейното участие като осигуряване на поле за дублиране на другите видове родство чрез традиционната сватба, съответно на кръвното родство (между младоженеца и деверите, младоженеца и помайчимата); на сватовството (между младоженеца и побащима; между младоженката и побащима; между младоженката и помайчимата; между младоженката и девера/деверите) и на отношения между неродствени и непознати (девер и зълва; между побратим и посестрима). Но по мащаб и значимост измежду функциониращите през разглежданото време родствени връзки в традиционната родствена система на българите неизбежно се полага функция на обичайното взаимодействие най-напред между побратимството и родството по сватовство. То също е следствие от налагането на индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, тъй като бележи сродяването между онези патрилинейни групи, които не могат вече директно да правят този обмен помежду си. Осъщественото родство се констатира твърде активно в сватбения ритуал по няколко линии, които следва да се преценяват допълващо към изложените в споменатата част.

На първо място е показателна връзката между обредната институция на старисватството и побратимството, ако се припомни, че побащимът в източнобългарската сватба е обърнат ‘смешен’ двойник на кума, чийто прототип е вуйчото на младоженеца (Генчев 1987: 52). Второ, въпреки че народната практика за побратимство между девера и зълвата е рядка, тъй като в повечето случаи тези роли в сватбения ритуал се поемат от по-малкия брат и сестра на младоженеца или други негови кръвни роднини, дори само оскъдното ѝ наличие показва, че побратимството успешно се използва, когато е застрашено именно единството на патрилинейната родствена система и ролята на сватовството при неговото опазване. Тук следва да се припомни побратимяването между девера и зълвата, когато те не са роднини, но изпълняват обредната функция на ‘дубльори’ на младоженците и това ги сродява до забрана да се женят помежду си[176]. Такъв смисъл вероятно има и побратимяването на брачни двойки от Сакарския край, които са женени в една година и желаят да се сродят (Иванова 2002: 390). Побратимяването с тази цел се извършва на Ивановден, като брачните двойки се събират, даряват се взаимно и се гощават. След това те започват да си гостуват за всеки Ивановден, както правят

[176] За коректност на теренния материал: тази народна практика през XIX в. е рядка, тъй като в повечето случаи девер и зълва в обредността на сватбата стават по-малкият брат и сестра на младоженеца или негови кръвни роднини.

и побратимените девер и зълва, като се редуват, за да поддържат родството. Но тези данни трябва да се интерпретират внимателно, защото наличните сведения все пак свидетелстват, че в повечето случаи обичайната намеса на побратимството в сватовските отношения е само обредна.

Отново в Сакарския край е засвидетелствана и обичайната практика за *венчан девер* да се избира сестриното дете на младоженеца, но едновременно с това *побащим* и *помайчима* да станат както неговите родители, така и родителите на *аратлика* (побратима) на младоженеца, т.е. истинските му побащим и помайчима (Анчев 2002: 283). Може да се допусне, че в случая обредният избор на побащима и помайчимата най-добре документира и взаимодействието между сватовството и побратимството както в наложената индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени, така и в опазването на патрилинейното родово единство.

Особено показателна е връзката между реалното и обредното побратимство, ако се припомни, че *аратликът* е побратим (брат) на младоженеца и съответно има право да е *девер* в сватбата му, а неговите родители – *побащим* и *помайчима.* Тази връзка е валидна по време на едногодишния обреден цикъл на сватбата, тъй като възникналите побратимски отношения са достатъчно обвързани от родствените отношения на сватовството и кръвното родство в действителността.

Именно това характеризира обичайната намеса на побратимството в сватовските отношения като предимно обредна. Затова може да се допусне, че в традиционната родствена система тази роля на побратимството е **символична**, подкрепяща ролята на сватовството веднъж в индиректната брачна размяна на жени, а втори път – в опазването на патрилинейното единство между отделните патрилинейни групи от най-различен порядък, като се има предвид, че всеки патрилинеен родственик мъж чрез брачната връзка е потенциален основател и на своя патрилинейна група. Направеният извод лесно се потвърждава, ако се съпоставят реалните родствени отношения на обредните лица с техния побратимски вариант по време на сватбата – като терминология и ритуални действия, например по следния начин:

В Македония деверите се обозначават като *братими*, като в Дебърско младоженецът си избира преди сватбата четирима побратими, един от които се нарича *стар побратим*, а неговата жена – *стара побратимица* (Арнаудов 1931: 12). В Западна България братята на младоженеца са девери в сватбата, като единият от тях също трябва да е женен, понеже отговаря за брачното свождане (Маринов 1984: 424). В Източна България деверът е един, като най-често такъв става синът на сестрата на младоженеца, като неговите родители изпълняват функцията на *побащим* и *помайчима*, *девер баща* и *девер майка*, или *бубалък* и *бубалъчка* в сватбата (Генчев 1985: 177). Пак в този край сватуването се извършва именно от семейството, което е определено за *мъжки бубалък* и *бубалъчка*, т.е. от сестрата на момъка и нейния мъж, които се наричат още *побащим* и *помайчима* (АИЕФЕМ, арх. № 605–II: 101).

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, но винаги женен. Изглежда, че точно тази вариативност на възможните избори за обредни лица, предпоставящи и разнообразие на техните позиции и роли, създава богатството на взаимодействието между побратимството, брачното и ритуалното родство. Може да се спекулира кое от тях върви напред и определя посоката на нормата и на съответната ритуалистика: един възможен вариант за отговор идва от комплексни картини на обреда и техни детайли[177]. На тяхна основа бе изказана тезата, че линията на субординация тръгва от кръвното, следвано от брачното и завършва в ритуалното родство.

Затова смятаме, че посочените хипостази на обредните фигури в побратимството свидетелстват, че в традиционната сватба то се появява именно там, където трябва да подкрепи брачното родство при осъществяването на брачната размяна на патрилинейните роднини жени и опазването на патрилинейното родово единство. В този смисъл може да се допусне, че като родствена институция то е **необходимо при уреждането на брачните отношения в народна среда**, което обяснява и непостоянното отношение на църквата към неговите прояви.

[177] Имат се предвид многобройни факти, които могат да се сведат до логиката на следния тип: в кръщаването в Родопите например, за да не се създаде забрана за бъдещо сродяване чрез брак след потапяне в един общ купел (с което ще се намали възможността от попълване на кръвнородствената и брачната група с нови членове), калманата носи бакър с топла вода от къщи, та всяко дете да се кръсти в отделна вода (Цанева 1994б: 138) – това изключва табуто за брак от ритуала на сродяване чрез побратимство и отваря път за допълване на родството по първите две негови основни линии.

ТРЕТА ГЛАВА

‘РИТУАЛНО’ РОДСТВО – КРЪСТНИЧЕСТВО И КУМСТВО

1. Същност и произход на институцията. Изследователски подходи

Отношенията при кръстничество и кумство в традиционните и съвременните култури са най-пълно документираната форма на ритуално родство в антропологичната литература, в която те са показани и анализирани като представящи едновременно реципрочни (с еднаква, но и с разнопосочна линия на симетрия) отношения на духовна връзка и духовно родство, а така също обозначаващи и тяхната социална институция. *Духовна връзка*, съответно *духовно родство* е понятие, което каноничното право изпълва с дълбок и детайлен смисъл. Като понятие и съдържание то е инкорпорирано в самото „тайнство на брака“ (в смисъл – съюз, сключен чрез Бог), както е постулирано от религиозния канон – едно „неразделно обединение“, което е всъщност „естествен и нравствен съюз“. То обхваща комплексните отношения в резултат на съответна ритуалистика и е съсредоточено около една разгърната структура на отговорности, ангажименти, задължения и забрани (които кулминират в брачната забрана), като чрез изпълнение на обредните функции в неговите рамки се създава нов тип свързаност между главните актьори – основни и второстепенни обекти и субекти в отношенията.

Тази връзка е представена (и съответните институционални отношения се развиват и съществуват) в широк ареал на християнските култури по света. Ярко се проявяват в иберийските и латиноамериканските римокатолически общества в районите на Средиземноморието и САЩ, Карибите и Латинска Америка; също така из Балканите и целия източноправославен свят, където играят значима икономическа и политическа роля; по-ограничено и предимно церемониално е значението им в протестантските култури. В различни социални контексти са представени в широк спектър от егалитарно-селски до високо стратифицирани градски общества и оказват ефект върху групи от хора, вариращи между локалната поселищна общност и нацията, а днес – и регионите от нации.

Първоначалната и същностна линия на съпринадлежност между тях е именно базирането им върху християнското разбиране за духовно родство като един от трите вида родство наред с кръвното и венчалното/брачното. Точно с това разбиране клерикалните и повечето светски историци и изследо-

вателите свързват смисъла и извеждат моделите на кумството и кръстничеството в науката (преглед на изказаните мнения у Bloch, Gugenheim 1981: 376–377), с което ги определят като символизация на обособяването/единението на „духовното и естественото родство“. Изключение правят антрополозите, които се зариват дълбоко в дорелигиозната менталност на индивидите и обществата и искат да видят в нея не само тази символизация, но потребностите и функциите на съответните формати като институция, която произтича от мисията им да допринесат за човешкото просъществуване. Подобен контекст адресира определението на кумството/кръстничеството като структура от социални релации, която – подобно на другите конструирани родственоподобни контакти, компенсира конкретни обществени дефицити.

Библейският смисъл на създадената чрез кръщението духовна връзка, въпреки че е общ както за източноправославния канон, така и за християнския в цялост, изисква внимание, тъй като именно тайнството на кръщението (последвано задължително от кумската връзка) е в най-тясна и определяща зависимост от постановките на вероучението сред всички без изключение елементи на ритуалното, а и на родството въобще. В класическата и разнодисциплинарна научна литература за кумството доскоро рядко се оспорваше неговото извеждане от ритуала на кръщаване, което пък определяше и времевата рамка на произхода му също сравнително неоспоримо.

Преобладаващото мислене е, че духовното родство произлиза от светостта на Кръщението и още през Средните векове (около IV в.) се развива като самостоятелна форма в културите, където съществува религиозна запрета към родителите да бъдат кръстници на своите рождени деца (тя възхожда към библейската интерпретация на първородния грях и неговото изкупление чрез духовно прераждане, намерила културен израз в обичаите за създаване на духовен родител, който да замества биологичния – *in loco parentis*). В някои авторитетни енциклопедични текстове обаче се твърди, че „практиката на [духовното – б.а.] спонсориране не произлиза от кръщаването на детето, а е следствие от обичай, който изисква индивидът да премине през ритуала, като бъде придружен по време на него от фигура, позната на църковното лице – християнин, който ще поеме отговорност за него и ще го вземе под протекцията си“; посочва се и че гръцкият термин за този придружител е *anadochos*, съответният латински – *suscepto* (https://www.britannica.com/topic/godparent). Независимо от инициращия ритуал факт е, че от онова ранно време тези отношения влизат и в политиката за решаване на междудържавни проблеми, а също така и в художествената литература. Към XVII в. те придобиват вида, в който на много места ги срещаме и днес – като комплексна система от взаимоотношения, която надскача религиозните функции и става важен социален фактор по подобие на кръвно- и брачнородствените връзки.

Духовното родство включва две линии на синергия, които създават брачни препятствия: тази между кръстника/ците и кръщелника и другата – между кръстника/ците и биологичния родител/и. И двете линии формират отноше-

ния, чиито участници се обозначават с общ обединителен термин: *compadres* (испански), *compari* (италиански), *koumbari* (гръцки), кумове (сръбски, руски, български); множествената форма на понятието включва и двата пола, но съществуват и отделни назовавания на кумата кръстница и кума кръстник със съответните обръщения към тях, които в някои случаи са формални обръщения на високо уважение и респект – например употребата на уважителната форма за 2 л. към кума наместо неформалната в испанския език. Поетата роля при Кръщението създава задължения към кръстеното дете по отношение на неговото отглеждане, здраве, образование, благосъстояние, които се изразяват в разгърната ритуална структура, съпътстваща целия живот на детето и особено обичаите на преход в него. Поетите ангажименти при кумство изграждат широка структура на нормативно предписани, ритуално реализирани и реципрочно отвърнати социални жестове с определена степен на поведенческа и лингвистична церемониалност между актьорите, пронизваща целия им живот.

Авторките на настоящия текст също приемат, че в историографската линия е логично извеждането както на същността, така и на основната версия за произхода на кръстничеството/кумството и раждането на неговите първо- и второстепенни актьори с ролите им като прояви на духовно родство именно от библейския канон и текст. Но те настояват и за откроряване в тези дирения чрез емпирично-аналитични приноси (които ще се потърсят в българския материал), на моделиращата симбиоза между символно-идеологическото и общественото или социалното съдържание на институцията – това е пътят за адекватно показване на СЪЩНОСТТА и ПРОИЗХОДА на тази феноменална социоидеологическа проява, зададени в темата на настоящите редове. Освен тази уговорка за коректното разбиране на следващия текст е нужно поясненито, че в него сюжетните линии на кумството и кръстничеството, въпреки че показват понякога прояви на отдалечаване и следване на разнородни пътища, се възприемат като подчиняващи се на еднакви или сходни социални причини и културнотворни мотиви и правила, т.е. те представляват и съответно се разглеждат като комплексна единна институция (обобщено назована „кумство“, „кумска“)[178].

Научни мнения и водещи тези в историографията по темата. В традиционната българска култура кръстничеството и кумството са съответно институции на родство, създаващи се след извършването на определени отделни

[178] Към основанията за подобно класифициране убедително се отнасят терминологичните податки: обикновено не се прави разлика между кръстника (възприемник при кръщаването) и кума, „тъй като в народната практика те са едно и също физическо лице, а ако са две, принадлежат към групата на кумовете, която се схваща като едно цяло“ (Гребенарова 1999: 345); „Най-често с равнозначна употреба се срещат и названията *кума* и *кръстница*“ (Генчев 1996: 312).

ритуали и комплексни обредни действия, които са прецизно регламентирани като: а) обредно времеслучване – при кръщаване и венчаване; б) като ритуално-пространствено локализиране – около стереотипизираните и неотклонно спазвани места за протичане на съответните ритуали; в) като акционна, вербална, атрибутивна и поведенческа обстановка. И според българските народни схващания това са обредните действия, които придружават православните християнски обреди Св. кръщение и Св. венчание. До средата на XX в. двата обреда са задължителни за българите, а родството по кумство се почита и сред българите наравно с *кръвното* (конзанджиниалното) и *венчалното/брачното* (афиналното) родство. Библейско-каноничният им характер е добре познат на българското духовенство по места и се разяснява на населението както в миналото, така и днес, с добра осведоменост и разбиране.

Съществуването и съхранението на кумската институция в българската култура са свързани със знанието и спазването на редица обичайноправни, поведенчески и етични норми, изградени и утвърдени във времето от дълбока древност. В българската традиционна култура тези отношения имат разгърнато ритуално съдържание, засягащо всички обичаи от жизнения цикъл, и са дълбоко вкоренени във всекидневната и празничната култура. Особено подчертана е ролята им в обичаите при отглеждане и израстване на дете (първо зъбче, първо подстригване, прохождане, първа работа и т.н.), при преходните етапи в живота на подрастващия (физиологични, възрастови, социални, образователно-професионални и т.н.), при годеж, женитба, следсватбени обреди, погребение – практически при всички обичаи от жизнения цикъл. В съвременните условия подобно на повечето места с разпространено кръстничество и кумство по света, така и в България институцията преживява трансформация и развитие по посока към подчертани патронажно-спонсорски отношения с различна степен на откроеност, а в по-екстремна форма – към непотизъм и клиентелизъм. Тези последните процеси (чието изучаване е все още рядко, но примерите за него са качествени и дават добра насока: най-ранните сред тях Беновска-Събкова 2001: 165–233; Барова 2008: 5–21) са рефлексия на променящите се обществени ценности и затова се тълкуват като маркиращи ролята на институцията в качеството им на елементи и регулатори на ценностните отношения. Макар касаещи съвременни процеси, подобни проучвания съответно обосновават изследователския избор за разглеждането им като връзка между темите за социална позиция–социален интерес–обществена ценност–поведенчески модел и в българското традиционно общество. Процесите на динамика във времето засягат религиозната страна на кумската институция само формално, докато основната им мотивировка се свързва със същностната и функционалната им характеристика като социокултурни елементи. Проектирани върху българския материал, те са включени в логиката на народните институции на спонсорство и протекция, на подкрепа и патронаж. Това тяхно място следва прецизно да се открои, включително да се намести в дебата за произхода им.

Въпреки огромния масив от емпирия и тълкувания, за съвременния антрополог е трудно дори да структурира достатъчно прецизно кръстническите и кумските отношения и съответстващите им институционални норми, така че да бъдат валидни за целия широк спектър от техни прояви и създадени културни комплекси. Съответно веднага се сблъскваме с ред неизяснени изходни подробности, като: Бе направена уговорката, че кумско-кръстническите отношения ще се разглеждат като единни и това наистина облекчава необходимото за научни нужди абстрахиране на основните характеристики; но наистина ли става дума за един обобщен ритуален и социален феномен, или двете му основни прояви – кръстничеството и кумството, са все пак самостоятелни и развиващи се по собствена независима логика обредни системи?; Всички измерения на кумството и кръстничеството ли последователно следват линията на осигуряване на протекция и са съответно умишлени и преднамерени и кога ритуалният контекст с неговата инерция на обичайност и съответна задължителност преобладава над този на интереса?; Позволена ли е вариативност в изискванията за включените обекти и субекти на взаимоотношенията и институциите[179], каква е степента на волност в промяната на тяхното обредно поведение? и др.

Първият въпрос е този, който аргументира основно понятие в текста – разглеждат ли се кумството и кръстничеството като *институци**и*** или *институци**я***; отговорът бе деклариран няколко страници напред, но тук за него се излага кратка аргументация: Литературата предлага противоречиви постановки на този въпрос: като че ли превес все пак има тезата, че кумството стъпва върху участието на определени лица в кръстническата, баптизмална церемония и от съответната роля в тази първа същностна социализация на индивида потеглят задълженията и отговорностите на едната участваща страна в живота на този индивид – кумовете се ‘раждат’ от включването им в инициацията по даване на име. Различните етноисторически култури на Балканите създават и утвърждават (съответно трансформират и пренасят) практики и цели обичайни комплекси в духа на спонсорството и протекцията, които – подобно на християнската институция на кумството, тръгват от даването на име на детето и са родосъзидателни. Такава характеристика не е ‘запазена’ за християнството. Твърде сходен е например обичаят *кирвелик* сред изповядващите ислям[180]. В изобилната чуждоезикова литература, която разглежда този

---

[179] За католическите култури на Средна Америка например се съобщава, че физическото наличие на спонсорирано дете или индивид не е наложително: там при строеж на нова къща например тя се възприема метафорично като заместител на това дете и се търсят спонсори под формата на ‘кумове’ на самата къща (Funk, Wagnalls 1984: 244).

[180] „*Кирвелик* е аналогичен на добре проучените институции на compadrazgo в Латинска Америка [тук позоваването в цитата е на Mintz, Wolf 1950 – б.а.] и на кумството на Балканите [позоваването е върху Hammel 1968 – б.а.]“ (Tunç 2021: 437–454).

обичай, се прокарва близостта му до две християнски ритуално-родствени институции – на кръвното побратимство (повече!) и на кумството[181]. Описанието му очевидно доближава основната ритуална фигура в обичая най-плътно до ролята на християнския кръстник поради следните основни аналогии: ритуалът създава приятелство, което се предава генерационно; най-важното! – създава брачна забрана; изисква реципрочно дароподнасяне от страна на бащата на детето; на сватбата на детето *кирве* има ритуалното присъствие на баща; употребен към непознати, терминът на адрес е знак за висок респект. Но той съдържа и множество отличия от кръщаването и кумството, като: изборът на *кирве* може да се оттласква от противоположни отношения – семействата може да са приятелски, както и враждебни, но след ритуала са еднопосочно ориентирани към почит и подкрепа; участниците са само мъже, обаче брачното табу засяга и техните жени – сестрите на детето не могат да се женят за *кирве* и неговите деца. Фактът, че при българските мюсюлмани (поне тези, за които авторките събраха сведения, че имат смътна представа за обичая) ролята на *кирве* изпълняват биологични роднини, и то специално чичото и вуйчото на детето, прокарва (макар и твърде хипотетично) връзка към въздействието и на християнската фигура на кума и неговото асоцииране именно с тези мъжки родственици.

Взаимносвързани причинно-следствено в първоначалното си съществуване, кръстничеството и кумството в християнството следват през вековете все по-раздалечаващи се коловози до обособяването им като различно изглеждащи институции главно по своето структурно съдържание. Селективното им описание по-нататък с неговата обща картина и регионално-локални особености дава обаче основание на авторките – както бе заявено по-горе, да ги представят и анализират като **единна институция**, което според тях отговоря на идеологията и социалната им функция.

Относно следващите въпроси. Всяка конкретна етнокултурна картина е различна и това оправдава решението на авторките да не правят опит за отговор на гореспоменатите питания, тъй като едно добро разкриване на особеностите на българските традиционни спонсорски институции (което е основна

---

[181] *Кирве* е лицето, което участва като основна фигура в сюннета. Той поема разходите за ритуала, оказва на детето физическо (държи ръцете и краката му неподвижни) и морално (дарява го, говори му и го успокоява, приласкава го) съдействие и помощ: поема отговорност да го подкрепя през целия му живот. Сред българските турци обичаят не бе открит при съвременни запитвания, въпреки че авторките на настоящия текст опитаха да извършат теренно проучване по въпроса; в Североизточна България (благодарност към учителката С. К!) турското население е чувало за обичая, но се изтъква, че това не се прави в България, където при сюннета детето се подкрепя от негов чичо или вуйчо. Обичаят е неизвестен и в северните и западните части на Турция, а само в Централен, Югоизточен и Източен Анадол, където е и проучен, но е добре регистриран в Средна Азия и Близкия изток.

тема на следващите редове) би изиграло вероятно ролята на такъв. Но не може да се избяга от мащабния разказ за историографията на проучванията им, както и за тяхната историческа съдба.

Историографската част, поне в основната от насоките си, касаеща произхода на кръстничеството/кумството, потегля от едно добро наблюдение и сполучливо хрумване на големия историк на Античността Тацит, чието изострено око към странностите на социалните отношения у германците (макар и при данни от 'втора ръка') забелязва нетипичните за неговия свят връзки между майчиния брат и племенниците му и ги отразява в ценната малка работа *Germania*: „[При тях – б.а.] братът на майката гледа на племенниците си като на свои синове; някои дори намират, че кръвното родство между чичото от майчина страна и племенника е по-свят съюз и по-близко отношение, отколкото между бащата и сина".

Авторът констатира почти пълно припокриване на ролята на вуйчото и тази на бащата по отношение на синовете на сестрата/съпругата – една връзка, която например при размяна на военнопленници налагала изискването да бъдат върнати заложници измежду сестрините синове (Котова 2013: 119). И тъй като неколкократно се подчертава, че наследяването е само по бащина линия, тълкуването на Тацит е, че с тези практики се цели увеличаване на родствената група и засилване ролята на домакинството като средоточие на брачни контакти. Това има смисъл, ако се допусне, че по времето на Тацит древното германско общество е в период на преход, който се характеризира с патрилинейно наследяване, но в условията на билинейна родствена система, която еднакво признава родството по бащина и по майчина линия. Тогава не е учудващо и почти пълното припокриване на ролята на вуйчото с тази на бащата в отношенията между него и родните деца на сестра му. Тя се изразява в търсенето на протекция и помощ от майчиния брат и баща, която включва отговорност и отстояване на имуществото и честта им, грижи за прехраната и израстването им. По този начин мъжките кръвни родственици на майката и най-вече тези, които резидират в дома ѝ, идват на преден план по важност като протектори и спонсори[182].

За първи път кумството е споменато в научната литература от Е. Тайлър, но теориите за произхода му се развиват доста след неговото време. Измежду

---

[182] Митологията със сигурност също ни разказва подобни истории, но една от посочените в долния сюжет просто не е точна: според една версия като свещен съюз между сестра и брат тя посочва взаимовръзката между Изида и Озирис (рождени брат и сестра, някъде споменати дори като близнаци; в същото време – и съпрузи), усложнена от другия им брат Сет: самият Сет убива и разсича Озирис, който е негов брат и зет като съпруг на Изида, но тя защищава брат си, за когото се допуска, че е пазел майчиния принципат – това именно не изглежда доказано от описаната история.

обилието[183] от теории и емпирични представяния, от които потеглят разнородни анализи, съобразно началните изложени съображения бихме откроили обобщено следните важни за настоящия текст тези и съчинения: Кръстническо-кумската институция е символично създадена въз основата на християнския баптизъм и базирана върху контрастите между духовното и кръвното родство – няколко съчинения експлицитно открояват тази идея – книгата на Дж. Линч (Lynch 1980; 1986) се отнася до ранните формационни етапи от институцията в появата, развитието и съществуването ѝ от Средните векове насам. Той е от авторите, които – въпреки изключителния масив от използвани източници (или именно поради него), без колебание извежда раждането ѝ от ритуала на католическото кръщение. Логиката в тезата е следната[184]: Св. кръщение е „тайнство“ и „свещенодействие“. Според съдържанието на първата характеристика всяко тайнство (а кръщението е първото и най-необходимото) очиства и възражда духовното начало у човека; според втората – чрез него приелият го получава невидимите християнски „благодатни дарове“. Библейската интерпретация е, че най-големият измежду тях е да се „влезе в царството Божие“ и това не може да се случи, „ако някой не се роди от вода и Дух“ (www.pravoslavieto.com/books/liturgika_archim_Jona). Кръщението обаче насочва и пътя за чист и праведен живот: християнската църква постулира в многобройни основополагащи и интерпретиращи текстове на редица църковни учители, че кръщението пречиства човека – „младенците, децата и отрочетата, младежите и старците…“ от първородния грях на зачатието на живота и рождението, така че „чрез повторно раждане да се очисти онова, което те са заели от вехтото рождение“. За тази процедура „естествените родители на детето [е нужно – б.а.] да го поверят на възприемник, на някого от вярващите, който би го учил добре в божествените предмети и сетне да се грижи за детето като посочен отгоре баща и като пазач на неговото вечно спасение“ (www.pravoslavieto.com/books/za_krusteneto_na_decata_kalnev.htm). Във времето между II и X в. според Линч сравнително опростеният литургичен акт на подкрепа и спонсорство при кръщаване на дете се развива до „механизъм за създаване на продължителни отношения, тачени като особено свещени форми на родство“, обозначено от него като „духовно“ (Lynch 1980: 378). Тази родствена форма се оказва сакрализирана и много адаптивна и затова постепенно според учените си извоюва постоянно място сред кръвните и брачните връзки и става фундаментална част от средновековното общество, като показва тенденция към утвърждаване и стабилно просъществуване до ден дне-

---

[183] В настоящото изложение това изобилие се свежда до онези няколко публикации, които действително са базисни за всяка разработка по посочените сюжети.

[184] Тази логика е почти дословна не само у цитирания автор и неговити следовници, но и в повечето клерикални пособия за масова употреба, както и тези за обучение на духовни лица.

шен (особено в Латинска Америка). Изследването на Дж. Линч, направено въз основата на грамаден обем от антропологични, литургични, исторически и литературни извори, засяга социалната роля (включително сакрализацията на персоналните приятелски отношения), създаването на клиентелистко-патронажните връзки, разпространението на брачните табута, изграждане на институти на протекция за младите и формиране на доверие у възрастните и др. под. Големият принос на този забележителен медиевист е обаче именно в анализа на ролята на Светата църковна институция в общественото развитие, включително в ритуалистиката на разглежданата форма.

Сред изобилната книжнина съществуват още няколко текста, които се нареждат в контекста и са на равнището на гореспоменатия: в светлината на християнското разбиране за двойната духовна и материална същност на човека е разгледана интересуващата ни институция в работата на М. Блох и С. Гугенхайм – тя експлицитно подчертава символизма на ‘второто раждане’ като определящ същността ѝ (Bloch, Guggenheim 1981: 376–386). Тълкуването е, че разграничаването на тези две същности свърза именно баптизма с кумството и го прави част от идеология, която дава възможност на хората с власт да изграждат подчинени на закона [и на себе си – б.а.] членове на обществото (Bloch, Guggenheim 1981: 376); в символичен смисъл според авторите това е замяна на ‘нечистото’ естествено раждане с ‘чисто и легитимно второ раждане’ и именно за неговото протичане са необходими ролята и фигурата на заместител на родителя. По тази линия се подчертава културната специфика на институцията и нейната културна уникалност, зад които обаче натрапливо се откроява и мотивът на обществената потребност – това извежда посочените съавтори като стъпили с един крак и в третата (виж т. 3 надолу) изведена историографска линия.

Като втора интерпретативна посока е разглеждането на институцията в мрежата на социалните отношения и тук са представени текстовете, които открояват нейните социологични перспективи. Първият и фундаментален такъв, приоритетно използван и цитиран във всички релевантни разработки, е анализът на С. Минц и Е. Улф, направен в далечната среда на миналия век (Mintz, Wolf 1950) – историята на институцията е трасирана с оглед на нейната социална употреба. Това ранно изказано авангардно разбиране корелира добре с възприетата в настоящия текст теза, тъй като то акцентира върху капацитета на кръстничеството/кумството да изгражда и стимулира социална солидарност. Първоначалната роля специално на кумството авторите виждат в „интензифициране на дадената мрежа от взаимоотношения в специфичен функционално-исторически контекст“ (Mintz, Wolf 1950). Виждането е поето и развито от Ш. Айзенщат в рамките на неговата „теория за ритуализираните персонални отношения“, която бе представена във Втора глава (Eisenstadt 1956: 90). Но що се отнася до настоящия разглеждан сюжет, нужно е да се припомни, че въпреки откроената ритуална форма и същност авторът вижда, че в институцията е налице ‘инструментален’ подтик, с което всъщност

я доближава до полето на социалните потребности. Важно наблюдение на Айзенщат е, че свързаните чрез институцията индивиди е необходимо да са обхванати от предварителна мрежа от членства в разни формати; това включва и класовите разслоявания, което отново сродява теорията му с възгледите на Минц/Улф. Мисленето за ритуализираните отношения като запълващи социални празнини, което – ако това не стане, би се накърнил общественият порядък, е характерно от по-ранно време, то следва от анализите на Редклиф-Браун и поставя тези отношения в изцяло функционален дискурс, като подчертава и тяхната интегративна роля. Дискурсът е продължен и качествено защитен от Арантес (Arantes 2011: 69–112), който разглежда кумството като изцяло обществен механизъм. Поради тази позиция той се спира върху него не като изолиран и самостоятелен културен феномен, а като тясно и неделимо вплетен в обществената структура и потребности – фокусът му е върху особеностите на връзката между кръстничеството/кумството и системата на съществуващите групови връзки.

Въпросът за това коя характеристика на институцията я прави универсално и устойчиво приложима в подобен контекст, занимава и Дж. Пит-Ривърс (1977 г.), който търси отговора в идеологическите ѝ послания. Текстовете на този автор са основополагащи по отношение вписването на институцията в ‘родствения’ бекграунд на обществата и до днес. Той първо постановява отличията ѝ от осиновителните и кръвнородствените структури и обяснява отдалечаването ѝ от фикцията за родство; на него принадлежи класификационната постановка за ритуалното родство, в което на първо място поставя именно въпросната институция. По отношение на идеологическото съдържание ученият – след анализ на обширни теренни данни от иберийските страни, вижда същността ѝ в преотстъпването чрез ритуала на кръщаване на родителските права от едната (биологичната) на другата (кръстническата) двойка. За да проведат този трансфер, две понятия излизат на преден план в анализа и те присъстват нататък неотлъчно в изследванията: „духовна“ и „природна/материална“ личност/съдба/родство с неоспорим по-висок статус на първата позиция. Поставени са и някои философски въпроси около смисъла и ценностното съдържание на кръстничеството, които формулират отделен подход към феномена и затова ще бъдат представени в следващия параграф. Същата линия на разсъждения е развита нататък в ценната работа на С. Гудман (Gudeman 1972), който предлага теологичния резон на този статус и обяснява с ‘нечистотата’ на първородния грях на зачеването и раждането приоритета на кръстническата двойка. Теорията му логически подрежда потребностите на индивида да получи своята лична и общностна социализация чрез имената си: фамилно – за принадлежност към групата и генеалогията; и лично – за неговата индивидуална социална идентичност, различна от включването му в семейния кръг. Гудман въвежда в кумско/кръстническия контекст понятията „второ раждане“, „регенериране“ чрез „измиване на първородния грях при кръщаването“ и „повторно раждане в Христа с втора родителска двойка“

(Gudeman 1972: 47). Като по-високостоящи от рождената двойка те поемат и по-висшата роля – за духовното развитие на индивида, с което правят възможен живота му като религиозно-юридическа фигура в приетия морал – това е според автора идеологическият пълнеж на институцията.

Очевидната базисна идея тук е, че баптизмът се възприема като аналогичен на раждането, което естествено го свързва с родителството. Както пишат в анализа си Блох и Гугенхайм: „Той е моделиран по природното раждане, като трябва да го замени и надживее. Ние си имаме работа с ритуал, разиграващ друго раждане и преценен като по-висше такова“ (Bloch, Guggenheim 1981: 379). Текстът на двамата изтъкнати учени съдържа изложение, което бихме искали да посочим, макар че и те го взимат от по-ранни теолози и църковни интерпретатори: потапянето в купела при кръщение е „майчината утроба, в която са заченати децата на Бога и от която те се появяват“, но изчистени от „първоначалния грях“ (Bloch, Guggenheim 1981: 379–380). В случая трябва да се отправи предупреждението, че така направената логическа връзка е възможно да повлече много теологични и библейско-интерпретативни последици, включително до най-категоричната, че „баптизмът като ритуал отрича способността на жените да създават социално приемливи деца“ (Bloch, Guggenheim 1981: 380); вместо тях това прави церемонията на кръщението. Интерпретациите на последните автори всъщност обединяват посочените линии, по които върви разглеждането на кумството като произхождащо от баптизма и запълващо социални ниши. Тази тълкувателна симбиоза дава, изглежда, отговор на въпроса за обществената потребност и за ритуалното създаване на институцията и върху нея може да се стъпи стабилно при конкретно изследване.

С навлизането в българските приноси на това изследователско поле следва да се открояят най-напред качествените сред тях, писани от български и небългарски автори по български и балкански материал и теми. Сред първите пионерски текстове и интерпретации с акцент върху кумството в по-далечното и близкото минало са тези на В. Балджиев, Н. Начов, А. П. Стоилов. Със споменавания на материали от България върху темата пишат вече автори като Дж. Халперн, Ю. Хамел, Ст. Чижевски, Фр. Краус.

По-късните конкретни частнобългарски изследвания на разглежданите сюжети са два типа: 1. Тематични case studies: подробни локални и регионални представяния на кумската институция (читателят е наясно с това изобилие, но все пак изрично трябва да се споменат десетте публикувани *Регионални сборника*, материалите в *СбНУ* и *РКС*, дипломни и докторски тези, архиви от терени и други източници, съхранявани в национални и регионални, музейни и лични архивохранилища, и др.) и 2. Обобщени анализи на темата, ориентирани главно към типологизиране и историческа проекция, освен в компендиумите *Етнография на България* и *Българска народна култура*, присъстват и в авторски публикации (Генчев 1974б: 89–112; 1975: 83–109; 1996: 309–363; Hristov 2017: 1–16; Иванова 1984; Вуков 2008; Манкова 1992; Радойнова 2022, и др.). В рамките на втората

група са и сериозните опити на историческото поле в развитие на институцията в българската култура.

В българската етнология върху двете включени части (но с акцент върху кумството) най-обхватният и задълбочен принос всепризнато е публикуваната през 70-те години на XX в. студия на Стоян Генчев, озаглавена *Кумството у българите* (Генчев 1974б: 89–112; 1975: 83–109; 1996: 309–363). Основната идея на студията се състои в цялостното етнографско проучване на кумството, което като институция съчетава народни и каноничноправославни елементи. Излишно е да се подчертава, че поставената мащабна задача е образцово изпълнена от Ст. Генчев в контекстите на единствената възможна по негово време интерпретативна и постановъчна линия – тя обаче, въпреки че днес вероятно ѝ се вменява обременителна идеологизация на анализите, се разполага в една последователна и апробирана теория, която е с признато място в науката и възхожда още към тезите на класиците в антропологията. Налице е историографското изложение на проблема до неговото време и с езиково достъпните му представяния, синхронното и систематизирано описание на проявите на кумството в традиционната българска култура от средата на XIX до средата на XX в., конкретното съдържание на основните му черти, анализа на историческите му корени и развоя му през вековете. В същата интерпретативна линия са и всички по-късни изследвания, включително до наши дни, между тях тези на посочените съвременни автори с проследените връзки на кумството с други народни институции, а и многобройните публикации за семейните обичаи и обреди (кръщение, сватба, погребение), които уплътняват още повече етнографската картина на локалните и регионалните прояви на българското кумство (Иванова 1984: 171–179; Манкова 1992: 3–11; Гребенарова 1994: 111–151).

Произходът на кумството е централен проблем както в посочените, така и в повечето публикации, които го разглеждат като църковна или народна институция. Разнопосочното мислене на тези автори – чужди и български, по въпроса за произхода на институцията тръгва от различната им изходна точка: ако те извеждат този произход от ритуалистиката на кръщаването (което се случва във всички случаи, когато се четат, приемат и следват по-голямата част от анализаторите), тогава кумско-кръстническата институция е религиозно базирана форма; ако обаче този произход се основава върху водеща фигура на една протекла исторически по-рано инициация – тогава следва да се проследят трансферите на функциите на тази личност във времето и да се види кой и в какви обстоятелства ги поема – в тези случаи форматът е антично-митологичен.

Сред разработените от българските автори теории за произхода на институцията доминират следните: кумството е чисто църковен институт (Балджиев); кумството възниква в епоха, по-ранна от християнската (Генчев 1996: 309–363; Hristov 2017: 1–16; Иванова 2008: 252–264), като сред привържениците ѝ варират мненията за историческия период и преходните форми, във и

чрез които протича процесът. Втората група изследователи доразвива идеите на М. Косвен, че корените му са в дохристиянския институт на авункулата, който е оставил следи, възприети от християнството и развити до строги канонични условия (Косвен 1948; 1963). Процесът е твърде комплициран, дълго и наситено с различни социално-икономически развития е времето, в което той се случва. Ето защо има различия в схващанията за това как точно става трансформацията на ролята на авункулуса до тази на кума/кумовете. Самият Ст. Генчев възприема, но качествено допълва това твърдение с възгледа, че „в тази ситуация майчиното право – губейки социалните си и икономически позиции, запазва обредните си такива в лицето на кумството“ (Цанева: https://balgarskaetnografia.com/rodstvo/nekravno-rodstvo/kumstvo.html). Като съвременно развитие на тази теория се създава нейна разновидност, достатъчно различна от първообраза, за да я наредим като трета теория за произхода: самата М. Иванова добавя като хипотеза присъствието на еднолинейната перспектива на родова организация, развитието на кроскузенния брак и теориите за брачната размяна и поставя възникването на кумството в древното патрилинейно дуално-родово общество, т.е. по-рано от първата посочена група автори и по-късно от втората, като привежда аргументи за подобно виждане от старобългарски паметници, например *Законъ соудный людьмъ*: „В тях се търси доказателство за това, че бракът по двойки, както и появата на индивидуалното семейство определят функциите на avunculus-a (вуйчото) като прототип на кума“.

За пълнота на дебата нека проследим откъде се тръгва, т.е. да се открият фигурата прототип и времето на ритуалната креация на тази фигура. В условията на едно допустимо като съществуване с много лимити ‘майчино право’ с цялата му импликация върху брачната локализация, характера на взаимоотношенията в майчиното и бащиното семейство, предаването на наследството и култовете и т.н., съществува фигурата на индивид, различен от този, с когото се свързва биологичното раждане – в някои текстове той е обозначен като „магьосник“ и има за роля да свърже детето ритуално с прадедите му (вероятно чрез даването му на име) и да проследи правилното протичане на ранните възрастови инициации и социализации – при първо постригване, първо зъбче, първа работа, първо минаване на физиологични етапи – моминство и момковско, та чак до големия брачен преход. Логично е отговорностите на това лице още в дохристиянско време да са били възлагани на най-близкия разпознаваем роднина до майката на детето – опциите са баща ѝ и брат ѝ. Вторият е по-подходящ, защото бащата на майката – както вече се изтъкна, идва от различен от нейния първоначален линидж, а братът е от този на нейната собствена майка. Така виждаме да се очертава позицията на брата, на авункулуса на детето, постепенно получаващ решаваща роля в неговия живот. Много е вероятно да му е вменено и възрастово изискване – така той се доближава и до фигурата на другия потенциален протектор – бащата на майката.

Привържениците на теорията за връзката на кумството в прототипните му форми с т.нар. матриархат обикновено се позовават на споменатата работа

на М. Косвен заради изключителната ѝ прецизност (разбира се, за времето си книгата е сериозна научна находка). Според този текст при авункулата именно вуйчото по майчина линия започва да следи за спазване правата на детето, съхраняването на неговата имуществена собственост, стига се и до прехвърляне на наследство и така постепенно той добива значително по-високи права от рождения му баща, а последният остава често обозначаван незначително като „полов партньор“ на майката (Косвен 1948).

Тясната връзка и зависимост на племенника от вуйчо му са описани за алтайците, за северноамериканските индианци, за редица индийски племена, ескимосите, множество африкански общности, като е проследен пътят на превръщането му във водач, организатор, пазител и основно отговорно лице за вътрешнородовия ред и благополучие. Ролята на този брат обаче в крайна сметка довежда до това, че той „обезпечава прехода към патриархат“ и подобен процес се счита за случил се в повечето древни култури (Фатыхов 2009: 67–69). Но процесът не е задвижен само от него – за индикация относно времето на поява на тази роля можем да се обърнем към още едно основно обредно лице, с което се свързва тя: определянето на този вуйчо става при сватбата по отношение на младоженеца (защото и булката несъмнено има или би могла да има такъв роднина по майчина линия). Това е важен показател, защото сочи, че като изходна се избира мъжката линия. Ето защо много вероятна изглежда тезата на М. Иванова за раждането на кумската институция във времето на дуалноорганизираните патриархални общества.

С времето авункулусът се превръща в основна фигура в индивидуалните инициации, които се развиват от колективно-родовите към личните: той добива място при кръщаване, стрижба, крадене на детето при болест, прощъпулника му, избора на професия, коледуване и лазаруване и т.н., основно обаче – при сватбата (емпирични доказателства – у Hristov 2017), като много рано при тях започва да се асоциира с *кум/кума*. Именно в този смисъл е вярно, че „кумът е наследник на различни архаични, дохристиянски социални отношения и ритуални практики“ (Hristov 2017: 2). Ако обаче е адекватна на съвременните научни претенции, изследователската поанта днес трябва да назове тези отношения и практики с точното им обозначение, дадено от историята и културата.

Етнографските сведения показват, че независимо от каноничноправославния характер на кумството неговото пълноценно действие в народна среда зависи и от спазването на редица обичайноправни норми на поведение, чиито корени могат да се открият далеко в древността. В кой исторически отрязък – това е първият въпрос на теориите за произхода; неизбежно в диренето на отговор тук ще се опре до ‘отхвърлени’ понятия като *майчина власт* и съответно *матриархат*. (Тук си позволяваме да напомним, че тяхната постановка още в Увода бе насочена: 1. Към данните за балансиране на половите роли в семейството и 2. Към запазване на обредно-ритуалните функции на майката, включително без наличието на властови или икономически такива.) Идеята бе

тя да се апробира върху материал за българското прединдустриално кумство/кръстничество. Затова вторият зададен въпрос тук е за трансформацията на субектите в институцията, за да се стигне до познатата ни от терена хипостаза на кума в материалите от традиционния период. В канавата на тези питания се прокрадва и нуждата от доказване/отхвърляне на мисленето за първичността на църковно-религиозната институция пред народната, която отговорите на двата въпроса също оспорват. Ето как изглеждат обобщените становища за същността и произхода на кумството в българската наука, които се проявяват като паралелизми на тези в световната, щрихирани по-горе.

Първото е на В. Балджиев, който още в края на XIX в. отбелязва, че кумството представлява чисто църковна институция (Балджиев 1891а: 189). Основания за това твърдение той открива в каноничните параметри на родството по кумство: то е приравнено на кръвното родство, но се заключава единствено между лицата, участващи в обреда кръщение, и поради тази причина се предава само по низходяща права линия. Сродените лица не могат да се женят помежду си, а като последствие от родството се разглеждат и следните случаи, в които брачните връзки също са забранени: а) 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; б) 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; в) между кръщелницата и овдовелия зет на кръстника, понеже зетят също се приема като син на тъста си, т.е. на кръстника; г) между кръщелниците на съпруг и съпруга, понеже съпрузите винаги се броят за едно цяло (Балджиев 1891а: 190). В. Балджиев отбелязва 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 венчаването. Например народът не прави разлика между кръстник и кум, защото има обичай, „който кръщава, той и да венчава“.

Второто становище, което защитават повечето изследователи, се основава на твърдението, че корените на народното кумство трябва да се търсят в историческата епоха преди утвърждаването му от християнската църква. Както отбелязва Ст. Генчев, още в края на XIX и началото на XX в. в работите на Н. Начов, А. П. Стоилов се популяризира възгледът, че кумството като народна институция не е свързано по произход с християнството и че неговите исторически корени са в една по-ранна епоха (Генчев 1996: 323). Обикновено като доказателство се посочват общите елементи, характерни за българското кумство и това на останалите народи, в частност на всички индоевропейски народи.

В по-късните публикации (предимно от втората половина на XX в.) съществено значение, което не може да се отмине и прескочи, защото формира

мисленето на няколко генерации учени, има становището на съветския изследовател М. Косвен (Косвен 1963). През 60-те години на XX в. той доказва, че функциите, които изпълнява кръстникът кум по християнския канон, в народната практика са присъщи на майчиния брат на младоженеца, т.е. на вуйчото (avunculus). От това следва, че корените на народното кумство възникват още в преходната епоха от свързване на линиджа от майката към бащата (според доминиращия в оня момент възглед за стадиалността на обществените етапи), в която майчиният брат е водещата фигура в живота на сестрините си деца и в частност на своя сестрин син (Косвен 1963: 101–102).

Именно тази теза на М. Косвен е възприета и от съвременните на този етап български изследователи. Тя се потвърждава най-вече в изследванията на Ст. Генчев (Генчев 1974б: 89–112; 1975: 83–89; 1985а: 158–214; 1987). Според Ст. Генчев обредното участие на кумството в традиционните обичаи стрижба, крадене на дете, сватба, както и същността на връзката между кума и кумеца убедително сочат, че корените на народното кумство отвеждат към родовообщинния строй с присъщите му институции *авункулат* и *обреди за посвещение* (Генчев 1996: 335). Като институция авункулатът се отличава преди всичко с покровителството на племенника от страна на вуйчо му, а в отношенията между племенника и вуйчото са заложени и предпоставките за по-късното оформяне на кумството като народна и църковна институция (Генчев 1996: 341–342). Историческите корени на кумството, както и връзките на кума с авункулуса и с майчиния род на младоженеца намират отражение и в по-късното развитие на традиционните родствени отношения у българите. Накратко те се съдържат в постепенното изравняване на кръвното родство по двете линии (майчина и бащина) и в приоритетното налагане на родството по бащина линия. По този начин бащиният род придобива голямото значение, което има при социалното организиране на родините във всекидневния бит, докато майчиното родство загубва тази своя позиция, но запазва обредната си реализация. Тя се проявява именно чрез родството по кумство, схващано в неговата народна форма и като кръвно родство (Генчев 1996: 349).

Изказаните мисли насочват към идеята, че произходът на институцията трябва да се търси в организацията на народната ритуалистика, действаща в предхристиянско време. Новият въпрос, поставен в този текст, касае линията на научното познание: в кое от нейните полета – стопанско-политическото (където здраво стои стожерът на историко-материалистичната патриархална теория) или в развитието на семейните отношения, форми и функции (където търсят своята социална и ритуална реализация основните брачни фигури) да се поставят раждането и динамиката на кумството и кръстничеството?

Зараждане на народното кумство. Историческа епоха. Предложеният историографски преглед е твърде кратък, но дори той показва, че като се изключи тезата за църковния произход на кумството, повечето изследователи приемат, че корените на народното кумство възникват в историческото време на преход от онова, което доскоро обозначавахме като „матриархат“, към

патриархални отношения. От историческа гледна точка обособяването на споменатата епоха се основава на диалектикоматериалистичната концепция за универсалното развитие на тези две последователни епохи (Косвен 1948: 67). Най-често първата се разполага на границата между ранния и късния палеолит, когато се оформя първобитният род.

Темата за последователността на епохите е важна за историци, философи, антрополози и пр., но за целите на ситуиране мястото на авункулуса в обществения ход тя следва да се свърже с брачните и семейните формати на съответното време. За допатриархалния стадий са характерни дуално-родовият групов брак, неизвестността на бащата и матрилинейната филиация (Першиц 1986: 59–70; Рудюков 2018: 227–230) – заради тези характеристики и периодът бе обозначаван като „матриархат“. За разлика от него епохата на патриархата се отличава с утвърдения индивидуален (моногамен) брак, с наличието на т.нар. патриархално (голямо) семейство, с публична известност на бащата и с функционирането на късния патрилинеен род[185]. Именно тези разлики допреди около три и половина десетилетия допускаха и разграничението на преходната епоха между тях (Косвен 1948: 10–11; 1951: 67 и сл.). Оформянето и съществуването на авункулата като институция са следствие преди всичко от двойствения характер на тази епоха, която, от една страна, включваше разбирането за множество прояви на майчиното родство и на матрилинейната филиация (чието присъствие в историята не се отрича и е напълно различно от цялостния ‘матриархат’ като обществено-социален формат), а от друга, тя се отличава с постепенното настъпване на бащиното родство и с въвеждането на патрилинейната филиация (Косвен 1948: 10–11). Този процес, чиято същност се изразява в издигане и настъпване на бащиното родство, може да се илюстрира с ред реликти от древни практики в българската семейна обредност.

Интересуващият темата въпрос е какво е участието на брата на майката в тези процеси. Така оспорваната и до днес връзка между майчиния брат и неговия племенник получава в историографията на проблема няколко разнолики трактовки – всички интересни и привлекателни, с основания в натрупана фактология. Най-напред Бахофен откривателски изважда авункулуса от сведения за някои патриархални и патрилинейни общества и го намества в еволюционната схема от матриархата към бащината доминанта. Той формулира връзката му със сестриния син като израз на обществено валидни права и задължения, съпътствани от емоционална привързаност между тях – същата, която е регистрирана между дядото по майчина линия и неговия внук. В по-нататъшно време функционалисти и семиотици признават връзката, но я свързват с различни от еволюционните процеси: според обобщението на

[185] В изследванията един от класическите примери за такъв род, който обикновено се посочва, е обществото на Древния Рим с неговата нарицателна *pater familias* (Першиц 1986: 59–70).

Д. Котова, Строс, Гууди и Търнър „виждат основанието за връзката между вуйчото и сестриния син във факта, че братът на майката е външен човек в бащиното семейство: той не е възпрепятстван от *patria potestas* и би могъл да установи близки отношения с племенника, които балансират напрежението в авторитарните отношения между баща и син“ (Котова 2013: 109). След фундаменталната си теренна работа в Африка и Близкия изток Гууди прецизира корена на отношенията вуйчо–племенник, като го отнася до особености на връзката брат–сестра в съответните култури, а оттам се извежда и зависимостта с някои специфики на семейството и брачността. Всъщност през 80-те години на XX в. се появяват основните съчинения, които дебатират по повод класификацията на Хаджнал върху структурата на индоевропейското семейство и водят до откроряване на паралелизми и асоциативни полета, които очакват да се запълнят от нови семейни структури и релации: на Бремер принадлежи идеята за доближаване на авункулатните отношения до регистрираната потребност децата да се отглеждат извън бащиния им дом, обикновено в този на най-близката мъжка фигура до майката – вуйчото и евентуално дядото по майчина линия. За учения това е институцията на приемното отглеждане и обучение на момчетата извън бащиния им род (т.нар. Fosterage или приемничество, храненичество в българската култура – Bremmer 1976).

По-тясно обвързани с ролята на вуйчото обаче са замяната на груповия с индивидуалния брак по двойки и отделянето на семейството от рода, като първоначалната семейна форма на съвместно съжителство може да е матрилокална или патрилокална (Косвен 1948: 10–11; Семенов 1996: 35). Бракът по двойки, както и появата на семейството са определящи при функциите на вуйчото (avunculus) като прототип на кума. В случая особено значение има възловото място, което той заема в т.нар. кроскузенна форма на брак. Според М. Косвен и Ст. Генчев в условията на тогавашното матрилинейно дуално-родово общество се отразява и същността на авункулата, като се има предвид, че вуйчото е този, който урежда брачните връзки (Косвен 1948: 25; Генчев 1996: 324–325). Това ще рече, че в поколението на децата племенникът се жени за дъщерята на вуйчо си, а племенницата – за сина на вуйчо си, докато в поколението на родителите вуйчото е женен за бащината сестра на племенниците си, а бащата на племенниците – за сестрата на вуйчото. В специфичните родствени отношения между вуйчото и неговия племенник се отразява и същността на авункулата, като практически отговорният за брака е вуйчото (Косвен 1948: 25). Че подобна форма на брак е била характерна за този процес, се вижда от факта, че по-късно каноничното право узаконява забраната за брак 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 (Косвен 1963: 106–107).

Извеждане ролята на вуйчото в кроскузенната форма на брак обаче повдига един спорен и много съществен проблем: кроскузенната форма на брак може да функционира еднакво добре в организацията на различните формати

на дуално-родовото общество (Ольдерогге 1960: 9). Причината се крие в идентичния еднолинеен принцип, по който се организират кръвните роднини както в матрилинейното (само по майчина права – женска линия), така и в патрилинейното (само по бащина права – мъжка линия) дуално-родово общество. Този еднолинеен принцип на организация в двата типа общества винаги поражда и еднакви кръвнородствени и брачни отношения именно между вуйчото и неговия племенник. Те са всякога два пъти вуйчо и племенник и веднъж тъст и зет: или в случая майчиният брат и неговият племенник са два пъти вуйчо и племенник, понеже веднъж те са кръвни роднини по майчина линия на племенника, а втори път – заради бащината сестра на племенника, която е съпруга на вуйчото. При кроскузенната форма на брак вуйчото и племенникът са още тъст и зет, понеже бракът на племенника е с дъщерята на вуйчото (това сочат и схемите на матрилинейната кроскузенна форма на брак у Генчев 1996: 324–325). Разлика се наблюдава единствено в тяхната кръвнородствена принадлежност, тъй като в матрилинейното дуално-родово общество (независимо дали е въображаемо или реално) те са винаги от едния матрилинеен род, а в патрилинейното вуйчото принадлежи към майчиния патрилинеен род на своя племенник, докато самият племенник принадлежи към патрилинейния род на баща си.

Значението на еднолинейния принцип на организация се потвърждава, ако се проследи кръвнородствената принадлежност и на останалите лица, участващи в кроскузенната форма на брак. Например, когато изясняват произхода на народното кумство, М. Косвен и Ст. Генчев разглеждат и ролята на кумата, в чието лице откриват наследницата на съпругата на вуйчото (Косвен 1963: 106; Генчев 1996: 324). При кроскузенната форма на брак това е всъщност бащината сестра на племенника, която е два пъти *леля* и веднъж *тъща*, а самият племенник е два пъти *племенник* и веднъж *зет* на бащината си сестра. При една дуално-родова организация – матрилинейна или патрилинейна, дори да е хипотетична – бащината сестра на племенника всякога принадлежи към бащиния му род, докато племенникът в матрилинейния вариант принадлежи към майчиния си род, а в патрилинейния – към бащиния.

Архаичната брачна връзка на вуйчото с бащината сестра, както и на племенника с тяхната дъщеря разкрива обаче друга много съществена черта на кроскузенната форма на брак: тя е изразена в **наличната директна брачна размяна**, която се извършва между членовете на техните родове. В поколението на вуйчото тази директна брачна размяна изглежда по следния начин: вуйчото се жени за бащината сестра на своя племенник, докато бащата на племенника – за сестрата на вуйчото; а в поколението на племенника – самият племенник се жени за дъщерята на вуйчо си и бащината си сестра, а синът на вуйчото и бащината сестра – за неговата сестра. При това положение вуйчото и бащината сестра са вече два пъти *вуйчо* и *леля* и веднъж *тъст* и *тъща* на своя племенник, а за неговата сестра са два пъти *вуйчо* и *леля* и веднъж – *свекър* и *свекърва*. Изброените кръвнородствени и брачни взаимоотношения

в поколението на вуйчото и в това на племенника сочат още, че такава директна брачна размяна може да функционира в условията на дуално-родово общество, за което цитираните в предходния параграф примери показаха, че е било или патрилинейно дуално-родово общество, или в преход към такова. Към доказателствата може да се добави логиката на още едно разсъждение.

То се налага, когато отново се съпостави кръвнородствената принадлежност на вуйчото и на племенника и се проследи нейното значение не само за кроскузенната форма на брак, но и за развитието на цялото общество. Ако дуално-родовото общество е било матрилинейно, вуйчото и неговият племенник всякога са от единия матрилинеен род, т.е. от майчиния род на племенника, а това показва, че техните брачни взаимоотношения не могат да имат решаващо значение в кроскузенната форма на брак, нито пък в придружаващата я директна брачна размяна с другия матрилинеен род, т.е. с бащиния род на племенника. Защото в дуално-родовата организация (матрилинейна или патрилинейна) социалната значимост на извършваната директна брачна размяна се съдържа преди всичко в реципрочните брачни връзки между роднините от двата налични рода, без които е невъзможно и тяхното нормално възпроизводство. От тази гледна точка **реципрочни** се оказват брачните взаимоотношения между вуйчото и неговия племенник именно в патрилинейната дуално-родова организация, където вуйчото принадлежи към майчиния патрилинеен род на племенника, а самият племенник – към бащиния си патрилинеен род. Тогава двамата като членове на двата налични, но различни патрилинейни рода активно участват и в извършваната директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери.

Предложената идея на историческа реконструкция е хипотетична, но авторките я преценяват в посока на важен извод: 1. Че е по-вероятно корените на народното кумство да възникнат в условията на древното патрилинейно дуално-родово общество. За развитието на българския народ тази епоха не е характерна[186], но косвени сведения за нея могат да се открият в старобългарските правни паметници от епохата непосредствено след приемането на християнството, когато вече пълнокръвно тръгва и утвърждаването на кумството като църковна институция; и 2. От ритуалните фигури с роля в специфичните формати на брака и семейството в този процес именно фигурата на вуйчото е с най-подходящия потенциал да поеме функции на кума.

Но що се отнася до това, за кой точно социокултурен процес става дума като двигател за кръстничеството/кумството, реликтни прояви в културните практики все пак може да се открият. Тук е важно да се отбележи и че тази хипотетична теория за произхода на кумството в условията на патрилинейната дуално-родова организация на обществото извежда на преден план понятието

[186] Тук се има предвид, че българската народност е създадена през втората половина на IX в., т.е. след приемането на християнството (Ангелов 1981: 242–248).

за ‘реципрочност’ на двамата главни актьори в процеса: вуйчото и младоженеца. Така че напред в текста се търси откроyване не само на ‘мотора’ на този процес, но и ясност за механизма на протичането му според сведенията от българската историческа и културна традиция.

Историко-документални податки за произхода на кумството в българската патрилинейна родствена система. В *Закон за съдене на хората (ЗСЛ)* от IX в. в кратката му и по-стара редакция е записано: „VII. Който своята кума си вземе за жена, следва по светския закон да се отреже носът и на двамата и да се разлъчат, а по църковния закон да се разлъчат и да се подложат на пост в продължение на 15 години. А редът на поста е: пет да стоят вън, като плачат и слушат литургията; четири в църквата до светото евангелие, а три до верую во единаго бога; три до края. И през всичкото време да са на хляб и вода. Така като свършат своя срок в шестнадесетата година, да взимат всичко. Под същото наказание попада и оня, който възприеме дъщеря си от светото кръщение...“ (Ганев 1959: 259)[187].

Изброените тежки наказания, както и забраните за брак поставят много въпроси пред проучването на ранното кумство, но тук значение имат следните: кои са субектите на престъпните деяния и каква е връзката между тях веднъж в системата на каноничното кумство, а втори път – в българската родствена система от епохата непосредствено след приемането на християнството. Според В. Ганев субектите на първото престъпно деяние са ясни – това са кумецът и кумата (Ганев 1959: 264). Те са свързани помежду си чрез каноничното кумство, като в същото време старобългарският текст не споменава нищо за останалите лица, т.е. за кума и кумицата, които също се намират в това родство (Ганев 1959: 265). Като се има предвид обаче, че положението на кума и кумицата е идентично с това на кумеца и кумата, може да се допусне, че забраната за брак се отнася за тях (Ганев 1959: 265). В *ЗСЛ* субект на второто престъпно деяние е оня, който възприеме дъщеря си от светото кръщение. В действителност това е родният баща, който възприема собствената си дъщеря от светото кръщение (Ганев 1959: 271). По аналогия към субектите на второто престъпно деяние отново могат да се отнесат и останалите членове на семейството – майка и син, понеже те се намират в същите родствени отношения както бащата и дъщерята.

Други доказателства В. Ганев открива в сравнителния анализ на цитирания текст с текстовете на останалите исторически извори от същата епоха, например: 1. В отговор 2 от *Отговорите на папа Николай I по допитвания-*

---

[187] Всички цитирания на юридически постановки от *ЗСЛ*, включени в текста или дадени под линия, които са източниковият масив за представените разсъждения на съавторките, без изключение са извлечени от съчинението на В. Ганев (1959: 259–295) г. и за спестяване на място не се посочват винаги след настоящото първо позоваване.

та на българите, където е отбелязано, че между сродените лица не може да има какъвто и да е брачен съюз; 2. В разширената редакция на *ЗСЛ*, където цитираният текст от *кратката редакция* съвпада с два отделни текста, озаглавени „За кумата, глава 8“ и „За дъщерята, глава 9“; 3. Във *Византийската Еклога*, чиито текстове 25 и 26 на титул XVII се приемат за частичен първообраз на цитирания текст от *кратката редакция на ЗСЛ*; 4. В *Славянската Еклога*, която има допирни точки с отговор 2 на *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите* и с *Византийската Еклога*; т. 2 на титул II, т. 25 и т. 26 на титул XVII; 5. В някои постановления на вселенските събори (Ганев 1959: 259–295). Посоченият автор скрупульозно сравнява първо цитирания текст с по-късната разширена редакция на *ЗСЛ*. Той приема, че текстът от *кратката редакция на закона* съвпада с два отделни текста в разширената редакция, озаглавени „За кумата, глава 8“ и „За дъщерята, глава 9“ (Ганев 1959: 281–282). Самите текстове гласят: „За кумата, глава 8: Който си вземе за жена своята куеперта, наричана кума по светския закон, да се отрежат носовете на двамата и да се разлъчат; а по църковния закон да се разлъчат и да се подложат на пост в продължение на 15 години. И спазва се още тоя ред: 5 години да стои извън църквата и плачешком да слуша литургията, а 4 години да стои в църквата до евангелието и 3 години до верую во единаго бога, 3 години до края, като през всичкото време бъде на хляб и вода; и като привърши по тоя начин уреченото за него, в шестнадесетата година всичко да взима“. А „За дъщерята, глава 9: Който поеме своята дъщеря от светото кръщение, да се накаже със същото наказание; а съдът да постъпи по светския закон, както при кумата, според казаното по-преди“. На пръв поглед посочените под линия текстове не се различават от текста на *кратката редакция на ЗСЛ* нито по същността на престъпните деяния, нито по техните субекти. Както твърди и представилият ги автор, от друга страна обаче, разглежданият текст, взет в целостта му, не съответства и на никой текст от *Византийската Еклога*, който може да се приеме за негов първообраз. Като частичен първообраз на текста от *кратката редакция на ЗСЛ* може да се посочи само т. 25 и т. 26 от титул XVII (Ганев 1959: 256)[188]. Цитираните текстове от *Византийската Еклога* имат допирни точки с такива от *Славянската Еклога*, това са текстовете на гл. 37 „За извършеното блудство със своята кума“, която съответства на т. 25 от титул XVII, и на гл. 38 „За съвъкуплението със своята кума“, която се доближава до т. 26 от

[188] Самият текст гласи: „25. Който уж встъпва в брак със станалата му чрез светото и спасително кръщение дъщеря или и без брак встъпва с нея в плътска връзка, ония, които вършат това прегрешение, след като бъдат разделени един от друг, да бъдат подложени на наказанието за прелюбодейците, т.е. и на него, и на нея да се отреже носът; 26. Ако се намери, че някой върши нещо подобно с негова омъжена кръщелница, и той, и тя освен отрязването на носа, жестоко да се бият“.

същия титул (Ганев 1959: 291)[189]. Визираният текст от *кратката редакция на ЗСЛ* показва близост и до други текстове, които също установяват духовните родствени отношения, произтичащи от кръщението и кумуването и които забраняват брачните връзки, сред тях някои постановления на вселенските събори: VI вселенски събор, постановление 53 и 54; Василий Велики – постановление 58, както и т. 2 на титул II от *Византийската Еклога*[190]. На посочения под линия текст от *Византийската Еклога* съответства такъв от *Славянската*[191]. Първата част от нея пък се намира във връзка с *Отговор 2 на папа Николай*[192], което съответно е отразено в първата книга на Наредбите (*Наредба за брака*)[193].

---

[189] Текстовете гласят: „37. За извършеното блудство със своята кума. Който встъпи в привидна женитба с приетата от страна на самия него от светото кръщение, след нейното отстранение от себе си да се подложи на наказанието на прелюбодействащите, сиреч на него самия, и на нея, да се отреже носът“ и „38. За съвъкуплението със своята кума. Ако някой с омъжена жена, негова кръщелница, върши блудство, да се осъди и на нея да се отреже носът и зле да бъдат бити...“.

[190] Т. 2 на титул II от *Византийската Еклога*: „Забранено е да встъпват в брак тези, които са се съединили помежду си със светото и спасително кръщение, т.е. кръстник със своята дъщеря и майка ѝ, също и неговият син с такава дъщеря и майка ѝ. И както помежду си се признават за сродници по кръв, т.е. родители с деца, братя със сестри и техните деца, така наречените братовчеди и родените от тях деца и само дотук. И признатите роднини по сватовство, пастрок с доведена дъщеря, свекър със снаха, заварен син с мащеха, брат със снаха, т.е. с братова жена. Също така баща и син с майка и дъщеря, двама братя с две сестри. На всички тези лица годежът не се признава“.

[191] „2. За забраната на брачно съчетание. Забраненото съчетание един с друг на обвързаните със светото и спасителното кръщение, да кажем, кум с духовната си дъщеря или той с нейната майка; също така и неговият син с неговата духовна дъщеря. И които се знаят родственици по кръв, сиреч родители с техните чеда, братя със сестрите и техните чеда, напичани братовчеди и родените от тях. Познатите сродници по сватовство: тъст със снаха, заварен син с мащеха, брат, да речем, с братова жена, тука също баща и син с майка и дъщеря; двама братя с две сестри. На всички тия лица и годежът не се признава.“

[192] „Човек е длъжен така да обича оня, който го възприема от светата купел, както обича баща си; даже колкото повече превъзхожда плътта, толкова по-много духовният баща трябва да се обича от духовния син във всяко отношение, понеже онова възприемане е духовно попечителство и осиновяване съгласно бога... Затова ние мислим, че между тях не може да има какъв и да е брачен съюз, особено когато и свещените римски закони не позволяват да се свърже брак даже между тия, които по рождение са синове, и ония, които са такива чрез осиновяване.“

[193] „Между такива лица, които заемат помежду си място на родители или деца, не може да се сключи брак, например между баща и дъщеря или дядо и внучка, или майка и син, или баба и внук и тъй нататък до безкрайност: и ако такива лица се съчетаят помежду си, нека се каже, че са сключили престъпен и кръвосмесен

Сравнителен анализ на посочените извори прави и С. Георгиева (Георгиева 2002: 216 и сл.). Тя също приема, че в *ЗСЛ* се забелязват много неясноти, понеже същността на каноничното кумство все още е непонятна за българите. Тя обаче подчертава, че във *Византийската Еклога* за обвързани с духовно родство се смятат само кръстникът и неговият син и кръщелницата и нейната майка. От друга страна, ако се съди по *Славянската Еклога*, старобългарските понятия за кръстник и кръщелница са респективно *кум* и *кума* (понякога *кумица*). От това следва, че в *кратката редакция на ЗСЛ* е направено едно излишно повторение на първото престъпно деяние, субекти на което са кръстникът и неговата кръщелница – кума (Георгиева 2002: 217). В случай, че за съставителя на *ЗСЛ* двете престъпни деяния не са равнозначни, тогава може да се допусне, че по примера на *Византийската Еклога* брачните връзки са наказуеми не само между кръстника и кръщелницата, но и между него и майката на кръщелницата. С. Георгиева отбелязва още, че това е напълно допустимо, ако старобългарският текст се свърже и с обичая кумувалият на даден брак да бъде впоследствие и кръстник на децата от него.

Връзката на каноничното кумство с обичайната практика ни връща и към въпроса: кои са субектите на престъпните деяния в *кратката редакция на ЗСЛ*, като се имат предвид техните родствени отношения не само в системата на каноничното кумство, но и в тогавашната родствена система на българите. Ако се приеме твърдението, че субекти на първото престъпно деяние са кумецът и кумата, то в системата на каноничното кумство единият от тях задължително принадлежи към семейно-родствената група на кумците, а другият – към тази на кумовете (Генчев 1996: 325). Цитираният текст от *ЗСЛ* не споменава нищо повече за техните родствени отношения, но ако се допусне, че прототип на кръстника кум е вуйчото на младоженеца, тогава субект от групата на кумците е всъщност племенникът на вуйчото[194]. При това положение нерешен остава само въпросът, коя е тогава кумата. Очевидно не става дума за съпругата на кръстника кум, тъй като текстът е категоричен, че се имат предвид неженени субекти, на които се забранява евентуалният брак (Ганев 1959: 265). Освен това в обичайната кроскузенна форма на брак съпруга на

брак. И това важи дотолкова, че макар и да са придобили чрез осиновяване място на родители или деца, все пак не могат да се свържат помежду си в брак... Ако следователно не се сключва брак между тия, които свързва осиновяването, то колко повече трябва да се избягват плътско съжителство помежду си ония, които възраждането на Свети дух обвързва чрез небесно тайнство?“

[194] Родствените отношения между кум и кумец се потвърждават и от вече цитираното изискване, че „който кръщава, той и венчава“. Както е известно, кумът на родителите е кръстник на техните деца, но кумува единствено на сватбата на кръщелника кумец, тъй като в групата на кумците родството се предава само по мъжка линия. Затова в народния говор на българите не се прави разлика в употребата на двете названия (Балджиев 1891а: 190).

кръстника кум (вуйчото) е бащината сестра на кръщелника кумец, т.е. на племенника. Като принадлежащи към един род за тях винаги е била характерна екзогамията, така че няма нужда *ЗСЛ* да повтаря една отдавна утвърдена обичайноправна норма на поведение. По всяка вероятност цитираният текст визира дъщерята на кума и кумата, която като принадлежаща към семейно-родствената група на своя баща също е носител на родствения термин кума, а в системата на обичайната кроскузенна форма на брак тя е евентуалната брачна партньорка на племенника, т.е. на кръщелника кумец. С други думи казано, субектите на първото престъпно деяние от *кратката редакция на ЗСЛ* документират не само утвърждаването на кумството като църковна институция, но и връзките на кума с вуйчото и с майчиния род на племенника, т.е. на кръщелника кумец, в българската патрилинейна родствена система.

Изказаното становище може да се подкрепи и със сведения от други исторически извори. Например до коментирания текст от *кратката редакция на ЗСЛ* се доближава т. 2 на титул II от *Византийската Еклога*, който съответства и на следния текст от *Славянската Еклога*: „2. За забраната на брачно съчетание. Забранено е брачното съчетание един с друг на обвързаните със светото и спасителното кръщение, да кажем, кум с духовната си дъщеря или той с нейната майка; също така и неговият син с неговата духовна дъщеря...“ (Ганев 1959: 294). От съдържанието на посочения текст се вижда, че този път в системата на кумството са включени следните сродени лица: кръстникът кум и неговият син, които се отнасят към семейно-родствената група на кумовете; както и кръщелницата на кума и нейната майка, които принадлежат към семейно-родствената група на кумците. В същото време споменатият текст не отбелязва нищо и за останалите родствени отношения между изброените лица, но ако отново се допусне, че прототип на кръстника кум е вуйчото на кръщелницата кумица, тогава сродените по кумство лица са още брат и сестра (кръстникът кум и майката на кръщелницата), вуйчо и племенница (кръстникът кум и кръщелницата), леля и племенник (майката на кръщелницата и синът на кръстника кум) и братовчеди на кръст, т.е. кроскузени (кръщелницата кумица и синът на кръстника кум). При това положение е ясно, че текстът от *Славянската Еклога* също потвърждава връзките на кумството с обичайната патрилинейна родствена система, независимо че визира други субекти при забраната за брак. Например, докато субекти на първото престъпно деяние от *кратката редакция на ЗСЛ* са кроскузените: кръщелникът кумец и кумата – дъщеря на кръстника кум, в *Славянската Еклога* това са кроскузените: кръщелницата кумица и синът на кръстника кум.

Историческите корени на ранното кумство косвено се потвърждават и от субектите на второто престъпно деяние в *кратката редакция на ЗСЛ*. Както отбелязва В. Ганев, субект на това деяние е роднят баща, който възприема собствената си дъщеря от светото кръщение (Ганев 1959: 271). От друга страна, като се има предвид, че в *ЗСЛ* е предвидено същото наказание, както при първото престъпно деяние, по аналогия може да се допусне, че второто прес-

тъпно деяние също е съобразено и с тогавашното състояние на българската родствена система. Например при кроскузенната форма на брак родният баща едновременно изпълнява и функциите на майчин брат при размяната на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, а това означава, че ако родният баща има право да кръщава собствените си деца, тогава двете институции на кръвното родство и на кумството няма да се разграничават. Затова законодателят е отбелязал, че биологичният баща няма право да кръщава родната си дъщеря, като по този начин е постигнал желаното разграничение на двете институции, запазвайки и правото им отделно да участват в брачната размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери.

Безспорно утвърждаването на кумството като църковна институция поражда и въвеждането на нов тип брачни взаимоотношения между отделните патрилинейни родове. Най-общо казано, заради въведените забрани за брак между кумове и кумци директната брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, вече е невъзможна, а това означава, че на нейно място започва да се изгражда друга – индиректна брачна размяна, при която, след като един род получи жена (сестра или дъщеря) от друг род, двата рода се сродяват и повече не могат да разменят помежду си жени (Вуков 2002: 17). Тази нова размяна намира пряко отражение и в една брачна препоръка, включена в *Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите*: В отговор 39 например папата съветва българите да се въздържат от бракове между „лица, които се свързват чрез кръстосана степен на родство“ (Петрова 1992: 86). А в такава степен на родство са тъкмо кроскузените, т.е. братовчедите ‘на кръст’, чийто брак е характерен за дуално-родовите брачни взаимоотношения. В подкрепа на изказаното становище може да се допълни, че вероятно заради масовото разпространение на дуално-родовите брачни взаимоотношения папата не уточнява повече до коя степен на родство е забранен бракът между сребрените кръвни роднини, т.е. между братовчедите, а само предоставя разрешението на този въпрос на българския епископ. Може би по същата причина и в *кратката редакция на ЗСЛ* лаконично е отбелязано, че „ония, които, смесвайки своята кръв, правят сватба“ (сключват брак), трябва „само да се разлъчат“ (Петрова 1992: 89).

Индиректната брачна размяна има и други последици за развитието на българското кумство. От една страна, тя спомага за оформянето му като църковна институция, но от друга, бързо го отдалечава и от първоначалната му кръвнородствена среда. Както беше отбелязано, в това отношение особено спомагат въведените църковни и светски правила, които приравняват новото духовно родство с кръвното родство, но едновременно с това започват да го разграничават и от народната му среда.

В заключение може да се приеме, че кумството като народна институция не е свързано по произход с преходната епоха от т.нар. матриархат към патриархат, нито може би дори с матрилинейната филиация, а с **развитието на дуално-родовата патрилинейна организация**, където прототип на кръстника

кум е вуйчото (avunculus), т.е. майчиният брат на младоженеца. В българската родствена система връзките на кръстника кум с майчиния брат на младоженеца се потвърждават както от анализа на патрилинейните родствени отношения от епохата непосредствено преди и след приемането на християнството, така и от сведенията в представените старобългарски правни паметници от същата епоха.

След налагането на християнството кумството вече се утвърждава като самостоятелна родствена институция, която се отличава със своя вътрешна организация, подчинена както на православния канон, така и на обичайното право. Например кумството задължително включва две основни родствени групи, като лицата, извършващи обредните действия, съставят групата на кумовете, а тези, върху които се извършват обредните действия – групата на кумците. В народния говор за означаването на родствените отношения в групата на кумовете се употребяват роднинските названия *кум* и *кръстник*, тъй като традицията (отново!) повелява този, който кръщава, той и да венчава. За кум се кани този, който е кръстил младоженеца, или приемник, когото той сам определи – някое от децата си – син, зет и др. Затова и на много места не се прави разлика между кръстник – участвал в кръщението, и кум – кумувал на сватба, като има и обща употреба на названията. Главно в южните български земи за обозначението на кума се използва и гръцката заемка *калтата*, *калитата*, *калмана*, *калимана* (все гръцки заемки със значение ‘добър баща’, ‘добра майка’), *нунко/нунка* (югозападните български земи), *батлету*, *батина*, *кръстник* и множество локални разновидности. За разлика от кумовете другата група от роднини най-често се обозначава с роднинските названия *кръщелник*, *кръщелница*, *кумец* и *кумица*.

Изложените разсъждения са показателни, че големият въпрос върху произхода на кумството се свежда не до ситуирането му в исторически стадий, за който знанието ни търпи непрекъснати корекции и науката по-скоро трябва да издирва емпирични свидетелства за доказващите съществуването му характеристики и процесите в него, а до това да се потърси аргументация за другата изказана парадигма за контекстуализиране на институцията – рамката на **история на семейството и отношенията в него**. Заемайки се с това, не бива обаче да се забравя, че доминантите на т.нар. майчино право и период на „матриархата“ захранваха в течение на дълъг период сериозни научни и образователни постижения, родиха признати учени и бяха утвърдени в книги от несъмнената научна класика именно защото бяха подплатени с емпиричен доказателствен масив. За пореден път ще подчертаем, че използването на понятието *матриархат* и неговите атрибутивни характеристики в настоящия текст (главно в историографските прегледи в отделните глави) се отнася не до стопанско-социалните характеристики на стадия, а до наличието на елементи на майчин авторитет и съответни права, които се реализират в различни страни на тогавашното общежитие. В този смисъл е оправдано насочването към някои елементи от традиционната семейна обредност като възможни

(едновременно допустими и логични, но и оспорвани, и отхвърлени) прояви на процеса на неговото възникване.

В следващите редове се предлага интерпретация на две комплексни и на множество откъслечни практики от осиновителната и следродилната традиционна обредност на българите, чиято символика и логика ги свързва с раждането на този културен сюжет, а като историографско насочване – поне на пръв поглед все пак намира в тях и остатъци от считания за убедително отречен вече в науката стадий на матриархални отношения в стопанската и социалната организация на обществата и общностите. Издирени и подложени на съответното тълкуване са обичаи, аналогични или представящи българския вариант на *кувадата*, както и ранни практики на осиновителни ритуали от България и Балканите – т.нар. второ раждане и имитация на природата, подробно очертани в предходните две глави. Идеята е да се даде чрез тях един допълнителен аргумент за свързване на произхода на кумството с възникващата, а и с утвърдената патрилинейна дуално-родова организация, представен по-горе въз основата на историко-правни и литературни извори.

Темата за евентуалните реликти от *матриархата* (в уточнения смисъл на понятието) е значима, защото – както бе вече казано, през последните десетилетия е интерпретирана поновому в контекста на актуалните идеологически парадигми и това практически предизвиква базисното знание за нея. Тя е фундаментална, историко-идеологическа и занимава целия спектър на обществените науки: става дума за това, че след като – както се посочи, убедително и приемливо се развенча възгледът за последователност на двата ранни стадия в първобитното развитие – матриархален (или допатриархален) и патриархален (с които в науката се обясняваха множество социални и културни феномени, а и много явления се разглеждаха като начална поява и следваща динамика съобразно протичането на тези стадии), отново се постави въпросът за първообраза на ритуалната фигура на кума в християнските култури по света. Ако се съгласим с идеята за ‘митологичния характер’ на матриархалността като част от социално-общественото устройство (добро обобщение на противопоставящите се тези у Кирова 2011), се питаме не играе ли тук роля изравняването на половите статути и какви черти от половата дуалност или двойственост (биполярност) все пак са имали историческа роля за напредъка на малките и големите общности, как това касае традиционното културно статукво по българските земи[195].

---

[195] Едната от авторките, пишещи тези редове, бе сама убедена в съществуването на подобна двойственост и противоборство на мъжките и женските роли особено по отношение на заявените права към създаването и появата на децата и семейното общуване, когато имаше шанса да наблюдава – лично, а не просто да се остави да ѝ бъде внушено от авторитета на класическите описания на ред знаменити проучватели на родството, комплекса на т.нар. walking marriage (нещо като ‘брак с прихождане’, ‘брак чрез визити’) в китайската провинция Юнан по време на

Към днешния ден наблюдаваното в Южен Китай явление, споменато в бележката под линия, е вече комерсиализирана практика, но в автентичния си вариант тя е почивала върху реално доминиране на матриархални отношения в контекста на предходното им разбиране – налична матрилокалност, матрилинейност и центрирана около майката организация на живота и управлението на дома, семейството и стопанството. Въпреки грамадния обем от текстове върху този конкретен феномен (а и върху няколкото други подобни по света) те не дават отговор защо в едни общества до ден днешен все пак преобладава безспорна матрилинейност на правата, защо в други ролята на майчиното право е развита и проявена в коловоза на водещата позиция и функция на мъжа, а в трети тази патрилинейност не позволява изобщо дори бегло 'промъкване' на явления като матрилокалност на брачното поселение или матрилинейност на наследствените права. Където в културите има подобни примери (а те са из целия свят – Африка, Азия, Индонезия, Северна Америка), те обикновено се обозначават като „екзотични" и като такива се описват, а не като реални явления в хода на социалната еволюция във властта, стопанството, семейството и наследяването. А и дали са именно такива? Авторките и на този текст не биха си позволили да поставят откроените по-долу елементи от късната българска културна традиция сред показателите на 'матриархалност' дори само като историографско понятие; те по-скоро ги представят като едно историческо **съотношение на биологичното и социалното** в ранните стадии от развитието на общностите, като ситуират издирените примери в лоното не на обществено-икономическото, а на социалното (история на семейството) и на културното (регулиране на половата а/симетрия) организиране на живота с прояви в съответна ритуалистика.

Традиционната култура за произхода на кумството в патрилинейната дуална организация. В резултат в българската културна традиция се издирват някои примери на СЪ-поставяне и ПРОТИВО-поставяне на ролите на мъжа и жената в появата на децата и се търси къде тези примери биха се наместили в едно историко-социално обяснение: в хода на обществено-стопанското развитие, в историята на семейството и брака или другаде. Нека припомним: в контекста на темата за ритуалното некръвно родство един

един световен антропологичен конгрес в Китай (The 16th Congress of the International Union of Anthropological and Ethnological Sciences – IUAES, Kunnming, China, July 27–31 2009). По време на конгреса на участниците (между които и четирима български етнолози) беше предоставена възможност да наблюдават посочената известна реликтна практика в района на селището Лиджиан до езерото Лугу в провинция Юнан. В културата на народността мосуо, живееща в Юнан и Сечуан, жените и сега избират и канят партньорите си, които ги посещават вечер и напускат сутрин; децата, родени от подобни връзки, се отглеждат в семействата на майките им с пълно спазване на описаните в етнологичната литература матриархални взаимоотношения (Sanday 2002).

базисен въпрос идва от интереса към това откъде все пак се взима фигурата на кума, той наистина ли е с прототип в авункулуса, който идва от линиджа на майката и от нейните права и авторитет, т.е. е един матриархален силует, и защо това е допустимо, щом матриархатът е „илюзия, създадена от Бахофен на базата на гръцки митологични интерпретации…“. Веднага ще споделим, че въпросът може да се сведе в крайна сметка до съвсем различно спомената вече поле – това на т.нар. полова а/симетрия като една непропорционална представителност на социалните и културните роли на двата пола или на идеите за тях в различни сфери и ситуации на живота и търсенето на начини тя да се балансира в културно отношение – аргументацията на тази теза, както и възможната връзка на авункулуса кум с нея са тема на следващите редове.

Тъй като тази връзка има деликатна историографска оценка заради факта, че интерпретационните тези досега са все още от идеологическия арсенал на отречени методологични постановки (Wagner-Hasel 2017), е редно да се открояят още веднъж адептите ѝ: в съвременната българска книжнина това са поне посочените вече трима уважавани учени Ст. Генчев (следвайки М. Косвен), П. Христов (следвайки Ст. Генчев) и М. Иванова, която разширява тезата и времето на поява на практиката, макар и в същата концептуална насока. Както бе показано, последната авторка предлага една хипотетична историческа реконструкция в защита на тезата, че е по-вероятно корените на кумството да възникват в условията на древното патрилинейно дуално-родово общество, и открива косвени сведения за това в старобългарските правни паметници от епохата непосредствено след приемането на християнството (Иванова 2008: 252–264). Това е и тезата, приета в настоящия текст.

За подкрепа на подобно схващане е нужно да се види какви данни може да има за това, че дори българската обредност като доста късна по време на събиране на материалите дава сведения не за матриархат като обществена система от икономически и социални отношения, не за матрилокалност и матрилинейност (както е в споменатата китайска традиция) или дори не за формати на наследяване по майчина линия, а по-скоро показва идеята как да бъдат доближени или изравнени статутите на двата пола по отношение на следващите генерации с произтичащите от това права, отговорности и длъжности. Това е в синхрон с идеята за модел на еднолинейна перспектива на родова организация, но при настъпила вече патриархалност на обществото, която обаче запазва отгласи от ролята на майчиния брат и тя започва да се прехвърля към бащата. Данните са свързани с отношението на мъжа баща към появата на детето при разни възможни ситуации: когато е родено по естествен път от майката, когато е дошло в семейството ‘по неприроден път’ – при осиновяване, както при разни реални или имитационни практики за доказване или демонстриране на съпричастност към детето. Защото появата на дете и изобщо на нов член на групата по какъвто и да е начин е един от онези най-критични периоди, „чийто изход е винаги зареден със стратегическа стойност за групата“ (Doja 2005: 57). Към тези данни (Цанева 1990; 1991а) се

добавят нови и се свързват със следните изходни тези: 1. ‘Матриархалността’ следва да се разглежда от гледна точка на културното, не на политико-икономическото развитие на дадена общност – в това отношение се застъпват изходните позиции в тезата на П. Сандей, но без извеждане на фигурата на „митичната или реалната родоначалница, богиня, майка и кралица“, а по отношение ролята на жените като „пазителки на социалния ред“ и контрольорки на „плавната работа на обществения механизъм“ (Sanday 1981; 1998); 2. Половата а/симетрия е едно универсално явление в социума, при което всеки член на половата двойка легитимира равнопоставено другия.

Как те са проявени в българската културна традиция, проличава от някои записи от XIX в. за участие на единия, другия или двамата родители в осиновителни церемонии. По това време вече симулирането на раждане на дете с цел неговото осиновяване е обозначавано в етнографската литература с две специални понятия – *имитация на природата* (naturae imitatio) и *вторично раждане* (second birth), като несъмнено и двете възхождат на първо място към ритуално повтаряне на майчината активност. Измежду приведените в предходния том етнографски и фолклорни данни за ранната осиновителна процедура в българската култура няколко визират и бащиното участие и съответно свидетелстват за активизиране ролята на осиновителя или насочване към една също ранна полова симетрия – изворите рисуват динамична картина. Докато в най-стария посочен балкански извор от митологичен характер – в мита за обожествяването на Херакъл, идеята за майчиния принципат се проявява особено ясно, в по-късната спомената балада за Наход Момир е описан имитационният осиновителен акт от страна на осиновителката вече при акционно, макар и не ритуално участие на бащата осиновител; в този случай той е и съблюдател на морала и последствията от нарушаването му. А според личните записи на В. Балджиев от Тетевенско, Русенско, Ловешко и Белоградчишко ‘имитационният’ осиновителен акт е задължителен за мъжа и извършен по негова поръчка, майката е само инструментът (Балджиев 1894: 1, 256). В същата логика са и онези практики на осиновяване, при които детето влиза в съприкосновение само с части от краката на новите си родители – както на жената, така и на мъжа. Те са описани от В. Балджиев, Н. Попов, Ст. Чижевски (Цанева 1990: 23–31). Особено показателно е едно сведение на Ст. Чижевски, представящо вече активната роля в осиновителния акт на бащата осиновител: той стои пред свещеника и независимо от него поставя детето между краката си, докосва със стъпало челото му и трикратно го обявява за свой син, а след това получава и документ от църковния служител (Ciszewski 1897: 105). Вижда се, че авторитетът на майката осиновителка я извежда на преден план, но само той не е достатъчен, за да обезпечи двойния социален и психологически преход на детето към нови родители и на осиновителите към родителски статут. На ритуално ниво много пестеливо се търсят присъствието и одобрението на бащата осиновител, което е важен факт в постигане на дискутираната ‘полова симетрия’ в семейството.

Макар фоново, като основна фигура виждаме и бащата – дали ще се каже, че актът след това се извършва и от него, или че майката имитира раждането на осиновяваното дете по негова заръка, или самият баща ще извърши тези действия, но тук очевидно присъства той като невъзможен за игнориране персонаж. Примерите показват съществуването на известен полов дисбаланс, израз на междуполова асиметрия, а също така и смесване на онези роли, които биологично, но не социокултурно се приписват на единия или другия родител. Дали именно противопоставянето и агресивното налагане на доминанта между биологичното и социалното в половата характеристика не обуславят това дублиране на участия и статуси за основните актьори?

Може да се допусне, че рожденият баща не е отстъпил доброволно ритуалната битка за свързването му с биологично създадените от него деца. И това личи от остатъците в традиционната култура на нещо, което далечно напомня за обичая *кувад/кувада* – към неговото представяне в световната литература и в българската практика авторките пристъпват с повече детайлност, тъй като намират, че е особено показателен за разглеждания въпрос относно търсенето на еквивалентни роли на двата пола[196].

Невъзможността да бъде установена някаква закономерност в разпространението на явлението по света, сравнителната и все още необяснена идентичност на елементите му като цяло и на повечето детайли, както и непрекъснато растящият в последно време обхват на практиките, обозначавани с това понятие, изискват точно дефиниционно уточняване на сюжета, който предстои да бъде разгледан за българската народна култура. Определенията на *кувадата*, включени във всички по-сериозни учебни помагала по културна и социална антропология, в повечето енциклопедии по религия и култура, речници и други справочни материали, както и в многобройни научни съчи-

---

[196] В класическата антропологична литература терминът се използва за обозначаване на сравнително богато разнообразие от обичаи и практики, отнасящи се до поведението на бащата по време на бременността на съпругата му, раждането на детето и известен период след него. Често привличала вниманието на етнолозите от втората четвърт на миналия век насам, кувадата като „един от най-странните обичаи на преход в световната етнология“ (Harris 1971: 561) е описана за народи от Европа, Азия, Африка и Америка, не само обитаващи при различни природо-географски условия, но и намиращи се на различни стадии на социално развитие. Обичаят е най-широко разпространен в Южна Америка – от племената в тропиците и Карибския басейн далеко на юг, а също така сред някои калифорнийски индиански племена в Северна Америка; наблюдаван е сред обитатели на Северна Япония, в Североизточна Индия – Асам, о-в Борнео, и Африка; Марко Поло го съобщава и за населението на Китай. Споменат е като практикуван сред древните келти и баските, но най-детайлните описания за него сред европейските народи са от остров Корсика (описанията са за I в. сл.Хр.) и Албания (Funk, Wagnalls 1984: 256; Leach 1982: 256).

нения, са на пръв поглед последователни и изключват противоречиви оценки на явлението въпреки трудно обяснимата му тъждественост буквално по целия свят. Съпоставката на отделните дефиниции обаче показва, че това се отнася само до описателната страна в определението на *кувадата*, но не и до аналитичната, която по правило съпровожда всички амбициозни нейни характеристики (Broude 1988: 902–911).

Според по-ранните и сравнително най-предпазливи (затова и най-точни) описания на явлението то принадлежи към родилната обредност като част от жизнения цикъл на човека в различни части на света и се изразява в „предписания за определени въздържания от страна на бащата към новороденото дете, най-често проявени в „оставането на бащата на легло“ или в т.нар. *lying-in* практики (Leach 1982: 255). Това пределно опростено описание от края на 40-те години на XX в. почива върху наблюденията на класиците еволюционисти и неоеволюционисти от средата на XIX докъм 30-те години на XX век, които са и първи регистратори на явлението. С особена сила споровете около същността на *кувадата* се разгарят през 30-те – 40-те години на XX в. във връзка с дискусиите между дифузионисти и привърженици на теорията за паралелното развитие на културите и обществата. При тези дискусии етнографското явление се откроява с още по-удивителна феноменалност, тъй като подхранва с еднаква убедителност и двете взаимноизключващи се теории. И наистина анализът на етнографския материал допуска с еднаква сила и тезата за заимстване белезите на *кувадата* чрез подражание между различни култури посредством идеи и предмети и тази за възникването им независимо в няколко по-големи области, откъдето се разпространяват локално. И ако в следващите десетилетия антрополозите не бяха разширили твърде произволно обсега на *lying-in* практиките, включени в *кувадата*, днес тя не би представлявала загадка със своята универсалност просто защото ареалите на разпространението ѝ щяха да останат ограничени. Но раждането на различните теории за нея с годините задълбочи насоките на емпирично издирване проявите на *кувадата* в културата, създаде и наложи една условна употреба на понятието *lying-in* практики. Това доведе до постепенно включване в него на всички изяви на бащината активност (или пасивност) по време на предродовия период, раждането на детето и определен, но вече различен по времетраене у различните народи период след него.

Едно от първите предположения, че особеното поведение на бащата цели да предпази детето от вредоносни сили, включва в *кувадата* наред с *lying-in* практики и такива като забрана за консумиране на определени храни и напитки, за извършване на различни дейности, като ловуване, риболов, плуване, боравене с режещи инструменти и пр. С това се обяснява и оставането на бащата на легло след раждането. Рано създадената теория за магическата връзка по симпатия също често е обосновавана именно от прояви на *кувадата* (Leach 1982: 256–257).

Според Е. Тайлър и някои по-късни изследователи обичаят е разпространен най-активно сред племена и народи, при които матрилинейната система се трансформира в патрилинейна – една очаквана и логична теза за ярък представител на еволюционизма и следовник на натуралистичната хипотеза за развитието на обществата. Тоест *кувадата* е демонстрация на бащинството, която показва съпричастие на мъжа в създаването на детето чрез псевдофизическо участие в неговото раждане. Това обяснение акцентира върху бащиното поведение по време на самото раждане, когато според класическия пример бащата имитира действията на майката родилка. Така в определението на *кувадата* се появява и в някои случаи се налага като основно понятието *имитация*.

Трето допускане е, че симулирането от бащата на майчината активност е насочено към отблъскване от родилката на злите сили, които могат да ѝ напакостят, и тяхното 'съсредоточаване' върху бащата. Подобна теория въвлича под определението *кувада* целия постродилен стадий за бащата, който съпровожда и даже е по-усложнен от този на майката (например по-дълго оставане на бащата на легло в сравнение с майката – Hammond 1964: 490).

Теорията за кроссексуалната идентификация, формулирана върху 'матрилокални' общества (новороденото момче до тригодишна възраст се идентифицира полово с майка си, която възприема като контролираща всички желани от него източници на блага, и *кувадата* е подсъзнателен израз на тази идентификация в зряла възраст), изнамира примери, че мъжът спазва всички без изключение табута на жена си по време на бременността и раждането, а след това се завръща към активност много по-късно от нея (Harris 1971: 561).

Поредна група учени поставя *кувадата* на прехода от групов към индивидуален брак в условията на полиандрия – чрез нея мъжът изразява претенциите си към детето на жена – обща за него и братята му, но също така я предпазва от вредоносни сили. Привържениците на тази теория имат по-стеснено разбиране за *кувадата* като сбор от практики единствено по време на самото раждане (Hiebert 1976: 163), които явно поставят в доминантни патриархални отношения.

В американската антропологична литература, чийто национален интерес към разглежданото явление обяснимо е най-голям, напоследък се правят интересни опити да се приведе голямото разнообразие от практики, влизащи в него, в някакъв по-прост и логичен таксономичен ред. Сред тези усилия заслужава внимание идеята на известното творческо съдружие по проблемите на духовните явления Р. Л. Мънроу, Р. Х. Мънроу и Дж. Уайтинг за разграничаване на „класически или екстремни форми на *кувада* и *кувада*-практики с магическо-религиозна природа" (Munroe et al. 1973: 30–74). В т.нар. от тях класическа форма на обичая бащата остава в леглото по време и/или след раждането, често демонстрира силни болки, наподобяващи родилните, изтощение и облекчение, както и други, присъщи на раждането и следродилния период прояви. За разлика от тези, „магическо-религиозните форми" на *кувада*

се състоят от серия забрани или нарочни предписания за спазване в поведението на мъжа, подобни на изброените или техни варианти. Авторите подробно изследват етническата география на обособените от тях две основни форми и стигат до извода, че 'класическата' се появява толкова рядко в културната практика, че е възможно допускането за нейното измислено съществуване (Колева 1973: 31); докато всички известни данни могат убедително да бъдат приведени към втората група, включително и *lying-in* практиките, тъй като никога не са срещани самостоятелно. Така в науката по проблема се ражда един съществен нюанс – въпросът за това обективно ли е съществуването на *кувадата* като същинска 'родилна' практика за бащата, или отделните прояви, включени в нея от десетилетна научна инерция, се отнасят към различни по функция елементи от родилната обредност на народите, които се подчиняват и обясняват от логиката на всяка конкретна култура. Сред възможните варианти е теорията за половата еквивалентност или половата симетрия, която изглежда приложима и в българския случай и се доближава до връзката авункулус–кум, мислена като израз на балансиране на тази симетрия.

Първото включване на съпруга в ритуалните табута регистрираме по български материал[197] още в началната хронология на родилния цикъл. Общоразпространената забрана за жената да присъства при заколване на прасе или добитък през цялата бременност, защото „ще се найде детето червено или изсипано", се отнасяла в някои селища на Пловдивско както до бременната жена, така и до мъжа ѝ (Дражева 1986: 211). В района на Хасковско забранявали на бъдещия баща да коли или гледа клане на пиле, брав или прасе с обяснението, че детето щяло да е *ян гюзлия* – кривогледо (Колева 1973: 31). В друга група тракийски селища тя засягала наблюдаването от двамата бъдещи родители на мечка или маймуна (Колева 1973: 212). И двата примера се отнасят до дейности с приоритетен мъжки характер: стопанката на дома в ежедневието или с обредна цел може да заколи пиле или кокошка, но прасе или друг добитък винаги се коли от съпруга или от друг, нарочен за това мъж; по същия начин вероятността жената, особено бременната, да срещне

[197] Истината е, че извороведският принос на българския етнографски материал към решаване на въпросите около *кувадата* освен хипотетичен е и твърде оскъден; съответно скромни са изследователските амбиции и на настоящото представяне, което цели да извлече този материал от сюжетите на родилната обредност и да го прочете в светлината на описания универсален културен контекст. Така и европейската география на явлението ще се допълни с още един щрих. Но тъй като всеки нов конкретен поглед към подобни феномени, особено при общества с късни и развити традиционни култури, ражда множество асоциации и неизбежно подхранва съществуващи или нови и усложнени връзки, вероятно е анализът на българския материал да създаде възможности и на полето на аналитичната етнология на явлението, особено с оглед на поставения в параграфа въпрос за половата и семейната а/симетрия.

в трудовия си делник мечка е нищожна за разлика от мъжа, който обикаля по къра и гората, извежда стада, предприема пътувания и пр. Затова е логично, че макар в посочените случаи да се визират и двамата родители, забраните да са съществували в автентичния и да са останали в късно фиксирания (третата четвърт на XX в.) комплекс от предродилни табута именно като *бащини*. Към това навежда и фактът, че първата посочена забрана е битувала обособено и паралелно с характерната за цялата Тракийска област забрана за бременната да присъства на каквото и да е клане, защото детето щяло да се задавя, като плаче, да пърха като заклано пиле или да пищи като него (Цанева 1994а: 118 и сл.). А раждането на 'червено' дете при неспазването ѝ очевидно се асоциира с изтеклата кръв на заклано животно, пролята или видяна от родилката/бащата. Това прави допустимо по аналогия някогашното съществуване и в нашата култура на забрана бащата да ловува, т.е. да пролива кръв на каквото и да е животно, която изобилства в небългарските примери на *кувада*.

По примера на родопската предродилна обредност се сблъскваме и с една особеност на българските прояви на *кувадата* – ритуално участие/неучастие в обредите не на самия баща, а на някои предмети – негова собственост, обикновено части от облеклото му. В цикъла на същинското раждане тази особеност присъства широко и в български материал изчерпва основното съдържание на явлението. Наред с разпространената из цяла България забрана бременната жена да прескача въже, синджир, върви и пр. в Родопите се споменава и прескачането на каиша на съпруга, за да не се усуче пъпната връв при раждането и да го затрудни (Цанева 1991а: 41–52). Даваното обяснение за разлика от първата посочена група забрани свързва този мъжки атрибут не с обезпечаване здравето и просперитета на детето, а с щастливия изход от раждането.

Българските практики по време на раждането, които могат да бъдат разглеждани като прояви на *кувада*, позволяват да бъдат обобщени в следните линии:

1. *Действия с дрехи или части от облеклото на съпруга при негова пасивност*. Интересно е, че най-разпростеният вариант на аналогични практики в други култури – обличането на родилката в дреха на мъжа ѝ, не е представен широко в българската нито в случаите на затруднено раждане, нито превантивно срещу усложнения при раждането – споменат е например за Ботевградско, където родилката трябвало да е облечена в някоя дреха на мъжа си по време на раждането, но и според това единствено сведение дрехата можела да се замени с какъвто и да е предмет на съпруга ѝ (Цолова б.д.: 109). Наместо това широко присъства включването на части от облеклото на мъжа – калпак, пояс, цървул/обувка, кърпа и други в по-разгърнати ритуали. Множество записи предимно от Западните български покрайнини сочат, че при трудно раждане давали на родилката да пие вода, пропусната през ногавиците на мъжовите ѝ потури, или сипвали от водата в пазвата ѝ (Каранова 1940: 82). В Каменица тази вода се поднасяла на родилката от бабата, която я почуквала

по главата три пъти с малко колче (Захариев 1935: 254). В Брезнишко родилката изпивала тази вода още докато изтичала през беневреците (Мартинов 1958: 701). В Софийско, Дупнишко и Радомирско, а също и в цялата Родопска област запойването ставало с вода от цървула или обувката на съпруга и се практикувало при трудно раждане (Диманова 1947: 187; Захаринов 1942: 151; Шанданова 1941: 200; Цанева 1994а: 118 и сл.). У капанското иаселение на Североизточна България подобно запойване също се срещало, комбинирано с удряне на родилката по кръста с пояса на мъжа ѝ (Генчев 1985: 165). Аналогична била практиката и в Кукушко, Македония: ако съпругът узнаел за раждането, удряли родилката с носната му кърпа и три пъти я запойвали с вода от дясната му обувка (Ялътанчева 1940: 56).

В приведените примери поведението на съпруга остава пасивно, в ритуала се включва негова собственост, но тя се привежда в активност от другиго – родилката, бабата или някой друг от присъстващите на раждането (там, където не е изрично указано лицето, извършващо ритуала). Колко съмнителна реминисценция на същинската *кувада* са тези практики, показва сравнението на българския например с източнославянския материал: в някои области на Белорусия и през късния XIX в. се практикувал обичаят мъжът на родилката да облича нейна блуза, пола или да слага нейна кърпа по време на раждането, да стене, да пие вода от устата ѝ (аналог на запойването на родилката) и пр. (Чистов 1987: 397).

2. *Практиките с дрехи или части от облеклото на родилката при активно поведение на съпруга*. Като преходна между двете групи забрани следва да се отнесе записаната сред бесарабските българи – преселници от Сливенско: когато мъжът се завърнел от път, без да е достигнал крайната цел на пътуването си, бременната му жена не трябвало да се докосва до хляба, взет от него от дома и върнат обратно – това бил „върнат ляп и детето щяло да се „връща“ назад по време на раждането“ (Державин 1914: 108). В случая появата на забраната е в зависимост от поведението на бащата, но в нейното реализиране той все още остава пасивен.

Вторият посочен комплекс е най-усложнен в Трънско и там вече съпругът е провокиран да се включи в ритуала чрез активността на жена си – в началото на раждането, при първите болки, родилката целувала мъжа си между веждите, той я удрял леко с калпака си по корема, разпасвал престилката ѝ, натапял пръстите на дясната си ръка във вода и я пръскал по лицето и корема (Гигова 1946: 108). Известните сведения от българската култура не съдържат други данни за едновременно активно участие на двамата бъдещи родители в ритуала, каквото например е познато по източнославянски материал – там при трудно раждане бащата лягал на пода, а майката неколкократно го прескачала (Чистов 1987: 397). С подобна насока – благопожелание за щастливо раждане, в Оряховско съпругът разтърсвал леко жена си още преди неговото започване, а във Видинско наред с това разплитал косата ѝ и леко я удрял с камшика си (Василева 1944: 151; Еремиева 1945: 108). В тази група е мястото

и на общобългарската практика, според която всички родственици (а някъде и онези неродствени хора, научили за раждането) и най-напред бащата на детето потапяли ръцете си в съд с вода, от която родилката пиела, докато ражда (Генчев 1985а: 165). Активността на съпруга е част от ритуала не само в началния, но и в развития ход на раждането: в Родопите при особено тежко раждане, когато са опитани всички средства – запойване, захапване плитката на родилката, удрянето ѝ от свекървата, бабата или други жени с престилка, кърпа и пр., изсипване на булгур върху ризата на родилката и пр., в стаята влизал мъжът ѝ, свалял гуглата си и три пъти я удрял през кръста (Цанева 1994а: 118–130).

Lying-in практики във вида, описан в универсалния вариант на *кувадата*, по български материал не са регистрирани. Намек за ритуални физически страдания на бащата, свързани с демонстрирано осъзнаване на бащинството, дава посоченият обичай от Чирпанско, според който жените от къщата се нахвърляли върху бащата на детето, когато той влизал за първи път при жена си след раждането, и го удряли силно с юмруци по гърба, „за да почувствува и той болки от раждането, защото детето е и негово“ (Марчев 1939: 121). Няма и данни за специално участие на бащата в следродилните гостувания на жени у младата майка, както например в Украйна – там бащата имал задължението да прислужва и угажда на присъстващите, да търпи техните подигравки и дори да позволи да бъде изгонен с присмех (Гаврилюк 1981: 75). Той няма отношение към строгите забрани в 40-дневния период след раждането (ако изключим косвената да се събират дотогава двамата родители); в много редки случаи – например в Родопите и Македония, го срещаме като участник наред с майката в някои от първите лекувания на детето – например от „детската болест“ (СбНУ 1898: 176–180); изключен като субект в ритуала е бащата и при именуването и кръщаването на детето, макар че идеята за връзката му с детето вече присъства по-силно чрез различните практики с бащината риза, които ще бъдат споменати по-нататък.

Така цикълът на родилната обредност, който в други култури предлага достатъчно ясен материал за отговор на въпроса, поставен в темата, според българския пример поражда като че ли противоречиви разсъждения – еднакъв ли е знакът на бащиното активно и пасивно поведение, съсредоточено около раждането; как се обяснява струпването на бащините практики по време на самото раждане (за сметка главно на следродилния цикъл) и особено тяхната насоченост към някакъв физически досег до родилката; детето или родилката е същинският обект на тези практики?

Паралелното участие на майката и бащата като осиновители в предходния описан ритуал с еднаква цел и действия е възможно да бъде тълкувано като преходен момент в развитието на практиката от майчиния към бащиния принципат. Прибавянето на едно символично бащино раждане към това на майката изразява идеята за свързване на детето с определен мъж родител, т.е. за преминаване към билатерално родство на детето. Последователността на

елементите в споменатите осиновителни практики – следването на бащино след майчино осиновяване, показва, че все още тенденцията към осъзнато и обичайноправно регламентирано бащинство в посочения осиновителен ритуал едва ли се развива в рамките на доминираща патрилинейност. В този смисъл и *кувадата*, и осиновителните ритуали могат да се тълкуват като преходна форма в развитието на родствено-семейните връзки, отговаряща на движението към осъзнато и доминиращо в съответната социална организация бащинство[198].

Разширеният кръг на българската семейна обредност, където издирваме прояви на бащина активност/пасивност към акта на раждането, позволява да се добавят още доводи и към второто равнище на анализ на явлението – идеологическото (магическо-мирогледното). Те са в полза на тезата, че тези прояви изразяват осмислянето на физическата връзка на бащата с детето, благодарение на която от детето към бащата могат да бъдат отклонени зловредните влияния. Насочването на тези влияния към бащата е най-правдоподобното обяснение на всички споменати действия от магическо-контагиозен тип – запояването на родилката с вода, минала през ръцете, ногавиците или обувката на бащата; докосването на родилката с негов калпак, камшик, пояс, ръка – но те са с адрес към родилката, съответно осмислянето на връзката баща – дете е на втори план. Особено интересни тук са сведенията, намекващи за ритуални физически страдания на бащата, свързани с демонстрирано осъзнаване на бащинството – например споменатият обичай от Чирпанско (Марчев 1939: 121). Бащата не само търси признание за ролята си на съзидател, но иска да предаде личните си характеристики на детето: освен целия спектакъл с практики с бащината риза, който е добре познат, подобна логика се внушава почти физически осезаемо от един много показателен, макар и единичен, пример от Шуменско – веднага след отрязването на пъпната връв бащата бързал да си я сложи в джоба, за да предаде така на новороденото своите качества и способности (Стефанов 1942: 93). От същия регион е информацията, че плацентата – а това е материалната връзка между майката и детето, се заравяла в трапче, предварително и скришно изкопано от бащата на детето (Иванова 1939: 22). Но особено масово ритуалната връзка баща–дете се подкрепя от многобройните данни от цялата българска етническа територия за обичаи около новороденото с бащината му риза: в повечето райони то се поема във вехта бяла (някъде венчалната) риза на бащата или в пелена, приготвена от нея (Цанева 1994а: 118–145; Живкова 1945: 117; Русакиев 1936: 106; Рачева 1946: 113; Стефанов 1942: 93; Пенева 1946: 87; Иванова 1939: 22; Цветкова

[198] Тази интерпретация, която засяга социално-историческата, но не и културологичната характеристика на явлението, е в контекста на най-ранните теории за *кувадата* – на Й. Бахофен и Е. Тайлър (Dawson 1929: 43–49), и българските данни могат да се приемат в нейна полза.

1940: 157), и това се осмисля като стремеж детето да прилича на бащата и да се привърже към него; доближаването му до ризата е допир не просто до една родово-семейна реликва, която носи, пази и предава добродетелите на родствената ‘ние’-група, но конкретно демонстрира кръвнородствената обвързаност с определен мъж родител. Сред елементите на българския народен костюм (и обреден, но и делничен) ризата е с най-висока ритуална натовареност и присъства като представител, ‘заместител’ на носителя си точно там, където връзката между него и обекта на ритуала трябва да е най-убедителна (Mychailova 1989; Цанева 1990: 23–32). Когато на родилката се облича или допира част от костюма на бащата, това може да е ризата, но по-често със същата функция и сила участват калпакът, поясът, гащите, обувката, камшикът му. До новороденото дете се докосва задължително само риза на бащата, при това най-често с обредни функции, която е един метафоричен израз на единната физическа и духовна същност на носителя си. Точно този нюанс в обичая – многообразие на бащините атрибути, влизащи в досег с родилката, и задължително еднообразие и максимална обредна сила на тези, до които се допира новороденото, очертава в случая смисловата доминанта: конктактът на бащата с детето, осъществен чрез ризата, преследва по-дълбоки и съкровени в социално отношение цели в сравнение с този с родилката, реализиран чрез други елементи на облеклото му; в единия случай се касае само за отклоняване на зловредни влияния по време на раждането и облекчаването му, а в другия – за утвърждаване и обществено демонстриране на една изконна връзка. Ако допуснем една по-волна аналогия, това би дало и друга линия на разбиране на описания осиновителен ритуал чрез имитиране на раждането и включването – негово и на ритуалите или реминисценциите от тях при кувада от българската култура, в тристепенната формула на обичаите на преход; в случая и върху български данни те биха съдържали: 1. Биологичното раждане на дете от жена като акт на сътворение; 2. Оценяването на този акт символно като ‘нечист’ и ‘грешен’; 3. Организиране и провеждане на необходимото ‘ново раждане’, което е чисто, легитимно и свято и е проведено от овластени от Бога и църквата лица.

Най-значима за социализацията на новия член на семейството и рода е интерпретацията, че чрез досег до ритуални атрибути на бащата и рода детето следва да се доближи и да му се внушат моралните норми на общността, да се култивират по пътя на контагиозната магия такива добродетели като честност, лоялност, вярност към родствените ценности и умение за общуване, които изследователите изтъкват като **същностни характеристики на личния капитал в родството** (Fukuyama 1997: 42, 373–385). Така новороденото ще направи първите си стъпки и към овладяване на т.нар. традиционна общителност и това ще му осигури мястото в родствената общност (Василева 2023: 13–14).

Подобен възглед вмества *бащините* ритуали около раждането на дете сред необходимите за мъжа обредни практики за преминаване на социални

нива, но с някои особености: задължителност само за определена категория мъже – женени и създали дете; насоченост към привеждане статута на бащата в равновесие с майчиния, което има характер на своеобразен културен коректив на неравномерното биологическо участие на двамата родители в акта на раждането.

В подобно тълкуване дори лаконичният български материал очертава някои изводи, отнасящи се към поставения в темата въпрос. Същинската разгърната кувада (с *lying-in* практики) като реалност в българската култура не съществува; условно под това название могат да се разглеждат практиките, изразяващи отношение на бащата към акта на раждане на детето. В тези практики преобладават формите, обозначавани в литературата като „магическо-религиозни“, наречени от авторките „идеологически“. Разглеждането на практиките като елементи от жизнения цикъл на индивида подкрепя и митологичното, и социално-историческото тълкуване на кувадата: демонстрация на физическата връзка баща – дете и отклоняването на злите влияния от детето към родителя, така също и поставяне явлението на прехода към форми на патриродова организация на обществото. Българският материал обаче показва, че комбинацията от практики на бащино отношение към раждането, извлечени от повечето семейни обреди – например сватбените и осиновителните наред с родилните, е средство и за ритуално изравняване на социалния статус на мъжа и жената, събрани в семейство; изравняване, което е нужно, за да функционира традиционното семейство като хармонична социална единица. В този контекст бащините практики около раждането на дете в българската култура могат да се тълкуват като стремеж към своеобразна *полова симетрия*, изразена в равновесие на социалните роли в семейството, за което в традиционната обредност биха могли със сигурност да се открият и други доказателства.

В резултат на представените данни от семейната обредност в българската културна традиция бихме посочили, че те могат да се тълкуват като формати на матрилокалност, матрилинейност и спорадични доминанти на майчиното право, но не като стопански и социални отношения с върховенство на майката. Прехождането от подобни формати към онова състояние на структурата стопанство–брачност–локалност–наследяване, което се констатира в българските условия при утвърждаването на християнството и църковната ритуалистика, е по-лесно и плавно и със сигурност присъства и в множество други примери, които следва да се издирят и подредят в посочената логика. Специално българските записи от XIX в., където майчината активност се замества или дублира от бащина, не говорят контекстуално за матриархални отношения: няма никакви данни за водещото положение на жената в социалния и стопанския живот (с изключение на някои домакински сфери), за матрилинейна родова организация, за матрилинейно наследяване на статус и имущество, за матрилокалност на брачното поселение – всичко онова, което е налице в споменатата съществуваща и днес практика в Юнан (с уговорката,

че тя се поддържа вероятно и комерсиално като възстановка на атрактивен феномен). Паралелното участие на майката и бащата като символично ‘раждащи’ или като осиновители в ритуала с еднаква цел и действия би могло да се тълкува като утвърдителен процес към бащиния принципат. Ако се индикира преход, той засяга доминантния линидж, като бележи движение към патрилинейност поне на ритуално ниво. Периодът е очевидно трансформационен, време, когато в културата настъпват качествени изменения, засягащи стереотипните полови представи, или време, в което културата показва ‘кризисен’ характер. В подобни условия неизбежно се формират нови полови модели на поведение и съответно неравенството по полов признак може ритуално както да се конструира, така и да се деконструира и да позволи еднакво въвличане на актьорите в сходна ритуалистика.

Прибавянето на едно символично бащино раждане към това на майката изразява идеята за свързване на детето с определен мъж родител, т.е. деклариране на биологичното зачеване и раждане на детето. Подобен поглед позволява да тълкуваме дори някои ритуали по време на самата сватба като ‘догонване’ от страна на младоженеца на социалния статус на невестата: обличането на някой от момковите зетьове или на самия младоженец като родилка в женски дрехи, забраждането му с кърпа и лягането му, ограден с малки животни, неговите стенания и молби да му дадат пари, за да „отгледа децата си“ (записи от Пернишко и Софийско), както и обикалянето от него на сватбарите, закачен с люлка, със същата молба (Габровско) (Григорова 1936: 90; Диманова 1947: 236–237; Мартинов 1958: 710). В тези ритуали, както и при символичното участие на бащата при раждането всеки член на половата партньорска двойка практически наистина легитимира другия. Като че ли с тях по ритуален път се търси нещо като **биологична еквивалентност** на двамата съпрузи.

Открит остава въпросът за мястото им в жизнения цикъл на индивида или ролята на посочените практики в еволюцията на семейството като единен колектив от индивиди с различни роли. Едно приемливо осветление на този въпрос по български материал ни дава разглеждането на практиките като стадии в личностната социализация на съпруга баща. Без да се навлиза подробно в ритуалите, асоцииращи индивидите от двата пола към различните възрастово-социални групи от раждането до социалната им зрялост – създаването на челяд, може да се твърди, че за двамата родители те вървят паралелно, макар и поотделно за всекиго; съществуват отличия в пола на участниците и в някои специфични действия или реквизит, но винаги в жизнения цикъл е запазено равновесието в социалните статуси на двата пола. След сватбата семейството се превръща в колективен, единен субект на социална еволюция – мъжът и жената имат общи светци, общо име, получават общ родов корен и т.н. Оттук нататък създаденото семейство ще ‘прескача’ социалните прагове заедно и единно, за което са нужни и общи инициални ритуали. След сватбата настъпва нару-

шаване еквивалентността на социалните статуси на двамата партньори – жената върви ритуално към своя биологичен и социален апогей – майчинството, към „квинтесенцията на своята биологична и социална същност“ (Broude 1988: 902–903), което по неотменните природни закони е недостижимо за мъжа. Поради тази причина в жизнения цикъл на женения мъж се налага появата на практики, които ще бъдат ритуален аналог на раждането на дете и които според конкретните културни особености могат да бъдат разгърнати в по-широка обредност. В съвременната руска литература без коментар и аргументиране е изказана тезата, че *кувадата* като изкуствено създаден аналог на събитие като раждането в мъжкия жизнен цикъл е насочена към постигане на културно равновесие. Явно неуспешният опит да открием разгърната и същинска *кувада* в българския, а по всяка вероятност и в останалия славянски материал, би означавал наличието на сериозна социална дисхармония в културата на традиционното семейство. Но наместо кувада, изразена в универсалния вид на *lying-in* практики, българският материал главно от западните български земи предлага мозайка от практики и вярвания, чрез които мъжът ритуално ‘повтаря’ женската способност да развива и дава живот.

Отивайки още по-напред в жизнения цикъл на българина, можем да проследим тази линия в постигане на своеобразна ‘биологична еквивалентност’ на бъдещите съпрузи чрез фолклорна регистрация още от стадия на полово съзряване: според една легенда от Царибродско някога менструация имали само мъжете. Но на един селянин му дошъл *месецът* на нивата, той изцапал ризата си и като я окачил за остена на колата, тръгнал за дома. По пътя го срещнал Господ, засрамил се заради селянина и наредил само жените да имат *месец*, защото били по-срамежливи и щели да се крият. Легендата е твърде показателна: известна е ролята на т.нар. *менструален символизъм*, залегнала в основата на *теорията на менструалното табу* и по-късно – на символичната концепция за *омърсяването*. За културните антрополози именно тези табута като универсален пример за ирационалност на мирогледа са тълкувани като средство за мъжко доминиране в традиционните общества, още една находка за наличието на патрилинейност в дуално-родовите отношения. От Западните покрайнини е записана и друга легенда, която подкрепя посочената, но вече засяга самия акт на раждането: някога раждали само мъжете, но Господ променил това, защото един мъж не могъл да изтърпи болките, качил се на високо дърво и там родил, ала детето паднало и се убило – оттогава той наредил да раждат само жените, защото били по-всеотдайни и щели да мислят за децата си (Васева 1942: 317–318). Легендите визират мъжки приоритет на способността за раждане поне по отношение на времето – това би могло да отразява по-ранно митологично вярване в сравнение с изразеното чрез разглежданите практики, които вероятно застават на границата към патриродова организация на обществото. Но фолклорните източници не са еднозначни: според вариант на втората легенда от Босилеградско Господ ре-

шил, че не е право да раждат само жените, защото много се мъчели, и наредил това да правят мъжете, а жените да орат; но като дошло време за първото раждане на един мъж, той от болка изскубнал всички млади дръвчета по пътя и Господ отново определил жените за раждане като по-търпеливи (Захариев 1918: 122–123).

Изглежда логично, че в тези примери не става дума за нито едно от споменатите направления на женски приоритет, а се касае за културна модификация на биологична (осмислена като социална даденост с участието на бащата), която има за цел да балансира семейните статуси на двамата брачни партньори и родители и съответно е свързана с еволюцията на семейството, а не с тази на обществения строй, с локалността и наследяването, касае се явно за ритуално уравняване на половата асиметрия. Така че идеята е да се впишат тези примери в търсенето на **историческо съотношение на биологичното и социалното в ранните стадии от развитието на семейството**, това е пак една еволюционистична гледна точка, но върху различни поанти; търсят се мотивите за промяна в йерархията на социалните роли по полов признак – без това да е единствен или определящ фактор в процесите на развитие. В литературата има предложена подобна теза – тази на П. Сандей (Sanday 1981), която бе вече спомената и следва да се проучи и апробира върху български материал. Това предполага да се потърси отговор доколко подобни на посочените епизодични сведения и в българската културна традиция и мислене открояват значения, при които „матриархалните символи се свързват със социални практики, които влияят върху двата пола [като представят интересите им и им осигуряват социални предимства – б.а.]“ (Sanday 2002). В тази насока може да се търси евентуално и наместване ролята на майчиния брат, на авункулуса, като изразител на двата линиджа в семейството, която впоследствие ще породи и други въпроси в контекстите на ритуалното родство.

2. Съграждане на обредните лица в структурата на ритуала

Така оформилата се идея може да се проследи в разказа, построен върху структурата на кръстничеството/кумството като обред и институция и съответно на основа на хронологически и събитийно описаните техни елементи[199]: 1. Съдържателен план, включващ представите, идеите и мисленето върху

[199] Предложеното описание е от гледна точка на участието на двете разглеждани обредни лица в ритуалите, тяхната роля и активност. В същото време авторките са на мнение, че в тази част е необходимо да се представи за пълнота на контекста и обобщената картина на основните обредно-ритуални действия при кръщаване и сватба и че това също може да се постигне с подобно целенасочване.

смисъла на обредния комплекс; 2. Акционен план, включващ обредните действия; 3. Актьорски (агентен) план за характеристиките на лицата, изпълняващи съответните обредни роли; 4. Предметен план, включващ обредните предмети, които са характеризирани с техните функции; 5. Терминологичен план – очертаване на термините, назоваващи елементите от изброените структурни части. Проследявайки най-напред ритуалния ход на кръщаването, следващите редове представят втората (след тази на вуйчото, към която изложението ще се върне отново в края на параграфа) прототипна фигура на кума – фигурата на кръстника, която като симбиотичен център на идеи и представи, постъпки и действия, условия за пълноценност в ритуалната ‘игра’, атрибути и назовавания го поставя в линията на основните лица в поредното ритуално ‘тайнство’ и го откроява като съзидател на кумския ритуален образ[200].

Ритуалният образ на кръстника. Както се изтъкна, в българската традиционна култура кръстничеството е институция на родство, която възниква след изпълнението на задължителния църковен обред св. кръщение – едно от седемте църковни тайнства. Веднъж осъществено, кръщението дава ход на линия от последователни логични връзки: Самото кръщение е тайнство, което поражда родство между кръстника и неговия кръщелник, както и между кръстника/кръстницата и родителите на кръщелника, а то е приравнено на кръвното родство. По нормите на обичайното право св. кръщение поражда и родство, което има отношение към родството по кумство, тъй като за кум се кани кръстникът на младоженеца. По този начин кръстничеството активно подкрепя именно обичайната родствена институция на кумството, която в народна среда – също по аналогия, получава приравняване към кръвното родство (Радойнова 2022: 58–60).

В народния говор със св. кръщение се асоциират две същностни смислови понятия в християнството: **Кръстът** и **Името**, назоваването. Най-често ритуалът се обозначава с обединяващ тези символи термин, като *кръщѝлка, кръстѝлка, кръстянка* (Родопите), *кръщенѐ, кръщѐлка* (Сакар) (Цанева 1994: 137; Ганева-Райчева 2002: 263). По отношение на субекта този ритуал създава напълно нова и различна среда: позволява му, когато дойде времето, да се венчава, да бъде опяван и да има правото на молитва. Получава и равни права да се радва на благините в ‘другия’ свят. Времеизборът и локацията на ритуала участват в придобиване от страна на обекта на особен статус: Провеждането на ритуала обикновено е на първата или втората неделя след раждането,

[200] Напомняме, че текстът не постулира наличието на линейна и хронологическа връзка във веригата вуйчо–кръстник–кум. Както се посочи, кръстническо/кумската връзка се разглежда като единна институция, съответно главните ѝ фигури, които ритуално се различават, но физически се припокриват, се абстрахират една от друга единствено за целите на научното изследване.

но може и на голям скорошен празник, като самият избор на деня също налага ред ритуални изисквания – повечето табута[201]. В множеството случаи за обреда се избира неделният ден[202].

‘Особените обстоятелства’ при кръщаването са фонът за открояване характеристиките на главната ритуална фигура, която изпъква не физически, а функционално (съответно, ролята на кръстника е възможно да се поеме от друго лице, което да даде името). Ако детето се роди болнаво, тогава се избързва с неговото кръщаване, за да не умре некръстено. Именно при такива гранични между световете ситуации кръстникът е заменим. Ако новороденото е слабо, ако преди него са умирали деца в това семейство, кръщавката е дори преди да е засукало от майка си – понякога на третия ден, а много често и веднага след раждането. Ако е болно или е седмаче, или има някаква друга причина за опасения, че може да умре, го кръщават колкото може по-бързо, без дори да чакат идването на свещеник, като това се извършва от бабата акушерка, от някой от домашните или дори от родилката. В такива случаи следят да не мине събота, без детето да е кръстено, тъй като тя се смята за ‘мъртъв ден’. Повсеместно правило е, че до 24 часа след раждането бабата

---

[201] На места (в Родопите) се избягва да се кръщава срещу Коледа, Великден и през Поганите дни. Кръщението обикновено става до един месец след раждането на детето – след седмия ден и най-късно до 16-ия ден (Сакар), до две седмици след раждането, ако няма наблизо голям празник (Ловешко: Воденичарова 1999а: 363–365), на първия или втория празник след раждането (Добруджа), като значение има и здравословното състояние на детето (Генчев 1974а: 271; Цанева 1994: 137; Воденичарова 1999а: 364; Ганева-Райчева 2002: 263). Ако бебето е зимно, тогава при голям студ могат и да отложат за по-късно време кръщаването му (Ловешко). В Странджа кръщават детето на голям празник до третия месец след раждането (Милчева 1996: 267).

[202] За конкретния ден се следи нарочно, като според вярванията за него той може да се промени: Например, въпреки че у банатските българи изискването е детето да се кръсти на третия ден след раждането, ако той се пада в петък (който е мислен като тежък ден), кръщаването се отлага за следващия ден. Изисква се също така бебето да е кръстено, когато се пристъпва към или се приключва със заговяване. В Родопите не започват пост при некръстено новородено, а в Габровско не спазват това, а провеждат ритуала още първата неделя, за да „не отговяват с еврейче в къщата“. Понякога кръщавката може да се отложи до един месец поради нужда от време за приготовления или други необходимости, но става задължително преди т.нар. голяма молитва, която родилката не може да си вземе на 40-ия ден от раждането, ако детето ѝ е некръстено. В редките случаи, когато кръщението се прави след 40-ия ден, родилката може да присъства на него, тъй като вече е „чиста“. Но навсякъде стремежът е това да стане по-рано и тя не присъства на ритуала, тъй като се смята за нечиста. При смъртен случай в семейството или в близкия кръг на родствениците бебето се кръщава преди погребението (https://bonafide.bg/praznici-i-obichai/krashteneto-v-balgarskite-tradicii).

акушерка може сама да кръсти детето, ако види, че умира – нито обичайното право, нито религиозният канон санкционират това като нередна подобна проява. Ако е болно, преди да започнат да го лекуват, го кръщават: старите хора казват, че може би иска името си и затова боледува, а самото кръщене се възприема като предпазна мярка и лек. Чрез него малкото дете е защитено от зли сили, придобива свой ангел покровител и следователно има шанс да оздравее и да се задържи. Ако то наистина се излекува, отдават го безрезервно на кръщенето. Ако умре, се успокояват, че са изпълнили дълга си към него и душата му ще отиде в рая.

Според народните вярвания такива деца, като умрат некръстени, притежават способността да се превръщат в зли демони, наричани най-често *нави*, *навье*, *навяци* (в Западна България), *ерменки*, *ермене, устрелчета* (в Източна България), *еврейчета*, *душета*, *свирци* и пр. (Георгиева 1983: 206). Обикновено те се представят като невидими голи пилета, които нощно време свирят много силно и пият кръвта на хората и добитъка (Парашкевов 1907: 397). По всяка вероятност тази представа е под въздействието на обичайната практика такива деца да се погребват голи и без ковчег. Само на отделни места в устата и ръцете им слагат пари, за да могат да си „купят рай“ на другия свят (Парашкевов 1907: 398; Воденичарова 1999б: 421). В Западна България вярват, че душата на починало некръстено дете остава самотна и злощастна на оня свят – тя се скита без цел или отива в ада, превръща се в навяк – зъл дух, който мъчи родилките, бременните и новородените. Или се превръща в птиче, което постоянно писка, виси като топуз на врата на родителите си и вика: „Дай ми вяра!“, за разлика от починалите кръстени деца, които се превръщат в ангелчета, кръжащи около Господа[203].

Изглежда, страхът от превъплъщаване на душите допуска и практиката, когато се очаква новороденото дете да умре, то да се кръщава от обикновено лице, каквото е жената, бабувала при раждането му (Лозанова 1989: 19; Вакарелски 1990: 182). Такова кръщаване е силно редуцирано, като бабата повтаря три пъти: „Кръщавам те в името на Отца, Сина и Светаго духа“, и прави кръстен знак на челото на детето със светена вода (Воденичарова 1999а: 358). В Странджа веднага след раждането на болнаво дете се извършва обичаят *кръстòсване*, *яладдсване* (Милчева 1996: 266). Взема се един съд със светена вода и олио и в него три пъти се потапят кичури от косата на детето и босилек. След това с босилека се прави кръст на челото, гърба, пъпчето, дланите и стъпалата на детето и така му се дава име. Най-често за това е необходимо присъствието на кръстницата, което отличава миросването от обикновеното

---

[203] С противоположен знак, но много по-рядко срещано е вярването в Тракия – там казват, че такова дете е невинно, затова става „на Господа курбанче“, душата му става „кандилце на светиите“ или се превръща в гълъб, който се връща по Коледа в света, носейки радост (Дражева 1986: 216–217).

наричане на име. Понякога само слагат име на детето без свещеник – някоя възрастна жена, която не е от рода, бабата акушерка или свекървата го изправят до иконата и му казват името, а го кръщават на възраст от една седмица. Или пък написват името на листче и го слагат в ръчичката на бебето, докато е още живо, за да не си отиде без име. Има обаче и други различни ‘решения’, ако кръстницата не е налична[204]. Когато е възпрепятствано да реагира, логичното и естествено ритуално лице отстъпва на заден план и е заменено от множество допустими варианти, всички от които се приемат за ‘редни’. Но ако това е невъзможно да се случи, ресурсът на обичайното право идва да компенсира възможните лоши последствия ето как:

По традиция некръстените деца не се погребват в гробището и не се опяват от свещеник или се опяват, но не се закопават в гробищата, защото не са християнчета. Некръстеното дете се погребва в двора на къщата, на брега на реката, по кориите, в еврейските и дори в циганските гробища, а гробът не се отбелязва по никакъв начин, защото детето няма име. Всички фиксирани локации в този случай са необичайни, странни, те са или на някаква граница на пространството и менталността, или с тях се свързват процеси на ‘преобръщане’, на промяна на идентичността, което лежи в същността на кръстническия ритуал.

Ако практиката се наруши, се вярва, че грехът ще тежи на цялото семейство, и се взимат мерки: На места преливат гроба с кръстена вода от Богоявление в опит да компенсират неосъщественото кръщение. В Странджа, като умре детето некръстено, написват името му и го слагат в ковчега – да не си иде без име: „Като умре, човек при неговата си родà отива, повечето ора му са там – при них. А като е без име, не отива при них“. В Гоцеделчевско го опяват в църквата, като вместо неговото споменават името на дядото или друг починал роднина, за да отиде детето при него. В Силистренско също го заравят при бабата или дядото. В Средните Родопи го погребват голо в стар гроб или само в края на гробищата. Сред рупците в Странджа на 40-ия ден попът припява на гроба същата молитва, която се пее на кръщене. Във Врачанско също опяват земята отгоре му (https://bonafide.bg/praznici-i-obichai/krashteneto-v-balgarskite-tradicii). В Свищовско, Ловешко те се заравят в градината или в двора на къщата (до плета) (Парашкевов 1907: 398; Воденичарова 1999б: 421); в Пловдивско – под основите на къщата (Лозанова 1989: 27); в Югозападна България – по междите или под капчука на църквата (Георгиева 1983: 206); в Ямболско – на брега на река, защото се вярва, че те носят засуха или градушка (Генчев 1985а: 205), а в Родопите – в стар гроб или в края на гробището, където погребват не-християни (Габровски 1994: 205).

---

[204] В Ямболско и Елховско при опасност от смърт на новороденото се събират няколко възрастни жени (често бабата акушерка и свекървата), застават с бебето в ъгъла зад отворената врата в стаята на родилката, баят му и му наричат името (Пак там).

Ето затова е повсеместен страхът детето да не умре некръстено и кръстниците/кумувете имат важна функция това да не стане. Именно те, а не друго обредно лице, носят отговорността детето да принадлежи на 'този' свят. Обратната принадлежност вещае беда на рода и семейството в случай, че детето умре некръстено.

Фигурите на кума и кумата са в центъра на ритуалите, тяхната терминология и съдържание, които 'обръщат' статуса на новороденото от некръстено в кръстено. Те му създават индивидуалност, изваждат го от анонимността, която допуска обръщане към него в среден род, и го превръщат в социален субект: Докато още не е кръстено, детето няма лично име, в народния говор то се нарича *пу̀лче*, *пуле* (малко магаренце), *еврѐйче*, *пику̀лче*, *го̀лчо*, *ку̀шльо*, *кушли* (кутренце), *цу̀ренце, цу̀рче, турмаче* (малко биволче) и др. Сред населението на Сакар, ако то е момиче, го наричат *Машка*, *Малѝнка*, *Малѐчка, Цора̀нка,* ако е момче – *Шушу̀лко*, *Шу̀льо*, *Малѐчко*, *Цора̀нчо*, а някъде употребяват *Малѐшко* за обозначението на момче и момиче (Ганева-Райчева 2002: 263). Некръстеното е наричано и с етнически наименования, но по правило – от нехристиянски народи: *еврейче*, *турко*, *циганче*, *помаче*, *юрук*, *маджарче*. И тъй като новият му статут се придобива чрез обличане, не е случайно и назоваването му с подчертаване на неговата голота: *голчо*, *голтаче*, *голка*. Тази статусна промяна следва да се проведе от кръстника и неизпълнението ѝ е наказуемо. Традиционната асоциация е все пак с живо създание от усвоения свят, от подреденото стопанство, не от дивото; безспорно негова характерна черта е маргиналността, но все пак зад нея прозира идеята, че то принадлежи и на 'нашия, своя' свят, като одомашените създания са по-близо до първата характеристика. Народното мислене го оприличава на „кладенец без вода, село без хора, хамбар без жито". До кръщението детето не се оставя само в стаята. То се пази от *лаусите*, които обикалят около него и търсят сгоден случай да му навредят, а пазителите – възрастни или деца, са задължително минали през кръщение (https://bonafide.bg/praznici-i-obichai/krashteneto-v-balgarskite-tradicii).

В по-нататъшното разгръщане на ритуалната процедура по кръщението още по-отчетливо се откроява близостта и на кръстника/кума до нея: В някои села на Сакар още на другия ден след раждането на детето (след *болгуря*) свекървата на майка му отива при кумата на родителите му, като ѝ носи китка с паричка. Тя съобщава за раждането на детето с думите: „Честито ви кръщелник". Кумата от своя страна я гощава и изрича името на детето (Ганева-Райчева 2002: 263).

Изборът на кръстник на детето е ценностният 'гръбнак' на цялата описана релевантна ритуалистика. Изискванията към кръстника като към ритуален конструкт и като към реален роднина синтезират очакванията не само към комплексната институция на кумството, но и към родството като цяло. Тези особености се засилват в същинската част на кръстническия ритуал, която започва от поканата за участие в него. По традиция кръстникът и кръстницата

се канят за кръщението три-четири дни или една седмица преди него. По нормите на обичайното право за кръстник на детето се кани кумът на неговите родители. В повечето случаи те се канят от свекървата на майката на детето, т.е. от баба му, с питка, вино и зелена китка (Родопите). Тя кани и останалите гости, а някъде те се канят от зълвата на майката, нагласена с невестинските ѝ дрехи, накити и обувки от сватбата. Последните са, защото „който кани, трябва да тича, за да не се спъва детето при ходене“ (Цанева 1994: 137). В Ловешко освен свекървата гостите може да кани и бабата акушерка, както и зълвата или етървата на майката, ако е млада. Тя се обозначава като *викàчка.* Преди да тръгне, майката на детето закача в долната част на сукмана ѝ от дясната страна пешкир, на който с червен конец е пришита златна парà – знак за нейната мисия (Воденичарова 1999а: 364). Викачката обикаля къщите и кани със следната формула: „Много ви здраве от (името на майката), да дойдете у нас на кръщене“. Като се завърне, майката я дарява с пешкир и със златната парà. В Ловешко за кръщението се канят само жени. Ако някоя от тях има *месец*, трябва да каже, за да се предпази детето. За целта слагат на прага сребърна парà, вързана с червен конец. След кръщението къпят детето, като слагат парàта във водата. Пак там при избора на кръстник значение има и полът на детето. Ако то е момче, задължително го кръщава кумът на неговите родители, докато момиче може да се кръсти от кумата, от посочено от нея момиче или от млада жена, избрана от семейството на детето (Воденичарова 1999а: 363–364). Според народните схващания полът на детето е важен при кръщението, като се има предвид, че на сватба задължително кумува кръстникът на младоженеца. В Пиринския край значение има и редът, по който е родено детето в семейството, понеже кумът на родителите му кръщава първото дете в семейството, а *старият сват* от сватбата им – второто дете в семейството. Ако то е момче, старият сват трябва да кумува и на сватбата му, а кумът на родителите му – да е стари сват на сватбата му (Георгиева 1980а: 396).

Ако кумът откаже да кръщава, тогава родителите имат право да изберат друг кръстник. В западната част на Софийския край в такива случаи най-напред се кани *старойката*, т.е. старият сват от сватбата на родителите (Генчев 1993: 203). В Родопите нов кръстник се „лови“ само ако старият „даде слава“, т.е. съгласие и благословия (Цанева 1994: 138). За нов кръстник може да се покани както родственик, така и човек, който не принадлежи към кръга от роднини, като по този начин се създават нови родствени отношения. Кръстничеството е адаптивно към обстоятелствата в семейството и рода, включително и към тези от социално естество: записани са истории от края на XIX и началото на XX в., в които и кръстниците, и името на детето са в ‘движение’ и ‘оборот’; обичайните кръстници се заменят с други лица, които дават на детето други имена от очакваните традиционни; а след нормализиране на обстоятелствата старите кръстници плащат на извършилите ритуала по кръщаване и си „връщат“ кръстничеството, „откупуват“ даденото име и слагат свое (например за Врачанско: АИЕФЕМ, арх. №546–III: 37; Кръстева-Благоева 1999: 102–117).

Нов кръстник се избира и посредством обичая *хвърляне на дете*. Той се практикува, когато в семейството на новороденото вече има няколко умрели деца. Обикновено бабата на детето го повива добре и го оставя на кръстопът, а самата тя се скрива наблизо и наблюдава кой пръв ще спре до него. Този, който пръв намери детето, е длъжен да му стане кръстник и по традиция той не може да откаже. Когато новият кръстник е от друга националност или от друга вяра, тогава в църквата по време на св. кръщение го замества друг, който обаче не може да промени кръстничеството. Ако при *хвърлянето на дете* най-напред се спре животно, кръстник на детето става неговият стопанин, а по народните схващания това е добро предзнаменование. Това кръстничество/кумство също се предава по наследство (Генчев 1985б: 174). В Западна България (Софийско) тази практика е активна до 30-те години на XX в. (Генчев 1993: 203). На отделни места (Сакар) е позната и практиката кръстникът на такова дете да не се сменя, но да се кръсти на *срѐщнато име*, т.е. на срещнат човек от „пълно семейство“ (Ганева-Райчева 2002: 264). В Странджа, ако децата в едно семейство умират, тогава бабата на детето го повива добре и го изнася на улицата, като го дава на първия срещнат човек с думите: „На твоя късмет е“. Той кръщава детето, подарява му дрехи, но се счита за негов *побратим/посестрима* (Милчева 1996: 267). Всяка година на Великден майката и детето му гостуват с подаръци. След това кръщение обаче традиционният кум на родителите отново поема своите задължения. Отново в този край, ако детето се остави на кръстопът рано сутринта на Ивановден, този, който го намери, също му става *побратим/посестрима.* А такива деца наричат *фърлени.*

За празника кръстницата приготвя един кат дрехи за детето, повой и платно, в което го увиват след църковния обред. В Родопите тя приготвя още *хàрванче* – качулка с алтънче и червен конец, и *кавàтче* – горна дреха с ръкави, в Сакар – *къпàтничка* – пелена за *мирото* (Ганева-Райчева 2002: 264). В Ловешко най-старинният дар е бяло платно, повой и къделя вълна (Воденичарова 1999а: 365). По-късно кръстницата подарява кат дрехи и юрганче. В Софийско даровете са малко: кръстникът дарява детето само с платно (или риза) и повой (Генчев 1993: 203). Кръстницата приготвя и китка от босилек, увита с *марта*, с която свещеникът кръщава детето.

Подготовката за църковния обред започва още от сутринта в уречения ден. Бабата на детето го изкъпва и повива в нови пелени. Някъде с тази цел канят младо момиче (бащино и майчино) или бабата акушерка. По-късно пристига кръстницата с котле топла вода. Тя се осветява в църквата и от нея сипват в купела, а с останалата къпят детето на другия ден от *мирото.* Котлето може да се носи и от малко дете (в зависимост от пола на кръщелника), избрано от кръстницата. За църквата тръгват кръстницата, бабата на детето (ако няма такава – майка му), която го носи, или бабата акушерка. По нормите на обичайното право майката на детето не трябва да присъства на църковния обред, тъй като до 40-ия ден след раждането на детето тя е „нечиста“. Църковният канон обаче не забранява нейното присъствие (Воденичарова 1999а:

364). При капанците лично кръстникът взема детето за църквата и после го отнася вкъщи. Най-напред той го поставя върху някой селскостопански уред, за да е работно детето (Генчев 1985б: 174). На много места вярват, че в деня на св. кръщение кръстникът, а някъде бабата и майката на детето не трябва да се хранят, докато мине църковният обред, за да не страда детето от уши или зъби. Например в ловешките села, когато всички тръгнат за църквата, майката се облича в празнични дрехи и отива за вода, за да му върви на детето по вода. Ако то е момиче, тя изнася хурка и вретено на двора или сяда на ралото, ако е момче, за да е работно детето (Воденичарова 1999а: 364).

Като стигнат до църквата, бабата предава детето на кръстницата. По време на св. кръщение те стоят от двете страни на купела. По традиция те следят какво се случва в купела: дали детето няма да се изходи вътре[205], какви деца се кръщават в една вода[206]. Тези две ритуални лица внимателно следят и за спазването на някои специфични изисквания, например свързани с кръщаването на близнаци или разнополови в една вода[207]. Затова кръстницата носи от къщи и котлето с топла вода, за да може при нужда детето да се кръсти отделно в нея.

Магическите знаци на именуването като ритуален акт също показват специфичното място на кръстника в традиционния манталитет:

На първо място, кръстникът поема социална тежест и започва да изгражда своята ритуална репутация на протектор на кръщелника му чрез специ-

---

[205] Почти повсеместно е вярването, че не е добър знак, ако бебето се изходи в купела. Самото то, някой от родителите или близките му ще умре. Това вярване е особено силно, ако в къщата има болен. В Шуменско казват, че след тази „простъпка“ детето, като порасне, ще стане турчин или кадъна, т.е. ще смени вярата си (https://bonafide.bg/praznici-i-obichai/krashteneto-v-balgarskite-tradicii).

[206] В цялата страна е разпространено поверието, че кръщаването на две деца в една и съща вода и ведрица поражда побратимство между тях. Българите в Румъния използват за такива деца названието „братя по кръст“. В Габровско нарочно гледат да кръстят няколко деца в една вода, защото, ако е само едно, вярват, че ще бъде „самò, вироглаво, инат“, а ако са кръстени повече – ще бъдат добри хора. На много места се избягва момче и момиче да бъдат кръстени заедно в една вода – когато пораснат, ще се смятат за роднини и няма да имат право да се вземат. Ако се извърши това, вярването е, че двете ще умрат в един и същи ден. Аналогично на горното поверие е и това, че двама братя, две сестри или близнаци не бива да се женят в един и същи ден, защото в един и същи ден ще умрат.

[207] Близнаците се кръщават със сходни имена (например Мита и Димитра, Ката и Катерина – АИЕФЕМ, арх. №546–III: 10) и в една вода, което подчертава почти абсолютната идентичност помежду им; на места в Ямболско на кръстените в една вода момче и момиче гледат да са им еднакви имената – например Иван и Иванка, т.е. кръщават побратимите на подобни имена, като близнаци. В редица обичаи близнаците се заменят от едноимците и на едните, и на другите се приписват лечителски способности (Дражева 1986: 216–218).

фиките на **личното име**. То е неизвестно до кръщенето, то е табуизирано, обградено е с мистицизъм и е свързвано с добруването на детето, на което то е знак[208]. Най-тясно асоцииран с избора на името е кръстникът; името зависи изцяло от него[209]. Знаковата роля на името, която е еквивалентен представител на самото дете, повишава значимостта и на кръстника, превръща го в нещо като 'заповедник' на скритата в знака сила: и тъй като детето все още няма ангел пазител, който да го протежира, кръстникът поема функцията да отблъсне злите влияния, да пази и защищава. Кръстникът е този, който „знае тайната", и това е в пряко отношение със съхраняването на живота на детето. Затова в Свищовско и Никополско казват, че колкото по-дълго се пази в тайна името, толкова по-дълъг живот ще има новороденото. Поради същата причина в Средните Родопи и при рупците в Странджа табуизацията на името продължава и след кръщавката – най-често до взимането на чиста молитва – сарандисването, от родилката на 40-ия ден. Въпреки че бебето вече е кръстено и има име, се обръщат към него само с призоваване – *„ей"*.

Смисловото натоварване на кръстника продължава в следващите обредни моменти: когато той съобщава името след връщане от църквата, подаване бебето на майката и взаимната размяна на дарове[210]. Той има правото и 'да играе' с родителите за името на детето[211]. Във Видинско, Врачанско, Ломско, Пловдивско кръстникът си отива след гощавката, без да съобщи името. Удължаването на срока на неизвестност се свързва с поверието, че колкото по-дълго се запази тайната, толкова повече ще живее бебето. Когато кръстникът идва да извади детето от мирото на първия или втория ден след кръщавката, тогава

---

[208] Свекървите поучавали младите булки да си мълчат, за да предпазят новороденото от уроки и болести, но и за „да са тайни децата, да не са леки, да не приказват много". В по-далечното минало измисляли на бебето три различни имена, с които го наричали в първите три дни след раждането „с цел да се разбърка работата на злите орисници, та да не узнаят за кое дете се говори и в такъв случай 'добрите' да начертаят щастието му" (Банкова 2007 с подробно изложение върху вярванията и ритуалите).

[209] Източниците говорят, че той го е държал в тайна и не го е съобщавал на никого до извършването на църковния ритуал: „На име не е право да му се казва, защото не е кръстено, дяволът ще го превземе"... Постепенно родителите започват да научават името и преди кръщавката, но то продължава да се пази в тайна от всякакви чужди хора. Освен това, ако назоват бебето по име преди кръщавката, кръстницата щяла да се разсърди (Кръстева-Благоева 1999).

[210] Тогава сядат на трапезата и той казва „*Честито ви име...*", „*Честит ви именник*", „*Да пием за здравето на...*", „*Айде да ви е жив...*", „*Да устарей и побелей...*". В този момент родителите научават името на детето си.

[211] Например кръстникът може да отложи съобщаване името на детето, като иска още вино. Може и 'да лъже' майката или бащата, като назовава нехаресвани от тях имена на хора. Понякога той може и нарочно да избира грозни имена, като едва на третия път да каже истинското име, и пр. (Банкова 1999; 2007).

съобщава и името, казвайки на майката: „*Ето, твойто бебе е християнче вече. Не е бебе, а името му е...*“. Казват, че „*докато не му се махне мирото, не е християнче и затова не се казва как му е името*“. На места името се съобщава от бабата акушерка, но не толкова тържествено. Например на масата тя казва: „*Пийте за здравето на...*“, и често иска да ѝ се плати, за да издаде тайната. Бабата и кръстникът владеят тайна, която има голяма цена. Те притежават властта върху живота на новопокръстеното, тъй като единствени знаят как е наречено то. В Подбалкана, цяла Южна България и Македония деца тичат от църквата до дома на майката, за да изпреварят кръстника и първи да ѝ съобщят името, за което получават пари, бонбони и други лакомства. Това оспорвано ‘тайно’ знание допълнително индикира една сакрална позиция и подчертава ‘необикновената’, ‘магическа’ същност на кръстника.

След кръщението кръстницата поема детето от купела в бялото платно, изтъкано от нея, защото *мирото* не трябва да се докосва. След изпиране на платното от него ушиват ризка за детето. Повиват детето в нови пелени, приготвени от кръстницата, и го пристягат с нейния повой. Прибира се свещта от св. кръщение, която се предава на майката. Тя се пали за имения ден на детето или когато то се разболее. След това кръстницата предава детето на баба му, която го отнася вкъщи (в различни варианти – новокръстеното се отнася у дома от кръстника). В двора кръстникът или кръстницата отново поема детето, поставя го върху ралото и му слага копралята в ръчичката, ако е момче, или го отнася на стана в къщата, ако е момиче (Воденичарова 1999а: 364). Познати са и други магически практики, които целят детето да расте красиво. Например, като поеме детето, майката го слага на дрешника, за да е високо (Сакар), глътва няколко бобени зърна, за да са ситни зъбите му (Ловешко), и др. Тези действия показват уеднаквена ‘добротворна’ функция на кръстниците с другите същностни обредни фигури – бабата и майката, колективно въвлечени в магическо-ритуално вменяване на ценени качества у детето.

След църковния обред майката на детето задължително чака на прага на къщата. Кръстницата с детето също стъпва на прага. Кръстницата протяга ръце да подаде детето, като казва един от многобройните варианти на фразата „*Еврейче ти го взех, християнче го връщам*“[212]. Действието се повтаря и

---

[212] Сходна е регионалната и локалната фразеология при обявяване на осъществения акт на кръщаването: В Севлиевско, Ловешко, Габровско, Троянско и в Подбалкана казват: „Взех павликянче, връщам християнче“; В Търновско, Плевенско, Кюстендилско, Софийско, Русенско, Новозагорско, Ямболско – „*Еврейче ми го даде, българче ти го донисвам*“. В Западните покрайнини изразът е подсилен – „*Даде ми го еврейче, давам ти го чисто славянско българче*“. Във Врачанско, Горнооряховско, Гоцеделчевско и Първомайско кръстникът казва: „*Циганче го отнесох, християнче ти го донесох*“. При католиците в Свищовско и Никополско, както и в някои български села в Румъния той казва, преди да тръгне за църквата: „*Турчин земам, кръстянин жъ върним*“, което съответства на „*Даде ми го турче, давам ти го*

на третия път кръстницата предава детето на майка му. В Ловешко (с. Черни Осъм) детето се поема от *цяло* момиче (бащино и майчино), което майката дарява с пешкир, за да вземе детето (Воденичарова 1999а: 364). На места (Софийско – селищата на изток от р. Искър) кръстникът подава детето на едно момче, ако родителите искат следващото дете да е момче, или, ако е момиче, за да има успешен брак (Генчев 1993: 203).

В Североизточна България кръстникът е този, който отнася детето в дома му. Той спира на прага, където майката на детето му целува ръката, коляното и челото. При предаването на детето на майката кръстникът изрича думите: „*Еврейче го взехме, християнче го връщаме!*“. В Добруджа при шиковците на прага се слага сито, по което кръстницата търкаля три пъти детето. Това се прави, за да е сито и здраво детето (Генчев 1974б: 271). При капанците кръстникът съобщава името на детето едва на трапезата, когато му поднесат чаша вино и той пие за здравето на детето (Генчев 1985б: 174). В Странджа кръстникът носи детето на ръце с две запалени свещи. На прага вкъщи го посреща майката или бащата, на които подава детето, съобщавайки и името му. Родителите правят три поклона и му целуват ръка, преди да вземат детето (Милчева 1996: 267). В стаята, в която оставят детето, внасят съд с жито, в което забождат запалените свещи (Милчева 1996: 266–267). Кръстникът е длъжен, когато детето навърши една година, да му подари чифт дрехи (Мил-

---

християнче“ от Старозагорско и „Мохамуданче зех, ристиянче нося“ от Ловешко. В Северозападна България и на места в Софийско и Троянско казват: „*Циганче ми го даде, българче ти го врачам*“; в района на Монтана: „*Некръстенче взех, ристиянче връщам*“, в някои рупски и загорски села в Странджа: „*Некръстено го зимах, кръстено го нося*“, в Средна Западна България – „*Даде ми го езичниче, християнче ти го връщам*“. В Добруджа се срещат няколко варианта: „*Еврейче взех, кръщениче (четениче) християнче ти го давам*“. В Севлиевско формулата е „*Даде ми го безверче, давам ти го християнче*“, което съответства на „*Взех ти го попистянче (безверник – като протестантите), нося ти го християнче*“ от с. Гърмен, Гоцеделчевско. В Карнобатско, Айтоско и Котленско на репликата на майката „*Дадох ти го некръстено и немиросано*“ кръстникът отговаря „*Давам ти го кръстено и миросано*“. В Тетевенско, Сакар и на места в Пловдивско и Западните Родопи се среща фразата „*Ти ми го даде еврейче, я ти го давам кръстенче/кръстайче/кръщелниче*“. В някои врачански села преди предаването родителите питат кръстника и бабата акушерка: „*Какво носите, слънце или месец?*“, а те отговарят: „*Слънце*“. По-рядко казват „*Даде ми младенче, на ти християнче/българче*“ на места в Средните Родопи; „*Бебе го взех, ерген/мома го връщам*“ в Ловешко и „*Без име го взех, с име ти го връщам*“ в Габровско и Ловешко. В Чирпанско епитетите за новопокръстения са градирани по следния начин: „*Даде ми го еврейче, на ти го българче*“; „*Даде ми го еврейче, на ти го християнче*“, „*Даде ми го еврейче, на ти го Иванчо*“ (изцяло по https://bonafide.bg/praznici-i-obichai/krashteneto-v-balgarskite-tradicii, чиито описания са ексцерпирани от деветте тома на т.нар. *Регионални етнографски сборници*).

чева 1996: 267). Обредната практика предвижда и варианти, когато условията за ритуала по отношение на атрибути, изискуеми обстоятелства и среда не са налице: Ако в селото няма църква, тогава детето се кръщава вкъщи, като се вика свещеник. При липса на купел се използва обикновен казан на семейството, който предварително се осветява от свещеника. Майката стои в друга стая, докато трае обредът.

Името на детето се избира от кръстника и той го съобщава в църквата. В Родопите децата се наричат първо с името на свекъра, след това – на свекървата, после – на кумовете и накрая – на майчиния род на детето. В Ловешко името на детето се избира от неговите родители и дядото и бабата (Воденичарова 1999а: 363). Иначе изборът е подчинен на традицията първо да се подновяват имената на свекъра и свекървата. Едва третото и следващото дете вече могат да се кръщават на кумовете или на сватовете (баба и дядо на детето по майчина линия). При капанците първото дете се кръщава на някой от родителите на бащата, второто – на родителите на майката, а третото – на някой от рода на кръстника (Генчев 1985б: 175). Кръстникът знае традицията и се съобразява с избора на името. Тази традиция се запазва докъм средата на 50-те години на XX в. (Софийско) (Генчев 1993: 203).

Традицията поставя условия, обвързващи времето на раждане, обстоятелствата в семейството и името: Ако детето е родено на *личен ден* – празник, тогава задължително го кръщават на името на светията. Вярват, че той ще закриля детето. По-рядко го кръщават с името на баща му. Обикновено това става, ако той е умрял или детето има умряло братче или сестриче (Родопите, Ловешко: Цанева 1994а: 135–137; Воденичарова 1999а: 363).). Сред населението на Сакар може да се повтори и името на умрялото братче или сестриче, докато в съседна Странджа първото дете не се кръщава на умрял човек (Ганева-Райчева 2002: 263; Милчева 1996: 267). В Добруджа, когато детето е *хвърляно*, тогава то получава името на новия си кръстник или го наричат Найден, т.е. намерен. Известни са и други имена с корен *стан-*, *стой-*, чийто смисъл също е свързан с вярването детето да е живо, т.е. да *стои* в семейството. При капанците около кръщаването, когато децата са близнаци или детето е *едномесече* с друго дете от семейството, тогава се сече парà, за да се разделят съдбите им. Половинката от парàта се зашива с червен конец на шапката на всяко близначе, а на новороденото едномесече освен половинката слагат и една цяла парà (Генчев 1985б: 175).

В конкретния ден на ритуала той се финализира с богата трапеза в дома на детето и с дарове за кръстника, приготвени от родителите на детето. В миналото в Родопите трапезата се слагала в дома на кръстника, като там се носели пита и ястия от дома на детето. Кръстникът нагласял и чаша с вино, в която се пускали пари за детето. Същата практика е позната и в Сакар, където след кръщението двете баби на детето и баща му гостуват на кръстницата. Те носят пълнена пуйка (кокошка), пита, баница, вино, ракия и дарове за всички от страна на кръстниците. Кръстницата също е приготвила трапеза и е поканила

други гости. На майката на детето задължително се отнася от баниците и питите (Ганева-Райчева 2002: 264).

Преди да седнат на трапезата, майката на детето полива на всички гости да се измият, като се започва от кръстниците. Тя им подава нова кърпа, с която да се избършат, а след това мята даровете им на дясното рамо. Кръстникът и гостите благославят детето, като му пожелават здраве, дълголетие, брак, деца и внуци. Те също оставят дарове за детето и пускат пари в чашата с вино.

За трапезата се коли животно, въпреки че не е задължително. Трапезата е празнична, но се готви в зависимост от сезона и възможностите на семейството. Задължително свекървата на майката на детето меси пита от пшенично брашно и без орнаментална украса. Тя се поставя в центъра на трапезата. В Ловешко питата може да се омеси и от съседско бащино и майчино момиче (Воденичарова 1999а: 364). Някъде питите са две, като едната е наречена за кръстницата. Гостите също пристигат с пити, боб, брашно и други продукти. Получените пити се нареждат една върху друга, като най-отгоре е домашната. Върху нея се поставя пешкир и преди да се разчупи, жените хвърлят върху него пари. Кръстницата също приготвя специална пита за кръщението, която се раздава на близките жени.

В старопланинските ловешки села питата се разчупва от свекървата или от бабата акушерка. Момичето месачка минава с нея покрай всеки, за да я щипне, за да щипят детето и ергените/момите, когато порасне (Воденичарова 1999а: 365). Следи се всеки да получи от тази пита малко парченце, за да има детето ситни зъби и да не е щърбаво. След това всяка жена разчупва своята пита, а бабата минава със ситото, за да сложи в него по едно парче от всяка пита. После отнасят ситото на майката в другата стая и тя трябва да изяде всички парчета от питите, за да има детето здрави зъби.

В благословията при разчупването на питата за първи път се огласява името на детето. След това кръстницата го дарява. След нея го дарява и бабата, както и останалите поканени. Майката дарява само кръстницата – с риза, престилка и ръкави. По-рядко тя изпраща ръкави за риза и на кръстника. В Софийско кръстникът се дарява с бельо или само с една риза (Генчев 1993: 203). Единична практика е даряването на всички гости с малки тъкани бели кърпи, в двата края с червени нишки (Воденичарова 1999а: 365).

След разваляне на кръщението първа от трапезата трябва да стане млада жена, която е *бащина и майчина* и има само живородени деца. Последна там трябва да стане вдовица или бездетка (Воденичарова 1999а: 365).

При капанците (с. Кривня) в деня на кръщението се изпълнява и обичаят *понуди.* Той е задължителен и се прави до годината на детето за навременен и сполучлив брак (Генчев 1985б: 175). Отбелязва се с обредна трапеза, за която се канят омъжени жени с деца. Идват само ‘чисти жени’, които носят дребни подаръци за детето, храна и пиене. В дома на детето също приготвят храна, а главно обредно лице е бабата, помагала при раждането на детето. За нея се приготвя дар, тя кади трапезата и под полите на жените за деца. Бабата я

кичат, като вместо коса ѝ слагат кълчища, всички пият и благославят детето. След трапезата отвеждат бабата до дома ѝ и там гуляят продължава. През 30-те години на XX в. и мъжете започват да си правят *понѐди*, като обикновено се събират бащите на децата, чийто празник е в един и същи ден. Те канят роднини и приятели и заедно отбелязват обичая. Непосредствено в следващите дни се спазва старинната практика детето да не се къпе два-три, защото е *миросано*. От мирото го изкъпва кръстницата, а след изпиране на платното от мирото ушиват и ризка на детето. Водата се изхвърля на „чисто място“, след което кръстницата слага трапеза (Цанева 1994а: 138).

В заключение на предложеното описание следва да се изтъкне, че според цитираните локални и регионални описания на ритуала, покриващи до голяма степен почти цялата българска територия, след кръщението детето получава свое място в семейството, вече могат да го изнасят извън дома и да го оставят самѐ в стая – това са **знаците на променения му статус на равнище всекидневна култура**, следващи непосредствено от ритуала и неговия контекст. Затова самият ритуал на кръщаването носи интерпретацията на **първата съществена инициална обредна цялост** (при множество по-дребни налични и втора подобна – сватбената), която наново възсъздава света чрез съхраняване и транслиране на името за една група от хора (родствената диада или триада) и обезпечава единството ѝ, а за кръщелника е медиаторен механизъм между сакралното и профанното и адаптация към света на реда, на редното. Взаимообвързването на участниците в този акт в **ритуално роднинство** е тяхната ‘цена’ и ‘награда’ от включването им в него.

За пълнота на представената картина трябва да се посочи и че отношение към кръстничеството имат също някои други обичаи, които се изпълняват около навършването на първата година на детето. В края на XIX и началото на XX в. това е обичаят *стрижба*, който се знае почти навсякъде, въпреки че 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 година. В избрания ден кръстникът пристига в дома на детето, взема малко чист восък (направен от вощината на първак кошер на празника на св. Прокопий – 08.07) 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 вече многократно цитираните при други поводи думи „*Дай Боже дека настригвам – да венчавам...*“. След това отрязва слепените снопчета косици и дарява детето. После всички сядат на трапеза и се гощават (Маринов 1984: 506). А в Ловешко човекът, който първи настригва детето (по същия начин) трябва да е мъж, да не е роднина, защото става побратим на детето (Воденичарова 1999а: 366). При капанците стрижба се прави само на момчетата докъм края на 30-те години на XX в. Родителите на детето подготвят трапеза, дарове за кръстника и други роднини и пращат *калесници*. Кръстникът се кани по-рано, той приготвя и дар за детето – комплект дрехи и по-голям съд. Останалите поканени пристигат с *принѐс*

– пита, ядене и пиене. В деня на стрижбата довеждат кръстника с музика. За него и хората му се слага отделна трапеза. Довеждат детето и го слагат да седне с лице на изток. На кръстника дават нова кратунка с вода и вино и червена вълна, с които три пъти да измие лицето на детето. След това запалват една или три свещи, с които кръстникът накапва косата на детето на три места – около ушите и над челото. След това взема нова ножица и отрязва слепените от восъка косици, като благославя. В с. Осенец показват на детето косиците и го питат от кое животно са. По този начин гадаят и за бъдещите му занимания с животновъдство. След настригването кръстникът поставя на главата на детето калпак с пришити син синец и парà (Генчев 1985б: 175–176). Следва трапезата, на която кръстникът има право да говори иносказателно (да задава гатанки), а често трапезата продължава и в неговия дом. Поведението на кръстника, включващо щрихи на мистицизъм, допълва образа му на създател, творец и повелител – оттук ще тръгне и линията на дълбоката почит към него.

Само в Източна България е добре познат и обичаят *крадене на дете*, който се прави в деня на първата годишнина на детето (Миков 1992: 26). Една жена (мома) тайно взема детето и го скрива от майка му. Тя е приготвила и подарък за детето, а когато майката го намери, поканва жената, гощава я и също я дарява. Според народните виждания това се прави за здраве и за сполучлив брак на детето (Генчев 1974а: 271). На отделни места в Източна България обичаят *крадене на дете* има и групов характер. Обикновено на Гергьовден се крадат всички деца, родени след миналогодишния празник.

Специално при гребенците от Силистренско се практикува и обичаят *залагане на дете*, въпреки че понякога той се смесва с краденето на детето. По традиция залагането на дете също се прави в деня на първата година, като една мома (по-рядко жена) взема детето и три пъти го промушва през ризата си. След това го слага на софра или на бъчва, на която са наредени и различни предмети, символизиращи отделни професии. По това какъв предмет първо ще пипне детето, се гадае за неговата бъдеща професия. При този обичай майката на детето отново дарява жената, извършила обредните действия, а самият обичай също се тълкува за здраве и навременен брак на детето (Генчев 1974а: 272).

Макар и косвено, към кръстничеството може да се отнесе и друга традиция. В Сакар тя е известна като *облѝцане* и повелява този, на когото е кръстено детето, да го облече, защото иначе то ще ходи голо на оня свят (Ганева-Райчева 2002: 265). За изпълнението на тази традиция няма определен срок, но някъде се приема, че това трябва да стане на третата или седмата година на детето. За празника в миналото се канят само близки роднини жени. По характера на използваните атрибути именно тези ритуали свързват кръстничеството/кумството също и с другите алтернативни родствени форми, например осиновяването.

От така описаната картина на кръщенето от гледна точка на ритуалните активности на кръстника/кръстницата могат да се направят някои заключения

за техните образи. За да участва в ритуала, обредният субект/и трябва вече **да има един точно различим първичен ритуален статус** – той следва „да е държал свещи на венчавката“, да е бил кум. Така ритуалната роля в процеса на кръщаване, която го създава като ‘духовен родител’, следва да е вторично статусна. Подобно наслагване на статусни роли се открива при множество образи от обичаите в жизнения цикъл, всички те с изпълненията си целят някаква идентичностна промяна и това винаги е промяна, отбелязана символично. Затова бихме казали, че всички тези действия на основната фигура от родствената диада са ориентирани предимно към **ценностите от знаковата скàла**, най-вече около промяната на статуса на кръщаваното дете. На следващо място става ясно, че ритуалната фигура на кръстника е **заменима** при извънредни обстоятелства и това е напълно приемливо както за религиозния, така и за обичайноправния канон. А това добавя и друга характеристика към образа на кръстника: той не е обреден агент „за бързо и на всяка цена провеждане на ритуала“, а е представител на бавния, редния ход в **последователния ритуален процес**, който е цел на обредността в нейната комплексност; в обратните случаи – тези на ‘извънредност’, той се заменя. Най-сетне успешното реализиране на кръстническата функция **се придружава и се валидизира публично** по същия начин, както това се прави при статусните промени, очертани в предходните две глави при осиновяване и побратимяване.

И тук на всеки етап и независимо от обстоятелствата на кръщаването присъства непрекъснатият дарообмен, в който приоритетно е задължението за даване на дрехи на детето; целуването на ръка; слагането на трапеза, размяната на китки, поклони и обредни ястия и ред други по-ограничени практики. Отличието от останалите институции на фиктивното и ритуалното родство е, че в този случай ритуалното почитание с посочените действия е трайно и обхваща целия живот на въвлечените основни фигури, включително в перспективата на идващите генерации. Въпреки че като социална позиция положението на ритуалната група кръстник/кръщелник/техни близки родственици е разнородно и неравномерно, именно в морално-етичен и поведенчески план връзката показва (може да прозвучи парадоксално, но е точно) **субординирана реципрочност**: почит и уважение срещу протекция и грижа. Те се проявяват във всекидневната култура и битуване през целия живот, а на ритуално равнище намират израз в проявяване на ‘извънредните’ и ‘необикновени’, ‘магически’ и ‘мистични’ способности, които се придават на кръстниците. Това единство на обредно-церемониална и спонсорско-протективна функция вписва българската кръстническа институция в общохристиянския модел, добре познат ни от литературата и филмите, както и от научния дискурс (включително когато е назован с други наименования).

Ритуалният образ на кума. Идеологията на ценностите, лежащи в основата на кумската връзка, се отразява първо в мисленето и критериите за участие в създаващия я ритуал. В повечето планински райони на България винаги се канят старите кумове, тези, които са кумували на майката и бащата на

младоженеца и са кръщавали децата им. Ако те са възрастни или болни, ако единият от двамата е починал или е възпрепятстван, те отстъпват на децата си своето право. В това обаче също се спазва ред: първо предлагат на най-големия си син да кумува заедно със съпругата си, след това на по-малкия и т.н. или на някоя от дъщерите да кумува заедно с мъжа си, като пак предимството е по възраст. Старият кум може да откаже да кумува, ако е в траур, ако финансовото бреме на кумуването е твърде непосилно за него или ако е зает. В Сакар се споменава като мотив за отказ, ако булката е твърде бедна и кумът „не иска да се излага“. В средногорските села знаят, че „в случай на произволно менявание кръстник или кум, повдигаше се даже и процес пред владиката, който всякога решаваше в полза на кръстника или на наследника му“ (Извори 1999: 268). Ако се стигне до избор на нов кум, „никога не се избира роднина на булката или на зетя“ (например за Сакар, Анчев 2002: 281). Като изключение в Източна България се среща и практиката в сватбата да кумува не кръстникът на младоженеца, а лицето, което е участвало в обичаите *крадене на дете* или *залагане на дете* (Генчев: 1996: 315)[213].

Задължението за кумуване е известно априори на участниците: „Който кръсти някой, той си знай...“. Въпреки това се прави официално *окумяване* на калтата (Анчев 2002: 281). Сред **обредните действия**, засягащи кумовете, най-ранното е тяхното *калесване*, в Ловешко известно като *крадене на кръстника* (Николова 1999: 378). То се извършва от момчето, от стария сват, от девера, сам или със свекървата, със или без музика, заедно с момина дружка – *мома калезмарка* за Средните Родопи (Попконстантинов 1893: 40). На други места поканата е от свекървата и по-голямата етърва (Гълъбов 1894: 56). В Западните Родопи кумът се калесва само от майката на младоженеца и по-голямата ѝ снаха. Носят му се погача, баница, ракия и дар – китка с пара (Цанева 1994: 168). В Странджа кумът се калесва неколкократно от страна на младоженеца – в началото, още преди уговарянето на сватбата, кумът се кани от майката на младоженеца, която отива в дома му с шише ракия и орехи; в

---

[213] По традиция този обичай се изпълнява в деня на първата годишнина на детето (Миков 1992: 26): Една жена (мома) тайно взема детето и го скрива от майка му. Тя е приготвила и дар за детето, а когато майката го намери, поканва жената, гощава я и също я дарява. Според народните виждания това отново се прави за здраве и за сполучлив брак на детето (Генчев 1974: 271). На отделни места в Източна България обичаят *крадене на дете* има и групов характер. Обикновено на Гергьовден се крадат всички деца, родени след миналогодишния празник. Специално при гребенците от Силистренско се практикува и обичаят *залагане на дете*, въпреки че понякога той се смесва с *краденето на детето*. По традиция *залагането на дете* също се прави в деня на първата година, като една мома (по-рядко жена) взема детето и три пъти го промушва през ризата си. При този обичай майката на детето отново гощава и дарява жената, извършила обредните действия, а самият обичай също се тълкува за здраве и навременен брак на детето (Генчев 1974: 272).

четвъртък преди сватбата кумът се калесва повторно и от мъжете в рода на младоженеца, а в петък лично отива да го калеса самият младоженец (Даскалова 1996: 277). В останалите източнобългарски земи калесването на кума най-често се извършва от майката на младоженеца или от двамата му родители. За калесването на кума се приготвя една торба, в която са поставени голяма *пресна турта* (пита) и варено пиле. Отделно бащата на младоженеца носи и бъклица с вино. Ако кумът задържи торбата, това означава, че приема поканата за сватба. В Югозападна България кумът се калесва от двамата родители на младоженеца в четвъртъка преди сватбата. Те приготвят рибник, пита, бъклица с вино и юзлук с ракия. Кумът ги посреща и всички заедно сядат на трапеза. По традиция донесените ястия и питиета трябва да се изядат и изпият докрай. На тръгване кумата дава едно парче хляб на родителите на младоженеца, което те отнасят в своя дом. В Пиринския край поотделно *калесници* на кума могат да бъдат младоженецът, баща му или майка му. В Охридско, Стружко каненето на кума става от жена – близка родственица на младоженеца (негова сестра, майка), която отива у тях с вино (Арнаудов 1931: 12). Обикновено това е първият особено тържествен момент от сватбата и през този ден други действия по покана няма. В Сакар в някои случаи това се прави веднага след големия годеж, но масово е непосредствено преди сватбата – една седмица преди нея, във вторника или в четвъртъка преди нея. Ответните на кума участници са момковите роднини, преди всичко неговите родители. В Софийско калесва момковият баща; там непосредствено до кума в йерархията на сватбените обредни лица стои старойкята, като почетни лица в сватбата те са почти равни (Генчев 1993: 205, 208)[214].

Кумът е обграден с нарочен **обреден реквизит** – донесен му или приготвен с негово и на кумата участие, който също маркира позицията му: На кума се носят погача, баница, ракия, ябълки, вино и дар – китка с парà. В някои родопски села има повторно калесване на кумовете в неделя сутрин от девера с бъклица и малка пита (Цанева 1994б: 168). В някои села поканата към кума се предшества от покана към светиите от църквата, като под иконите им се оставят кърпи. Кумът от своя страна поканва с колачета и вино *подкумници* или *подкалтяти*, които са негови роднини (Георгиева 1980а: 396) – те са почитани като „неговите хора“ (Гребенарова 1999: 344).

Основният кумов обреден атрибут е *кумовото дърво*, *дръвце*, *канеска*, *елха*, направено обикновено в четвъртък, петък или събота сутрин преди сватбата в дома на младоженеца. Етнографските сведения са категорични, че в

---

[214] Там те имат общи и еднакви атрибути, например *сватбено дръвце*. С развитието и опростяването на сватбения ритуал старойкята се лишава почти напълно от функции в сватбата и започва да е лице, избрано от кума да го придружава, което постепенно в тази си роля се слива с т.нар. в Софийско *подкумок*, или с друга фигура от другарите на младоженеца – *настойник* (Генчев 1993: 205, 208).

традиционната сватба основният обреден атрибут на кръстника кум е именно *кумовото дръвце* (Генчев 1996: 328; Иванова 1984: 176; Миков 1991: 33–34), чийто вид и организация могат да се интерпретират показателно за ролята на кръстническата и кумската функция (представено в следващата част).

В Софийско заедно с дървото на старойкята кумувото дърво представлява сватбеното и се нарича най-често *бахча*, но и *ябълка*, *бор* или теферич (Генчев 1993: 295). Изготвя се или от кума, или от сватбарите, които му го продават, а той го 'купува'. Самият ритуал по приготвянето му е детайлен, наречен е най-често *нижене на каниска*, като самото дръвце е *каниска*, *канеска*, а на места има голямо разнообразие и вариативност – например в Пазарджишко са познати названията *накаля*, *ябълка*, *чаталя*, *трендафил*, *ели* (Захариев 1978: 34). Дръвцето представлява сурово чаталесто клонче от слива или ябълка, украсено с червени и бели конци, китки, или две дръвцета – когато са две, това за кума е с три ябълки и така е в Родопите, в Софийско и др., а за кумата с два чатала; когато е едно – то е с пет чатала. Приготвянето на каниската се извършва от моми и замесарките при изпълнението на обредни песни, които също дават идея за народното възприемане и важност на кумовата двойка (Цанева 1994б: 167; Генчев 1993: 209)[215]. Дръвцето се дава на кума в неделя, поставено върху две погачи, пита и баница; на сватбената трапеза стои пред него, а вечерта се занася в дома му (ако има направено второ, също така се постъпва и с него и се занася у кумата).

Кумата приготвя *венците* за младоженците. Подарява огледало на невестата. Тя е в центъра и друго важно обредно действие в дома на момата – прикриването. Понякога кумата извежда невестата от дома ѝ. Кумът 'купува' сватбеното дръвце (бор, елха, дъб, бахча и др.), както и кумовия хляб, приготвен специално за случая. Сред *обредните хлябове* винаги и навсякъде има момков, момин и на кумовете – *кумов леп* в Софийско, ритуално изготвени и украсени, както и колаци в дома на кумата, които в Странджа например се разменят между двете майки (Даскалова 1996: 281; Генчев 1993: 209).

В Пиринско младоженецът се *бръсне* от кума, девера, негов другар – тогава кумът присъства в събота вечер или рано в неделя. Понякога кумът лично бръсне младоженеца или присъства на ритуала. Кумата пък присъства на обредното *плетене* на невестата. На сватбата кумът е поставен на най-лично място. При влизането в дома на невестата кумът плаща, сваля (или нарежда да свалят) кърпата на момината знаме, преодолява всички различни препятствия, поставени за сватовете.

---

[215] В равнинните тракийско-родопски села се пее: „Куме ле, свети Иване/ като си мислел, куме ле/ кум да ми бъдеш, кравая да си занеса/ накаля да си накича/ защо ми, куме, не каза/ кравая да ти нашаря/ накаля да ти накича..." или „Да сме знаели, куме ле/ че кум да им кумува/ че идем в гора зелена/ да отсечем, куме ле/ висока ела, крилата" (Цанева 1994б: 167).

В някои места се е провеждала *кумова вечер*, *кумова калеска*, *кумова софра*, *гощавка на кръстника*, *призована вечер*, *кради/крадене кум*, *сватовъ вечер*, но другаде тя не е позната. Но все пак навсякъде е имало обредно ядене с основна роля на кума[216]. Обаче в някои райони, като например в Смолянско, са регистрирани и по-разгърнати обичаи с кумовете преди сватбата: отиване на момкови с кумовете и дружината същата вечер у момини, където им слагат вечеря, наречена *годеш*. Още тогава кумата отнася у момини торба с клин и хлябове, които разчупва и раздава за Господ, за Св. Богородица и някои от домашните светии (Попконстантинов 1893: 41–42). А в Перущица пак тогава момъкът отива у момата с чалгаджиите, тя му обува нови чорапи и го сресва в знак на покорство (Гълъбов 1894: 61). На някои места след кумовата вечеря или по друго време кумът прави свое знаме подобно на това на младоженеца. В Странджанско то се приготвя от други моми, роднини на кума (Даскалова 1996: 278). Ако идва от друго населено място, не отсяда у кумците си, а другаде и там прави знамето. По време на сватбата се изпълняват всичките му желания и се обгражда с много внимание.

Веднъж подготвени според традиционните изисквания по региони и места, ритуалните лица и предмети са последвани от стереотипизирано, но изпълнено с нюанси и варианти протичане на ритуалния процес, както следва:

В цялата етнична територия на българите същинската сватба започва със задължителното вземане на кума от неговия дом преди тръгването за младоженката. Взимането на кума в неделя сутрин – *забиране на калтатя* в Сакар, *взимане кръстника* в Разградско (Анчев 2002: 290; Генчев 1985б: 181), отключва сватбения процес. То става, преди сватбарите да се отправят към момини, и се предшества на някои места от обредно опалване на зетя, зълвата и девера у момкови преди тръгване за кума: ограждат ги с памук и го запалват. Групата към кума е от девер със сватбеното знаме, поддевер и зълви, съпроводени от песнопойки и побащим (Захариева 1978: 38; Дражева 1986: 226), сред капанците в нея влизат *кръстницата*, *подкумникът и подкумницата*,

---

[216] Например ритуалното ядене на *кешкек* в Пещерско в събота вечер у момкови, което се предхожда от „забирането“ на девера и кумовете, тържественото им отвеждане в дома на момчето за гощавка или гощаването с донесеното у кума – и в двата случая кумът има главна роя. В други села се ходи у кума „на похранка“ в събота вечер, „да се захранва калтата“. Там всички са обилно и официално гощавани, като водещ е кумът (Захариева 1978: 37). В Сакар пък в събота вечер се извършва от страна на кума *пригощаване на кума*, след което се сменят кумовите и зетьовите прибори (Анчев 2002: 288). Навсякъде това става с музика и песни със сюжет за „откраднатия кум“ – Пловдивско (Дражева 1986: 225). В Добруджа казват, че тази гощавка довършва поканата за кумство и превръща „кръстника в кръстник на сватба“, т.е. *кум* (Генчев 1974а: 279).

наричани още *колтук и колтучка*, *подкултук* (Генчев 1985б: 181; Генчев 1974а: 275)[217], и винаги се носи ядене – *бохча*, *връзка*. Кумът е първият, закичен със сватбена китка, приготвена от сух босилек с прикрепени монети и мартеница. В Софийско в групата е и свекърът, ако ще венчава старият семеен кум (Генчев 1993: 210); възможно е кумът да седне на трапеза и тогава той определя хода на сватбата. В Странджа зетят и неговите роднини отиват да гощават кума в дома му, отнасят му ручок, после завеждат там и момковите сватбари и след това шествието тръгва към момини (Даскалова 1996: 284)[218]. Преди да излязат от кумови, зетят подава на кума бъклица с вино, целува му ръка и прави дълбок поклон, а кумът описва с дясната си ръка кръст върху гърба на поклонилия се младоженец (Даскалова 1996: 285). В други варианти, например в Сакар, по пътя шествието от кумовия дом се събира с това от момкови, зетят черпи кума си с вино и заедно продължават до дома на булката (Анчев 2002: 290). В някои сакарски села пригощаването на кума е по-обстоятелствено и става на три пъти с три различни ястия с нарастваща сложност, а при последното кумата дава пари на девера и зълвата и си приготвя дара за сватбата. В Родопите у момкови кумът трябва да намери трапезата сложена и да отпие по три пъти от две купи вино, а кумата също носи принос от два колака и клин (Канев 1975: 636).

Заедно с кума всички поканени от момкова страна тръгват за невестата. На много места (Югозападна България, Разградско, Добруджа) той е начело на сватбеното шествие, а в Ловешко той и кумата са в кола, която е украсена с пешкири. В Пиринския край кумът е този, който трябва да заплати на нейните дружки, за да пуснат сватбарите в бащиния дом на младоженката (Георгиева 1980: 402). При капанците също плаща кумът (кръстникът), а момините засевки му поднасят кравай, върху който е забучена цяла сварена кокошка, покрита с нов пешкир, за който той отново заплаща. В почти цялата етнична територия, ако младоженката се отвежда в чуждо село, селските ергени искат откуп за нея, който често също се заплаща от кума. За него се слага и обредна трапеза в бащиния дом на младоженката. Начело на сватбеното шествие наред с кума са деверът с феруглицата, старият сват; другаде кръстникът и кръстницата следват играчите и музикантите. В Пиринско и другаде, например сред капанците, кумът заплаща на момините дружки и тогава ги пускат да влязат (Георгиева 1980а: 402; Генчев 1985а: 182). В Сакар вестителите у

---

[217] В цяла Добруджа названията на лицата от кумската група са производни от *кум* (Генчев 1974а: 275).

[218] Обичаят има интересен вариант в други села на района: Зетят, деверът и зълвите отиват в дома на кума и взимат кръстницата. Тя носи кобилица, на която са окачени котле с вино от едната страна и месал с пет кравая и пет свещи от другата. У момкови е посрещната още на вратника на двора, гощават я, даряват я и я пращат обратно, за да се включи в шествието към момини (Даскалова 1996: 284).

момини – *кошеджии*, също извършват някакво умение и само първенецът в него може да закичи кума с дар (Анчев 2002: 292). В Странджа шествието се посреща от бащата на булката с вино, а моми закичват най-напред кума със сватбена китка (Даскалова 1996: 285). Кръстникът заплаща кравая – ‘купува го’ (Разградско). На угощението у момини кумът и подкумът са начело на десния край на трапезата, върху дълга булчинска възглавница – после тя се дава на младоженците, за да спят на нея в първите месеци. До тях са двамата бащи, а на масата са само мъже.

Кумата донася сутринта булото. Най-разпространено е *забулването*, *пребулване*, *чулосване* на невестата с раченик от кумата – сама, с кума или с друго обредно лице (Цанева 1994б: 175; Георгиева 1980а: 402; Дражева 1986: 226). В Ловешко тя е основна фигура в забулването само в случаите, когато то е обредно (Николова 1999: 386). В Източните Родопи преди забулването кумата потапя булото във вино (Вакарелски 1927: 139). След това ѝ дава невестинска китка – перо за отстрани на булото с една пара от кума и една от девера, и чупи игла, за да не е привързана повече към майка си. В Софийско ѝ помага *плетарията*, заедно с кумата те украсяват – *кичат*, невестата (Генчев 1993: 211). Булото, *вало*, *дувак*, *було*, както и едно восъчно лале се купуват и донасят от кумата и тя пребулва преди извеждането на невестата, като на места, например в пловдивските села, ритуалът е с много варианти и детайли и се комбинира с обуването на невестата (Дражева 1986: 227). По думите на Ст. Генчев пребулването е „единен комплекс, бележещ края на моминството и началото на прехода в групата на омъжените моми“ и в него двойката кумове или единият от тях е основна фигура. В Софийско в края на този комплекс невестата плаче обредно и оттогава и тя започва да говее. В Разградско, за да влезе при невестата, кумата плаща на момите засевки. Следват обредно *обуване и забулване*, пре/и/булване, като второто извършва кръстницата/кумата, която прекръства булката и поставя булото на 3 пъти, закрепвайки булото с червен конец, донесен от дома ѝ. В Сакар това става в черквата (Даскалова 1996: 286; Анчев 2002: 291). На места *обуването* на невестата се извършва от кумата или кума.

Когато дойде моментът за *извеждането* на невестата, тържествено довеждат кума и кумата от трапезата в стаята ѝ. Кумът (някъде кумата) връзва пари в кърпата отпред на престилката, с която ще се изведе; захранва я с пита с мед и я води, като я хваща за кърпата. Заедно с момината баща кумът хвърля пари и вино над процесията по време на прощаването на невестата, в с. Вълче поле преди тръгване на шествието кумът и бащата смесват виното си в знак на съединяване на родовете (Цанева 1994а: 179). В Сакар, преди да влезе в дома на булката, зетят взима прошка от кума и от баща си (Анчев 2002: 293). Замесарките в Сакар продават на седналия на трапезата кум кумовото дърво под съпровода на песни, той го плаща, взима го и го поставя пред себе си на трапезата (Анчев 2002: 295). Носи го в черквата и на хорото след това. Кумът винаги започва да се храни първи, зад него стоят прави младоженците.

В Сакар кумовете въвеждат младоженците в храма, но понякога първи вътре влизат свекърът и кумовете, а после младите. Пак там по време на венчавката кумът държи две запалени свещи над лявото рамо на зетя и дясното на булката. Свещеникът, кумът или кумата три пъти разменят венчилата и пръстените, след това захранват и запойват младите, обикалят масата три пъти и кумата ръси със сушени плодове, жито, ечемик. Кръстницата хвърля семена при *венчавката* и след нея при излизане от черквата кумът е дарен първи с ткаена риза, вълнени калцуни и кърпа, кръстницата с накитен плат, калцуни и кърпа (Даскалова 1996: 288). При венчавката и след нея кумата хвърля върху младите ечемик, орехи и бонбони. Кумът навсякъде е начело на процесията към дома на момчето. Неговите желания и воля безпрекословно се изпълняват[219]. Кумата повежда *калманино хоро* на площада пред черквата (Сакар). Пак там след венчавката венчалните свещи, носени от кумата, се дават на младите и всеки се погребва със своята. Някъде, например в Софийско, преди въвеждането на невестата тя е отведена на вода от кума, старойкята и гостите – в къщата полива върху ралото и дава на всички (Генчев 1993: 215).

На *сватбеното угощение* (в Сакар се нарича *гощаване кума*) кумът е *на връо на трапезата* с кумовото дърво/дървета пред него, до него са подкумът, свекърът и другите гости (Анчев 2002: 299). В Северозападна България начело на трапезата е старойкята, кумът или бащата на младоженеца.

Дърветата са върху хлябове, като кумът откупува от зълвите момковото. На трапезата кумът и кумата отново са на централно място. Даряват се или първи, или веднага след свекъра и свекървата. Всяко ново ядене първо се слага пред кума, зад тях са младоженците, песните на зълвите са: „Яжте и пийте, драги кумове...“ (Анчев 2002: 300). За кума винаги има специално ядене – в Странджа пред него се слага синия с печена кокошка или плешка от агне и кичен колак с босилек отгоре (Даскалова 1996: 288); в Пловдивско за кума се постила рогозка от папур още на пътя – *асър*, слага се ядене за него още преди влизането у момкови (Дражева 1986: 228). Зетят поставя опечения овен на калтатовата маса, като преди това три пъти се покланя с него, оставя също питата и баницата, донесени от калманата. На трапезата пред кума се слага *кумов кравай* от три хляба и *преснак* (мляко с ориз) – Пловдивско, кумът чупи своя донесен кравай, поръсва с ориз и благославя (Дражева 1986: 229). Регионалните и дори локалните варианти и разнообразие на хлябовете за кума са големи; за пример – дори само в същия Пловдивски край в съседни села се замесват от момите в петък не три, а два кравая. Те се нашарват с две вилици и след опичане отгоре им се нанизват пуканки и стафиди, после клечките

[219] Илюстрираме с един пример изпод неподражаемото перо на поп Минчо Кънчев: „… [името – б.а.] *беше кум и трябва да му се играй чипница, за да му угудим на кумството, сняг до колене, а ний играим напреш кума, той гордо върви напреш колята*...“ (БИА ф. 382/1: 138).

се слагат на кръст в четирите края на хляба и отгоре им се забучва по една ябълка (АИЕФЕМ, арх. №23: 7). Това е единият вариант на украса, срещан повсеместно. Другият е с релефни фигури от тесто – например птичета: в Силистренско се прави от третия меденик, замесен на засевките от зълвите, като може да се приготвят 1 или 2 хляба, но задължителният е у момини; той се продава на кръстника от момините зълви, когато отидат да вземат булката (АИЕФЕМ, арх. №649–II: 74–76). На тази маса са сватбеното знаме и каниските. Пред кума слагат и *кумовата филия*, където се закачат монети за гайдарите. В Сакар се разиграва игра на крадене-откупуване-връщане на крадането, в която участва групата на кума. Кумовете са първите изпратени от гайдарите. Хорàта започват с голямо *кальманско оро*. В Хасковско първото хоро се води от кума с пряпора, като по време на играта той удря силно пряпора в земята и ябълката пада, а всички трябва да хапнат от нея. В Смолянско тази ябълка се разделя и изяжда от младоженците, преди да останат сами, а в пловдивските села в този момент кумът обръща невестата към слънцето да му се поклони (Дражева 1986: 229)[220].

Отбулването в Сакар се прави от кума преди даряването от страна на булката (Анчев 2002: 300), като кумът брои парите от даряването и ги допълва до чифт. В понеделник го дарява за втори път. В Пиринско даряването е или в неделя преди свождането, или след връщането от водата. Калтатата или калманата взима три лозови, трендафилови или древови пръчки или пък точилка и повдига булото три пъти: „Аз те разпревесвам до амин, да се не веспревесиш“, после поставя пръчката в сандъка на невестата (Георгиева 1980б: 406). Някъде в тези села кумът и старкю я отбулват в двора пред буре, на което е сложена тепсия с жито, ечемик и цветя. Кумът с трендафилова пръчка навива булото на невестата и венеца, а после и това на момчето, като ги благославя и бие с пръчката. В Родопите най-често отбулването се извършва от кума. В някои случаи е по-ритуално: в Равногор кумът води хорото след даряването и на три пъти спира и повдига булото на невестата. Кумата я отбулва – в Странджа прави това с дясната си ръка и я забражда с бяла забрадка (Даскалова 1996: 290), от двете страни на която поставя бяла и червена прежда. У рупците, загорците там това става в дома на младите, до трендафил или плодно дърво, на което кумата закача булото. Тя носи на младите жива кокошка в бяла или червена кърпа. Пак кумата сваля и накитите на булката към третата неделя след венчавката, а у тронките сваля връхното ѝ джубе на Гергьовден. Кумата

---

[220] Тук следва да се посочи, че ‘откупуването’ на булката и нейни атрибути винаги и навсякъде включва активност от страна на няколко обредни фигури, но основната сред тях е кумовата двойка, тя плаща за прехода към ‘чуждия’ патрилинеен род. Откупуването от кума присъства особено при омъжване за другоселец. Тогава момците искат от кума „*ергенски права*“ (около десетина гроша *диш хак*ъ) и вино (БИА ф. 382/1: 732).

е тази, която *сваля булото* на невестата, събува и съблича горната ѝ дреха на Гергьовден, участва в замерянето на младите със сирене. В Софийско отбулването и забраждането с кърпа се извършват от кума или девера в неделя или в понеделник, като е предхождано от обреди на дръвника в присъствието на кум, старойкя и девери – обичаят е *сечене на дърва* (Генчев 1993: 217). Кумът фактически предизвиква и оповестява новия статус на младата жена, отразен в действие (забраждане) и цвят (трудовата символика на бялото): „Разкитвай ми се, невесто, бело забраждай, куме ле...“.

Кумът е изпратен с музика, в Софийско – с печена кокошка. Пак там той разваля сватбеното дърво и дава ябълките му на младоженците, а невестата получава също кърпите и ябълките и от сватбеното знаме (Генчев 1993: 217) – така кумът е транслатор на символите, отразяващи предходния статус и прехода към нов. Преди да си тръгне, в Сакар се прави карнавал и маскираните събират пари от кума (Анчев 2002: 300). *Светене на калтато* в Сакар – кумата дава на булката две свещи да свети на кума, докато яде печената кокошка, той гаси свещите и благославя: „Да е жива кумицата, да ожени внуци и преунуци, да побелеят и остареят като Стара планина, да кръщава, да венчава“, тогава я и отбулва с две плодни пръчки до 3 пъти. Пред кума се кланят, *здаруват го*, целуват му ръка, целуват му полите. Нарастващ лукс се проследява при даряването му. А като знак за приключването на угощението отново 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.

Пак преди *свождането* младите целуват дясното коляно на кума и кумата, а те правят кръст върху гърбовете им (Даскалова 1996: 288). Кръстницата проверява и показва ризата. Кумата е сред лицата, които проверяват ризата – Пиринско, и я съблича. А двамата дават наставления на младите. Преди брачното съставяне младите получават *прошка* и благослов от кума. Понякога кумовете лично отвеждат младите до брачната им стая. Но той е и своеобразен ‘инспектор’ на редното и честното – обикновено повсеместно му се показва ризата на невестата. След свождането задължително се приготвя и *сладка* (*блага*) *ракия*, с която се черпят сватбарите. Обикновено още същата вечер носят сладка ракия първо на кума. Това става много тържествено, като на места ракията се отнася лично от младоженеца. Кумът слага трапеза и гощава всички след поднасянето на ракията. Кумата води шареното хоро след първата брачна нощ. В някои селища кумът понася и последиците, ако се скрие недевството на невестата. Особена отговорност поема кумата. Блага ракия се носи на кума заедно или почти веднага след като се занесе на тъста и тъщата. В Сакар у кума правят кукла – главата е ябълка и я набучват с пари (Анчев 2002: 302).

Следва *разваляне на пряпорите* – в Батак невестата (в Пиринско – кумът, кумата или деверът, свещеникът или младоженецът) счупва дръжката на зна-

мето на 3 части (или го удря в черквата) и го крие и ги дава на кума, той – на зетя. Зетят хвърля 3-те части (Странджа) или 2-те части върху покрива, а с третата удря три пъти невестата и от това парче се прави хурка за първото запридане на невестата. А кърпата от знамето се дава от кумата на невестата. Сватбеното дръвце се разваля след брачното свождане в неделя вечер или в понеделник от кума, като в Пиринско гостите взимат ябълките от него, кумовете взимат хляба, а клончето оставят върху плодно дърво (Георгиева 1980а: 400). Кумът разрязва и раздава овена, а баницата и питата – кумата. Преди кумовете да си тръгнат, младоженците им поднасят *поклун*: голям хляб, наречен *каниска*, с парче варено месо или риба, невестата го подава, като се покланя три пъти (Попконстантинов 1893: 50). В Хасковско кумата развързва обувките на младите и ги завързва една за друга, а в Гела сваля ръкавиците на невестата. В някои села в Пиринско кумът сваля тогава булото на невестата (Георгиева 1980а: 405).

Даряването почва от кума или от свекъра. Преди *даряването на кума* невестата му полива да се измие, а той слага пари върху таблата и в бакъра с вода. С дара на рамо: „Хайде, куме, хайде, дара да те дарим, риза копринена“, той подскача 2–3 пъти (Апостолов 1905: 27). В Пиринско след даряването се играе шарено хоро – от мъже и жени, с кумовете и младоженците, като на някои места кумата играе с тава на главата и като я питат: „що си наточила“, тя отговаря: „кумци и кумичета и мъжки деца“ (Георгиева 1980а: 405).

В Сакар в понеделник след *венчавката* се прави *подлив* – булката меси и носи баница у кума (Анчев 2002: 304). Там им полива и ги изтрива, те я дарят и гощават, тя отговява. Някъде тогава се прави и светило на калтатята. В четвъртък след венчаването булката във венчална носия и деверицата отиват у дома на кръстницата, за да ѝ върнат ситото, от което е загребвала и хвърляла семена над младоженците. Носят и увити в месал ястия, сред които кокошка и баница, пита хляб, три стръка праз, малко орехи и шише ракия, пратени от свекървата. Там всички се черпят (Даскалова 1996: 288). След угощението кумата подарява на невестата нов месал, в който завива сирене, праз и малко от питата, изсипва и крина жито за булката. Кумата е сред лицата, които я *водят на вода*. На места в Пиринско тя носи шарения колак през ръката си, от който деверът запойва невестата (Георгиева 1980а: 406).

В Странджа кумата участва в *молитвата на невестата* на 40-ия ден и разчупва обредния хляб. Кумовете и техният род участват и в *размяната на квас* с момковия и моминия род (Даскалова 1996: 282), която се тълкува като заквасване или поставяне на добро начало на новото семейство. Също така са равностойни участници в обичая *мелене на булгур* в селата на тронките и загорците и мелене на трахана в тези на рупците със същото значение.

По-ярък ритуален характер има *гостуването на младоженците у кумовете*. Отвежда ги свекървата или деверът. Невестата пак е с булото, спуснато по гърба ѝ, ръцете ѝ са покрити с кърпи. На кумата също се носи каниска, цало. След като невестата ѝ целуне ръка, тя сваля булото от главата ѝ, обикновено

с две трендафилови пръчки. Разменят се дарове – в Асеновградско кумът ги посреща с голям бял бакър, в който в месал е увита каниска, младите му се покланят 3 пъти и невестата го дарява. В Пещерско кумът поставя на трапезата дюля и всички я набучват с пари, после той я дава на невестата. На места се играе кумово хоро, което се увива на двора на кума три пъти (Мишев 1892: 60; Апостолов 1905: 26). Обикновено тя говее пред кумовете до момента на отбулването. (Булото може да си махне и самата невеста, след като се върне от кумовете; но в друг вариант кумата сваля булото и забулва невестата с бял ръченик за работа.) Отговяването към кума в Пиринско става, когато му отидат на гости или на Заговезни и Великден (Георгиева 1980а: 406). В Софийско *кумовото госке*, *кумова трапеза* е осмислено като регламентация на новите семейни отношения, тогава невестата отговява на кума. В Сакар отговяването на кумците е една седмица, 40 дни или до някой от големите празници. Ходенето е на гозба. Играе се хоро, водено от кумовете, а булката залепва пари на кума след него. Следсватбените гостувания в Сакар са на 40 дни, първата година, големи празници – булката носи колачета, дава ѝ се прошка.

До една година след сватбата се правят *ритуални гостувания у кумовете* на Васильовден, Йордановден, Заговезни, Великден, Гергьовден, Голяма Богородица. 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.

Носи се каниска от пита и баница плюс ритуална храна за всеки празник, която понякога дава и названието на самото гостуване (например в ловешките села при посещението у кума на Сирница кумата гощава със *сиренява чорба* и самото обредно действие се нарича *пресирник* – АИЕФЕМ, арх. №261–III: 7 и сл.). Взима се прошка и се връща същото ядене като даденото от кумовете.

Описанието на ритуалната активност на кумовете и с отношение към тях в сватбата показва, че техните фигури също са с вторичен статус подобно на кръстниците, поне в повечето случаи; това се изразява особено при поканата за кумуване към старите кумове/кръстници на родителите. Самата замяна на кума е строго регламентирана откъм възможните да го заместят личности; вариантът, който срещаме при кръстничеството за голяма волност на опциите, тук не съществува. Доста вариативна е и опцията за отказ от страна на кума, включително поради материални и социални причини – това е допустимо, защото кумството за разлика от кръстничеството е **неравнопоставен в обществено отношение договор**. Въпреки че двата представени комплексни ритуала са преситени със символичен израз на определени чувства (вж. по-нататък), все пак сигнификативните прояви в сватбата изглеждат по-богати от тези при

кръщаването, както и показват особености – включително непрекъснати ритуални допирания до тялото на брачните партньори при възможното участие и на кумовете: бръснене/сплитане, обуване/събуване, събличане/обличане, пребулване/отбулване, захранване/запойване и пр. Духовната връзка, откроена при кръстничеството, се мисли и проявява като физическа в създаване на кумската. Статусната промяна у брачната двойка е толкова същностна, че ритуалният комплекс е преизпълнен с *взимане на прошка*, което е най-изчистено и безспорно 'прощаване' със стария статус и потегляне към новия. Това показва, че в ритуално отношение образът на кума е по-комплициран, той е финален ритуален продукт от едно развитие на сложна социална фигура на защитник, патрон, спонсор и духовен наставник, инкорпорирал мисиите на авункулуса и кръстника. А задълженията, позволеностите и забраните, формирани при протичането на описания комплексен ритуален процес, са стъпките по пътя към изграждане на роднини, на родство при кумската връзка измежду 'външните' хора, подбрани обаче не произволно, а строго селективно по критериите на каноничен и ритуален манталитетен избор.

Ритуалът (обредни лица, обредни действия и обредни предмети) с функция в превъплъщението на вуйчото в кръстник и кум. В следващия текст отново се връщаме към въпросите за това, първо, как авункулусът става кум и второ, дали и как кръщението предпоставя кумската институция. Те могат да получат отговор предимно в сферата на хипотезите, макар че тяхното изграждане дори като предположение е доста хлъзгаво. Авторките избират да тръгнат по тоя път отзад напред: от характеристиките на кума и изискваните от него качества и функции към опциите, които ритуалните образи на вуйчото (на авункулуса) и на кръстника отварят, за да позволят съответните трансформации, а ритуалите на св. венчание в първия и на св. кръщение във втория случай мотивират. Следващите редове представят такава възможност, която е обобщение на споделените в предходната част емпирични данни.

Релациите вуйчо–кум са разгърнати основно в традиционната родова структура и откроени в рамката на обичайното сътрудничество между родството по сватовство и кумската институция, както бяха представени. Конкретни сведения се откриват в старобългарските правни паметници, които нашироко коментират както новите сватовски правила, така и тези за кумството, отличаващи се с подчертана строгост по отношение на предвидените наказания при тяхното нарушение (Георгиева 2002: 216). Вероятната причина за тези пространни коментари е, че първоначално кумството е почти непознато и неразбираемо в народна среда най-вероятно поради късното налагане на венчавката като задължителен църковен обред (Балджиев 1892: 152; Бобчев 1923: 44; Левин 1991: 96).

Вероятно това отношение към кумството се запазва и през следващите векове след приемането на християнството, като от езическата епоха е съхранена само фигурата на вуйчото на младоженеца като прототип на неговия кръстник и кум (Генчев 1996: 349). В народната памет споменът за вуйчото

и за дългия път, през който той преминава, за да се утвърди като кръстник и кум, е засвидетелстван в народното творчество и в отделни сватбени обичаи и обреди. Откритите в източниците употреби обаче показват някои разлики. Тук например може да се посочи мнението на Н. Вуков, че в българския юнашки епос кумството представя редица 'отклонения' от обичайноправните норми на поведение, характерни за етнографските записи от XIX и началото на XX в. (Вуков 2008: 169). Например в юнашките песни почти не се откриват сюжети за ролята на кума като кръстник, а в сватбеното шествие той се изявява предимно като страхливец, вредител и коварен съперник на младоженеца (Вуков 2008: 155). В същото време връзките на вуйчото с неговия племенник са широко коментирани, особено в сюжетите, свързани със сватбата на вуйчото и с тази на племенника младоженец. Може да се допусне, че в българските юнашки песни са отразени именно първоначалните противоречиви родствени отношения по кумство за времето докъм края на XIV в., още повече че главните прототипи на героите юнаци са също на лица, живели предимно през XIV в. – Крали Марко, Момчил юнак и др. Възможно е в техните образи като фолклорни герои да са вплетени по-древните езически представи за родствените отношения, към които се отнасят и тези за вуйчото и неговия племенник младоженец.

Въпреки разгръщането в юнашния фолклор на някои специфики на кумството те са ясно изразени в семейните обичаи и обреди, които бележат раждането и брака на отделния човек, тъй като вуйчото е фигура в кръвнородствената номенклатура, съответно е активен участник в целокупната семейна и родова обредност. Късните етнографски сведения са категорични, че това обичайно сътрудничество е твърде зависимо на трето място (а може би и на по-предно) и от църковното право, като се има предвид, че то санкционира възникналите родствени отношения както по кумство, така и при брак. В традиционната българска сватба от XIX и началото на XX в. също са запазени някои обичаи и обреди, които, от една страна, косвено потвърждават обичайната роля на вуйчото на младоженеца от езическата епоха, а от друга, документират и налагането на църковната му функция като кръстник и кум. Те именно бележат и активното взаимодействие между сватовството и кумството, между брачното и ритуалното родство при постигане на крайния реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени.

В етнографските сведения, записани през XIX и в началото на XX в., убедително се сочи, че по това време кумството вече се тачи дори повече от кръвното родство. То формира отделна линия на родство, породена от св. кръщение между кръстника (кума) и неговия кръщелник (младоженеца), като първоначалната кръвна връзка между тях като вуйчо и племенник отдавна не съществува. Тя е заменена от св. кръщение, а като памет е запазена от обичайното право, което повелява кръстникът да кумува на сватбата на своя кръщелник. Явно този избор на кума дава основание на В. Балджиев да при-

еме, че кумството представлява чисто църковна институция въпреки някои канонични отклонения в народната практика (Балджиев 1891б: 189). Както бе споменато, повечето изследователи твърдят, че корените на кумството могат да се открият в по-ранните социални и обредни институции, присъщи на родовообщинния строй (Начов 1896: 456–457; Генчев 1996: 335; Иванова 1984: 178). Ст. Генчев приема, че това са древните институции на авункулата и обредите за посвещение, които са характерни за дуално-родова организация и нейната кроскузенна форма на брак (Генчев 1996: 335). Към мнението на Ст. Генчев се присъединява и Р. Иванова, която също приема, че първоначалната функция на прототипа на кума е свързана с дуалната организация, характерна за първобитните народи. Тя подчертава и ролята на кума като посредник между бащиния и майчиния род на младоженеца, призната и от църковното право (Иванова 1984: 175–178). От каквато и социално-обществена формация да се тръгва към доминиращите патриархални отношения, в техните условия връзката вуйчо–племенник вече се съхранява само отчасти, като реликтите се долавят именно в обредните прояви на обичайното кумство (Генчев 1996: 324).

И според авторките прототип на кума е вуйчото на младоженеца с неговата съществена роля при уреждането именно на сватовските отношения между бащиния и майчиния род на младоженеца в езическата патрилинейна дуално-родова организация (Иванова 2008: 257). В системата на тогавашната дуално-родова организация той е стари сват на младоженеца, понеже е баща на младоженката. Обредните сватбени отношения между тях поставят и въпроса за тяхната родова принадлежност, като се има предвид, че тя е възлова в брачните отношения между двата сродяващи се рода. В условията на патрилинейната дуално-родова организация вуйчото и неговият сестрин син са всякога два пъти вуйчо и племенник и веднъж – тъст и зет. Двамата имат право активно да участват в директната брачна размяна на патрилинейните роднини жени – сестри и дъщери, понеже се различават именно по своята родова принадлежност: Вуйчото принадлежи към майчиния род на младоженеца, а самият младоженец – към бащиния си род, поради което двата рода са в опция да си разменят жени. В противния случай, ако двамата биха принадлежали към един (майчиния) род, брачната размяна на жени между тях би била невъзможна, тъй като ще липсва различният партньорски род.

Предложената реконструкция е хипотетична, но тя може да се потвърди, ако се съпостави обредната роля на вуйчото веднъж като стари сват и баща на младоженката, а втори път – като кръстник и кум на младоженеца. Етнографските сведения са категорични, че по време на сватбата кумът трябва да е женен и да е в първи брак. Според народните схващания това е задължително, защото неговата жена – кумата, е отговорна за ‘пребулването’ на младоженката. Като обредно действие пребулването достатъчно ясно подчертава и съществения участие на жените в сватбата, като се има предвид, че те са обектът на брачната размяна между отделните патрилинейни родове. Обикновено кумът има и други помощници в сватбата – *подкумове*, които са

негови близки, като в Пловдивско (Съединение) родителите му продължават да се обозначават като *стари сватове* (Дражева 1986: 220). В същото време към групата на кумците в сватбата задължително се отнасят младоженците, както свекърът и свекървата, т.е. родителите на младоженеца.

Като главни обредни лица отделните членове на двете групи – кумове и кумци, всякога представят и своите патрилинейни родове, които участват в обичайната брачна размяна на принадлежащите им роднини жени. Сравнителният анализ на техните дохристиянски сватовски отношения показва, че ако кумът е наследник на вуйчото на младоженеца, то неговата жена – кумата, е наследница на бащината сестра на младоженеца. Съответно майката на младоженеца е наследница на сестрата на вуйчо му, а баща му – на брата на вуйчовата му жена. При това положение младоженците се оказват кръстосани братовчеди помежду си, т.е. деца на брат и сестра. Очевидно след приемането на християнството това е достатъчно основание от страна на църковното право именно вуйчото на младоженеца да поеме функцията на негов кръстник, понеже по този начин двамата са вече сродени по св. кръщение, а това прави невъзможна и директната брачна размяна на жени между техните патрилинейни родове. От друга страна, явно се намесва и обичайното право, което запазва обредното участие на вуйчото в сватбата, но вече не като стари сват (баща на младоженката), а като кум/кръстник на младоженеца. Това е основната причина кръстникът – кум на младоженеца, да поеме и обичайната функция на пазител или охранител на новите брачни и сватовски отношения между отделните патрилинейни родове, за да гарантира и крайния реципрочен резултат от извършената между тях индиректна брачна размяна на принадлежащите им роднини жени. В системата на традиционните родствени отношения вероятно това е една от причините и за необратимия характер на кумството, като се има предвид, че лицата, принадлежащи към двете групи на кумовете и кумците, не могат да разменят местата си. Авторките намират, че тези разсъждения водят до извод за **възможната и вероятна ритуална трансформация** на авункулуса през кръстник в ролята му на духовен спонсор към кум.

Що се отнася до мотивите за поемане на кумска функция от кръстника, те произлизат на първо място от каноничното твърдение, че родството по кумство произтича само от тайнството на св. кръщение (за точност на информацията припомняме, че споделените етнографски сведения все пак показаха, че такова родство възниква и от св. венчание най-малкото заради приемствеността между кръщаващия и венчаващия). В зависимост от участието на обредните лица в църковните обреди кумството задължително се изгражда от две основни семейно-родствени групи: групата на кумовете, която извършва обредните действия по време на св. кръщение и св. венчание, и групата на кумците, върху която се извършват споменатите обредни действия. Това е характерно за обичайното кумство като общобългарска родствена институция и нейните локални и регионални проявления съдържат и повтарят тази специфика.

Както се посочи, в литературата са изказани аргументирани мнения, че народната институция на кумството е силно повлияна от християнския канон, но едновременно с това тя се отличава и с някои неканонични черти, чиито корени отвеждат в по-ранната епоха преди въвеждането ѝ от християнството – за това споменава дори най-ревностният апологет в българската книжина на кумството като църковна институция В. Балджиев (1891б: 189). Например, независимо че църковното право приравнява само отношенията между кръстника и неговия кръщелник с тези на кръвното родство, в народната култура кумството се отличава с много по-широк родствен обхват, който включва не само преките участници в св. кръщение, но и останалите членове на техните семейно-родствени групи. По нормите на обичайното право кумството е наследствено, като в групата на кумовете може да се предава по мъжка и женска линия, а в групата на кумците – само по бащина (мъжка) права линия на родство. В областта на икономиката то не поражда наследствени права и задължения между двете семейно-родствени групи, но се отличава с други две характерни черти: неравноправност в отношенията между кумовете и кумците, която се изразява в зависимото положение на кумеца от кума, както и задължително поддържане на родството от двете страни (Генчев 1996: 318–321).

В народния говор често не се прави разграничение между кръстник и кум в сватбата, тъй като и в двата случая това е едно и също физическо лице или ако са две, те също принадлежат към семейно-родствената група на кумовете. Както бе посочено, кръстникът активно участва и в някои неканонични, но традиционни обреди като *стрижбата*, *краденето* или *залагането* на неговия кръщелник. Както се каза вече, само в отделни случаи (Източна България), ако той не участва в ‘краденето’ на кръщелника, губи и кумовото си право, като то се прехвърля върху този, който го е ‘откраднал’.

Самият ритуал на кръщаване участва своеобразно в създаване на предпоставките за поява на нова роля на кръстника, например по следния начин: изходната основа за представянето и тълкуването ѝ е ролята на св. кръщение като необходимост и задължение за насочване живота на хората, за което стана дума подробно в началото на главата. Очевидно в началото на своята обредна дейност кумът кръстник активно е подпомаган и от църковното право, като се има предвид, че от една страна, то забранява брачните връзки в майчиния род на младоженеца, а от друга, приравнява духовното родство по св. кръщение с кръвното родство. Конкретни исторически сведения за този процес се откриват в старобългарските правни паметници от края на IX в., т.е. от епохата непосредствено след приемането на християнството в България. Например в *ЗСЛ* (кратката му редакция) и в *Славянската Еклога* нашироко се коментират както забраните за брак, така и наказанията за лицата, сродени по кумство (Иванова 2008: 257–261). В случая към тях се отнася и забраната за брак между лица с кръстосана степен на родство, които следва да се разлъчат (Иванова 2008: 261).

Сравнителният анализ на споменатите обредни лица и на техните взаимоотношения в процеса на родотворство показва, че те са налице и в езическата сватба, в която са роднини по сватовство, ако се припомни, че в условията на патрилинейната дуално-родова организация вуйчото (кумът) на младоженеца е женен за бащината му сестра (кумата), а майка му (свекървата) е сестра на вуйчо му и съпруга на баща му (свекъра). А младоженците са кръстосани братовчеди помежду си, т.е. сестрин син (племенник) и братова (вуйчова) дъщеря. Очевидно това е достатъчно основание **за обичайното право именно вуйчото на младоженеца по-късно да поеме функцията на негов кръстник**, понеже, първо, св. кръщение е непознато за българите дотогава, и второ, вуйчото е кръвен роднина по майчина линия, която е призната от църковното право и по аналогия е по-разбираема от тази на кръстничеството, приравнена също на кръвното родство.

Няма съмнение, че изборът на вуйчото като кръстник е твърде изгоден и за **църковното право, понеже по този начин е разрушена старата директна брачна размяна на патрилинейните роднини** – сестри и дъщери, която пречи при утвърждаването на св. венчание. В системата на сватовските отношения тази брачна размяна всъщност е представена от бащиния и майчиния род на младоженците, които вече не могат да разменят помежду си жени, понеже според тайнството на брака мъжът и жената стават едно цяло, т.е. една плът.

С въвеждането на новата, наложена от църковното право индиректна брачна размяна на жени на практика отпада и обичайната роля на вуйчото в организацията на новото сватовство, понеже в резултат на брачната връзка между бащата и майката на младоженеца двата рода вече са сватосани и повече не могат да бъдат в обмен на съпруги помежду си. Обичайното право обаче явно също търси нова обредна позиция на вуйчото на младоженеца, понеже като патрилинеен родственик мъж той вече принадлежи само към даващата (сестрата) женска страна. Вероятно затова то му възлага и функцията на кум в сватбата на младоженеца, като по този начин той продължава да участва и в наложената от църковното право нова брачна и сватовска система. Нещо повече, той става пазител или охранител по-скоро на крайния реципрочен резултат от извършената между отделните патрилинейни групи индиректна брачна размяна на принадлежащите им роднини жени, ако се приеме, че тя започва именно от брака между бащата и майката на младоженеца. В системата на родствените отношения това е една от основните причини и за необратимия характер на кумството, като се има предвид, че лицата, принадлежащи към двете семейно-родствени групи на кумовете и кумците, не могат да разменят местата си.

По всяка вероятност през първите векове след приемането на християнството обредната роля на кума кръстник в сватбата все още е в процес на утвърждаване, като се има предвид, че до 1393 г. липсват сигурни исторически сведения за св. венчание като задължителен църковен обред, за разлика от

св. кръщение (Балджиев 1892: 152; Бобчев 1923: 44). Може да се допусне, че това е основателна причина и за двойствената народна представа за него в българския юнашки епос: като вуйчо и като кум. Например вуйчото е представен като фигура, която се отличава с власт и авторитет преди всичко в брачните изпитания на своя племенник, докато другата му роля като кум е съвсем различна, понякога дори пейоративна, като в повечето случаи той се изявява и като един от съветниците на невестата. Като доказателство може да се посочи и безспорният факт, че дори като задължителен обред св. венчание няма постоянно място и в по-късната традиционна сватба, когато продължава да се извършва преди или след нея. За сметка на това обаче нормите на обичайно право съхраняват т.нар. народна венчавка, която може да се извърши в дома на младоженеца или в дома на младоженката, като главно обредно лице е кумът в сватбата.

В заключение отново ще напомним, че в езическата епоха брачната размяна е на сестри, като двама братя, принадлежащи към различни патрилинейни родове, разменят помежду си родните си сестри. Родените от техните бракове деца не са роднини помежду си, тъй като родството се зачита само по бащина линия. Затова те могат да се женят помежду си, като племенникът на вуйчото се жени за неговата дъщеря (кроскузенна форма на брак), а синът на вуйчото – за сестрата на племенника, т.е. за племенницата. След приемането на християнството тази форма на брак е невъзможна заради твърдението (канон), че мъжът и жената са една плът, от което вече следва и признаването на майчиното родство, т.е. кроскузените – братовчеди от брат и сестра, стават кръвни роднини (те са деца на вуйчото и на неговата сестра). Тогава вуйчото или майчиният брат – тъст в езическата епоха на своя племенник – става негов кръстник и духовен баща, от което следва, че племенникът вече не може да се ожени за неговата дъщеря. В народна среда обаче явно по-голямо въздействие има участието на кръстника като кум в сватбата на неговия кръщелник (племенник), като по този начин отново се затвърждава правилото за забрана на брак между племенника (кръщелника) и дъщерята на неговия вуйчо (кръстник и кум). Между другото духовно родство възниква само от кръстничеството (според християнския канон), а по обичайното право – и от кумството. Може би значение има и по-късното въвеждане на венчанието като задължителен църковен обред.

В езическата епоха вуйчо е и бащата на племенника за неговата жена – дъщеря на вуйчо му. След приемане на християнството споменът за вуйчото – баща на младоженеца, пък е запазен в обредното лице *старойкя.* Оттук се запазва и споменът, проявен и в културата, че *старойкя* става *вуйчото*, като през XIX в. под второто название вече се има предвид майчиният брат на младоженеца, понеже именно той запазва роднинското название *вуйчо.* Откроените трансформации след приемането на християнството се потвърждават от първите писани закони – *ЗСЛ* и *Славянската Еклога*, както и от обредните лица в традиционната сватба.

Тази е основната причина обичайното кумство да придобие и някои неканонични църковни черти, сред които на първо място се откроява, както беше казано, родството по св. венчание. Друга неканонична черта е изграждането на твърде широк екзогамно-родствен кръг по кумство, като се има предвид, че забраните за брак се разпростират не само върху преките участници в обреда св. кръщение, но и върху останалите членове от техните семейно-родствени групи. Обичайните екзогамни родствени отношения също подчертават значението на кумството в системата на сватовството, тъй като сродените патрилинейни родове не могат да се обръщат, докато всеки род не извърви целия ход на индиректната брачна размяна като получаващ и даващ роднини жени. В резултат се обосновава първата специфика на народното кумство (всички са разгледани в следващия параграф) – **неговият необратим характер**, с което се потвърждава основната му функция на постоянен пазител на обичайния процес, свързан с постигането на крайния реципрочен резултат от брачните взаимоотношения на всички сватосани родове. Оттук произтича и втората спефицика: **наследственият характер на народното кумство**, като се има предвид посоченото в литературата, че в групата на кумовете то може да се предава по мъжка и по женска линия на родство, докато в групата на кумците – единствено по бащина (мъжка) права линия на родство (Генчев 1996: 320).

С други думи, хипотезата на горните редове е, че авункулусът и кръстникът са реалните и логични потенциални фигури, ‘захранващи’ функцията на кума и ‘вливащи се’ в неговия ритуален образ, за да се постигне реципрочност на брачната размяна при сватбата – процес, чието развитие започва в стадия на дуалната патрилинейна обществено-родова организация. Авторките са на мнение, че посочените данни и разсъждения потвърждават необходимостта от обичайната институция на кумството с ролята на основните ѝ обредни фигури в системата на традиционните родствени отношения. Целта ѝ е подпомагане на родството по брачност (сватовство), което заради признаването на майчиното патрилинейно родство като пречка за брак след приемането на християнството, т.е. заради индиректния характер на брачната размяна на патрилинейните роднини жени, не може веднага да постигне ефекта на крайната реципрочна размяна за всички участващи родове.

3. Аксиология на отношенията в кумската връзка

Известно е, че проблемите на индивидуалните и общностните ценности и изучаването на аксиологичната картина на света такава, каквато е проявена в различни сфери на човешката жизнена дейност и мислене, отдавна задържат вниманието на изследователите (например Wolf 1966; Арутюнова 1988; Бартиминьский 2005). Тези проблеми обаче са слабо разработени върху културата като цяло и традиционната култура в частност, т.е. от антропологична

гледна точка. Доколкото съществуват и набират ход, в подобни изследвания (познати на българските етнолози най-напред от руско-съветско-руската научна книжнина) преобладава изучаването на етничните стереотипи, норми и поведение, първоначално и доминиращо в сравнителен план (Першиц 1979: 210–240; Этнические стереотипы 1985). Това предполага преди всичко откриването на изследователската рамка, в която да протичат емпиричните изучавания по заявената тема и от която да потегли анализът. Въпросът е толкова по-отворен, когато става дума за конкретни, исторически формирани институции в социума – каквато е кумската, повече или по-малко рефлексивни и гъвкави спрямо обществената структура, но все пак достатъчно устойчиво определени и зависими от нея. Несъмнено кумската институция е една от най-трудно обхватните за откроряване в ценностната сфера.

Когато изследователският акцент е върху аксиологията на отношенията в кръстничеството/кумството, логиката не само допуска, но и изисква изложението да следва модела, представен при разглеждане на същите връзки в другите институции на ритуално родство, на първо място в побратимството – това е добра методическа опция. Тя се обуславя от принадлежността на двете институции към ритуално-родствената ценностна структура и евентуалните сходни, ако не аналогични, нейни послания в съответните норми и модели на поведение[221]. С други думи, ако кръстничеството и кумството създават поведенчески стереотипи въз основата на съградени и утвърдени ценности, то техният анализ следва да стъпи също върху изследване на включването им в междуиндивидуалната и междугруповата комуникация и в ‘изплитането’ на социалните мрежи, които рамкират и уеднаквяват съответните ценности и правят общи, необходими и задължителни тези норми и поведение за всички включени членове.

Процесът започва да тече в хода на обредните действия в двата основни съставни ритуала – кръщаване и сватба. Затова подобна логика извежда на преден план отново, както и при побратимството, необходимостта от представяне и анализ на структурирани материали от описанията на кръстническите/кумските обредни контексти, вярванията и ритуалните предписания, забрани и задължения по отношение на въвлечените в тази връзка – целта е откроряване на проявените аспекти на двете основни категории в аксиологията: *ценност*, която се утвърждава като *поведенческа норма*. В общ план предстоящите редове целят да очертаят насоки към реконструирането на двете важни семантични средоточия в културата, които изграждат и специфичната морална картина на света в прединдустриалното общество.

---

[221] Напоследък бе изложено и мнение за идеологическата, ‘божествена’ близост на побратимството и кумството, изхождайки чисто етимологично от названието им например в сръбската културна традиция като *godbrotherhood* и *godparenthood* (Janich 2020: 86–93).

Предложеният механизъм на проучване е да се извлекат от рамката на отношенията при кръстничество и кумство конкретните ценности и критерии за тях, водещите мотиви за функционирането и начинът на проява на функциите им. Авторките избират да стигнат до изводи върху: а) субекти на ценностите и нормите; мотиви и критерии за тях, абсолютния или относителния им характер; б) обекти на ценностите и нормите; действия, идеи, концепти и атрибути с високи стойности; състав, йерархия и класификация на ценностите и нормите, които в целостта им отличават традиционната система от другите такива; съотношение между ценност и норма, оценка и идеал като ключови аксиологични понятия – това са заявката и примерът на моделните аксиологични проучвания на културата (Толстая 2000; 2007; 2009а,б)[222]. Самото формиране на поведенчески модел от институцията на традиционно кръстничество/кумство напълно аргументирано и по аналогия с побратимската връзка следва да се анализира във вече приложените два аспекта: 1. Като изразяване и внушаване на ценности и норми и 2. Като изграждане и налагане на стереотипи на ритуално и всекидневно общуване – съответните теми на настоящия параграф.

Ценностно-нормативна система на институцията. Ценностната система и особеностите на нейното функциониране лежат в ядрото на културната реалност. Начинът, по който ценностите функционират, представлява важен аспект от културната традиция и до голяма степен изгражда традиционната картина на света и нейната специфичност. Наред с нормите ценностите обуславят „начина на организация и структура на съответната обществена система“. Тя самата е изградена от множество индивидуални актьори, „взаимодействащи си в границите на споделяните от тях културни символи“, т.е. ценности (Parsons 1969). Самата семантика на термина обхваща такива понятия като интереси, потребности, желания, задължения и пр., които целят постигане на определен резултат и стандарт на желаното и предпочитаното, както се изтъква в литературата.

С ценностите в кумската връзка се посочват и обозначават личното, социалното и културното (цивилизационното) значение на спецификите ѝ. С тази особеност те се включват в оная ценностна група, обозначена в *World Values Research* като „социални ценности и норми“, които са насочени към „промяна в развитието на обществата“ (WVR 1981). Тази група ценности е верификация на определен обществен идеал и затова има конкретно-исторически характер – тя съдържа ценности, присъщи на определено темпорално

---

[222] Колкото до изразяването им в слово и текст, авторките го оставят неизчерпано като комплексно изследване и го предоставят на перото на по-добре версирани в тези знания колеги, които са направили вече съществени успешни първи стъпки в съответната насока (например Вуков 2002: 155 и сл.).

измерение на съответната обществена формация (Пеньков 1972; Чавдарова: 112–145).

От двата посочени основни елемента на аксиологията в кумската връзка първо търсим проявите на нейните етични стойности. Те се изразяват и са съответно откриваеми в общественото битие при отговор на въпроса как се живее редно, правилно и добре и как това може да се подпомогне и осигури чрез примери и подкрепа в рамките на близкия социален кръг; в тази светлина се търси и 'природата' на ценностите в кумството по отношение на социалното поведение. Те обаче се формират около и следват няколко основни жалона за изграждане на етично-ценностния модел.

Независимо че църковното право приравнява само отношенията между кръстника и неговия кръщелник с тези на кръвното родство, в традиционната култура кумството се отличава с много по-широк родствен обхват, който включва не само преките участници в св. кръщение, но и останалите членове на техните семейно-родствени групи. Мащабът на въвлечените в него лица, които следва да се подчиняват на правилата на утвърденото ритуално-родствено нормативно общуване, е първата отличителна характеристика на тази връзка.

На второ място, още в първите прояви на неговата ритуална роля, като казва името на детето (което само той знае – а това му дава власт и над детето, и над близките му), кръстникът/кумът вдъхва нов живот на детето и така в плоскостта на символите неговата власт над детето се приравнява с тази на Създателя[223]. Изричайки името, кръстникът става медиатор и транслатор на висша функция и получава затова неприкосновена роля – според някои учени той става с това тайнство **част от семейния култ към прадедите**. В това е и смисълът на вече цитираното твърдение, че кумството има хтоничен характер (по Караджич). Кумът (кръстникът) се явява **наместник на Бога**. Това се вижда в поверието, че Бог духнал в устата на създадените от него хора от кал и по този начин им дал душа, превърнал ги в човеци; на това действие напомня извършваното от кръстника по време на църковния ритуал: той плюе девет пъти в устата на детето, „*за да се знае, че той му е заплюл името и му е кръстник*“. Поради това, че е Божи наместник на земята, хората казват, че „когато кръстникът е на гости у кумците си, дяволът бяга от къщата им“ – подобни податки не са чести, но все пак наличието им в епическите прояви на

[223] Някои целенасочени изследвания изтеглят тази връзка в предхристиянско време, като специално за района на Балканите свързват кума с езическите славянски божества Дажбог/Сварог, чиято роля на пренасящи душите на умрелите прадеди по пътя, впоследствие наречен *Млечен път*, се поема в християнството от Йоан Кръстител. В анализите се коментира свързването на св. Иван с форматите на ритуалното родство, както и с общоразпространената християнска легенда за *кумовата слама* (Janich 2020: 86–97).

родството свидетелства, че кръстникът и у българите би могъл да се тълкува като **медиатор** между земното и божественото[224].

На трето място, връзката с Бог, прадедите и техните местни божества предизвиква към него елементи на **сакрално почитание, което се простира и до цялото му семейство** (Janich 2020: 7). И на следващо, четвърто място, тази характеристика се проява във факта, че кръстниците и кумовете са в близост до всички тези **части и предмети в ритуалите, които имат сакрален смисъл** – риза, обувка, бос и обут крак и тяло, було и т.н. Те са в право да се докосват до тях, да ги 'променят'[225]: например единият от двамата в кумската двойка извършва действията *обличане/съблича*не на горната дреха и на ръкавиците на Гергьовден, на Св. Троица или на 40-ия ден след сватбата (Николова 1999: 401); *събуване/обуване* на чорапи и обувки на невестата по време на сватбата или при обичая *Пеперуда* сред капанците (Генчев 1985б: 187); *пълнене на невестината обувка* със захар, жито и стафиди в пловдивските села (Дражева 1986: 227), *мокрене и изтриване на краката*; *трикратно прекръстване* на невестата с булото от кръстницата; *неколкократно забулване/отбулване* с ръце или цветна пръчка от кръстницата и *заливането на булото* от кума и момковия баща с вино за берекет; *трикратно обикаляне* в добруджанските села на младите около масата и около родителите на момичето, водени от кръстницата преди забулването, както и *запойването от кръстницата* на младите и майката (Генчев 1974а: 281); *обсичане на сватбеното знаме* при влизането на кръстницата да пребули невестата в Добруджа и последвалото допълване на знамето с бялата кърпа; *продаването* и предаването на сватбеното дърво от добруджанските *елхаджийки* на кръстника (Генчев 1974а: 282); „*сеене*" *на сватбата* с овес, жито и бонбони след венчавката (Николова 1999: 388); следсватбеното *светене* на кумовете; *разчупване на кравая* с пъхнати ръце в него от кръстницата и младите и т.н. Единението

---

[224] Тази негова роля е изведена като водеща в описанията на извънбиологичните форми на родство в Югоизточна Европа, за които учените са писали обобщено и комплексно (Hammel 1966; Campbell 1976; Filipovic 1964; и др.). В посочените работи авторите поставят по-силен акцент върху гърците и сърбите, а българските материали са редки. Друг маниер е наличието на някои отделни работи, посветени на балкански култури (Du Boulay 1984 за гърците, Halpern 1963 за сърбите). В тези култури некръвните форми са близки, но отличени от останалите християнски народи, дори сред източноправославните култури те имат свои специфики. Същото се отнася и за българите и специално до схващането за кръстника като медиатор. Опитите да се вкарат те в сходен по характеристики модел биха били успешни единствено ако тези отличия се игнорират.

[225] Тук е интересно да се спомене, че в някои райони на Северозападна България, а и другаде, ако булката е „нечестна", тя се облива цялата с ледена вода от страна на момковите роднини – обяснението и вярването са, че повторно „се кръщава и очиства" (Извори 1999: 327, и др.).

на групата кумове–кумци е ритуално подплатено с ритуалите на Никулден, Коледа и Ивановден, с които дълготрайно се асоциират обредни къпания и особено устойчиво съдържание на обредните храни, разменяни наред с други дарове (Попов 1991: 71).

Именно в тази хипостаза, овластен с последствията на посочените роли, кумът добива и **функцията на протектор на детето** – това на пето място. Вярването е толкова устойчиво, че на места дори самото наличие на кръстник се възприема като достатъчно условие за добър живот на детето. Ето защо той трябва да е поканен за такъв още на третия ден от раждането (Силистренско), когато се прави голямата пита, т.е. преди да са дошли орисниците. Ако откаже да кръщава, което се случва рядко, до вечерта на третия ден трябва да се намери друг кръстник. На хляба за орисниците се поставят алтъни – монети, и така, щом видят, че детето има кръстник и е сито и богато, орисниците няма да го вземат – няма да му определят къс живот, тъй като не е бедно и няма да се мъчи. Обяснението на благоденствието е, че детето вече „си има кръстник – застъпник пред Бога“.

Посочените четири показателя се трансформират от ценности в мисленето в ритуални изисквания към свързаните чрез институцията на кумството лица и оттам в задължителни норми, чието неизпълнение се санкционира. Те обрамчват мрежа от индивиди, на които се налага реципрочно поведение едни спрямо други по силата на тези приети общи нови ценности. Техният социален характер е явен, но той се пречупва през индивидуалното съзнание и става част от психологичната страна на личностите, образуващи съответната родствена група, т.е. добива формата на система от лични ценности, които определят личното поведение. Сред тях следва да бъдат изведени следните основни морално-нравствени характеристики на институцията:

А) **Кумско-кръстническата връзка е асоциирана със святост, родството – с близост до кръвното**. Винаги, когато се очертават брачните забрани по тази линия, се изтъква аналогията на това родство с кръвното[226]. Д. Маринов отбелязва, че кумството „държи по-първо място в лествицата на родството“ и макар че не е „действително кръвно родство, но като черковно то е почти свещено“ (Маринов 1984: 289). Връзката по кръстническа и кумска линия създава навсякъде „най-голям род“, „голям род“, кръстникът кум е „най-роднина, пò роднина и от брат“ (Гребенарова 1999: 345). Поради това кръстникът е възприеман за „Божи наместник на земята“.

Б) **Кръстническо/кумската институция върви по наследство**. По нормите на обичайното право като ритуално-родствена линия тази наследственост може да върви в групата на кумовете по мъжка и женска линия, а в групата на кумците – само по бащина (мъжка) права линия на родство

[226] „Забраните за брак важат със същата сила за родство по кръстничество, както и за кръвното родство“ (Гребенарова 1999: 345).

(Генчев 1996: 320). Кумовата група на бащата се наследява от детето още като малко момче: „Кръстникът се наследява от баща на деда, па и прадеда и туй наследство се пази свещено и с голямо благоговение“ (Маринов 1994: 289). Кумът задължително се кани и за кръстник на децата на кумците. Според обичайното право той избира и имената на децата. Само в случай, че той откаже, родителите имат право да изберат друг кръстник на децата. Според Хр. Вакарелски задължителността за спазване на горното изискване при избор на кум важи до 5-о коляно от поколението на стария кум (Вакарелски 1960: 365). За нов кръстник може да се покани както техен родственик, така и друго лице, т.е. от друг род. За времето на прединдустриалната култура изборът на кум от приятелската среда на младите или родителите им като че ли няма сериозни доказателства в емпирията; картината на епическото присъствие и превъплъщаване на родството при кумуване обаче е различна и тя е добре представена в литературата (Вуков 2008).

Както беше вече описано, нов кръстник се избира и чрез обичая *хвърляне на дете*, практикуван, когато в семейството на новороденото вече има няколко умрели деца. В края на XIX и началото на XX в. кумът кръстник участва и в обичая *стрижба*, който се знае почти навсякъде (също описан в предишния параграф), въпреки че като отделен обреден комплекс е по-запазен в Западна България[227]. А нов кум се ‘лови’ след *прошка*, разрешение и гощавка на стария; ако не се спази – нещастие сполетява дома и примерите за това са многобройни (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 40; АИЕФЕМ, арх. №261–III: 7). Ако младоженецът се откаже от кума си, това е знак за беди и грях. Нищо не бива да става без съгласието на кума, дори задължителните обредни песни. Изискването е стародавно: в Странджа казват, че това е „от стара стольнина“ (от отколешни времена) (Даскалова 1996: 277). Кръстничеството, съответно и кумството (с локално събирателно обозначение *кръстникови*, *кръстниковци*), върви и „по родове“, както съобщават в ловешките села[228]. В областта на стопанско-икономическите отношения връзката не поражда наследствени права и задължения между двете семейно-родствени групи.

---

[227] Той се изпълнява в определен ден, преди детето да навърши една година. В избрания ден кръстникът пристига в дома на детето, взема малко чист восък (направен от вощината на *първак* кошер на празника на св. Прокопий – 08.07) 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...*“. След това отрязва слепените снопчета косици и дарява детето. После всички сядат на трапеза и се гощават (Маринов 1984: 506).

[228] Например: „*На Келешевския род кумували само Капуците, на Папазите – родът на Маряка, преселен във Врабево, те и до днес са кръстници на същия род. Бойклиите от Врабево почитали като кръстникови Карачорите; родът на Минковци – Пашовците*“ (АИЕФЕМ, арх. №713–III: 38).

Давността и генерационната зрялост са отразени в терминологията: Кумът на бащата е стар кум, стар кръстник. Той има право сам да кръсти детето или да определи кой друг да го направи. Старият кум може да преотстъпва правото си и на сина, както и на зетя си. Новият кум започва кумството си от определен момент, най-често от сватбата – например в Родопите кръстниците на момчето, *кальмана и кальтатя*, се явяват за първи път в сватбения процес в групата на обредните лица от момковия род – *момарите*, за големия годеж (Цанева 1994а: 155). Правото на кумуване не се губи, дори когато е определен друг да кумува на сватбата. Правата на стария кум приемникът получава едва след смъртта му. Смяната на кума може да стане, когато някаква беда тегне над кумеца му, като се вярва, че така може да се прекъсне или предотврати бедата[229]. При други обстоятелства прекъсването на кумството е рядко явление и според народното вярване не носи добро на никоя от страните, независимо каква е причината и чия е вината.

В) **Необратимост**: Кумството се отличава с необратим характер, което ще рече, че кумове и кумци като задължително принадлежащи към две различни семейно-родствени групи не могат да разменят местата си в родствената система (Генчев 1996: 325). С други думи, семействата в отношение на кум и кумец не могат да сменят ролите си: така че забрана за женитба по кумска линия, която бе изведена от *ЗСЛ* в предходния параграф, се утвърждава в по-нататъшния период до прединдустриалния му стадий. Повсеместното обяснение, че в отвъдния свят кумът е най-близък роднина на младите, остава да битува масово: „От кумувете седем пояса се не взимат“, казват в с. Гела, Смолянско, а там и в Хасковско през XIX в. „кумщината“ се почита до трето коляно (Бобчев 1896: 72–73, 75).

Г) **Екзогамност**: По нормите на обичайното право и православието кумството е екзогамно и забраните за брак се разпростират не само върху непосредствените участници в обредните действия, но и върху всички членове от техните семейно-родствени групи. Нарушението се санкционира най-строго и обредно, и епически.

Д) Като народна институция кумството се отличава и с други две характерни черти: в отношенията между кумовете и кумците е възможно да се прояви и наблюдава **неравнопоставеност**, която да се изразява в зависимо

---

[229] Това не само е един от изразите на протективната роля на кръстничеството/кумството, но повтаря близко основна ситуация при сключване на побратимско отношение и е обособено като една от четирите основни форми на институцията наред с кумство при кръщаване, венчание и стрижба (Encyclopedic Dictionary 2001: 317). Авторките виждат неяснота в твърдението в това издание, че първото – „мокро“ кумство, е на религиозна основа, докато второто и третото – „сухи“, и това при беда, са „на основата на приятелство“. А основните две понятия се споменават и като обобщаващи за Балканите от Ф. Краус (Krauss 1885: 606).

положение на кумеца от кума. За да не се развие до **неравноправност**, институцията е развила задължително поддържане на родството от двете страни (Генчев 1996: 318–319). С неравнопоставеността се аргументира вече посочената институционална „**асиметричност**“.

Наборът от т.нар. тук генерални ценности всъщност е представен от кодове или програми за поведение, които в крайна сметка съхраняват целостта и единството на конкретното общество (Байбурин 1985: 7). Тъй като са следени и съответно санкционирани от обичайното право, тези ценности или норми се спазват достатъчно стриктно и последователно, с което практически неутрализират индивидуализацията на ритуалното поведение и задържат ръста на неговата променливост. Това е още едно доказателство, че ритуално-родствените поведения съхраняват сцеплението на традиционното общество, което бе посочено като негова характеристика в Увода.

Именно изброените ценности, обозначени като „генерални“, се оценяват/преценяват от трите формата на субекти на оценката – личности, тесен родствен кръг и по-широк социален кръг, в плана на категориите допустимо/забранено. Горните схематично представени генерални ценности стават рамка на поведенческия модел при кумството. Те откроява като субекти на ценностите и нормите не толкова основните участници в обреда (главните обредни лица), колкото цялата околна общност от родственици по трите възможни линии. Тя не само трябва да изпълни условията, но да понесе и санкциите в случай на нарушаването им според степента си на близост до основните обредни фигури. Така един контингент от около 50–60 души в най-близкия (до *роднинския кръг по първо коляно*, включващ родителите и техните наследници), по-отдалечения и твърде далечния родствен кръг на обредните лица (от няколко десетки такива) е подложен на последствията от тълкуването и задължителността за спазване на поставените условия. Поради тази причина при кумството субектите и обектите на ценностите съвпадат, като общественият кръг поема също тяхното наблюдаване и санкциониране. Самите условия формират идеологията на мисленето върху кумската връзка от страна на нейните носители. Относно мотивите и критериите за ценностите и нормите описанията извеждат зависимостта им от тълкуванията на кумската връзка, посочени в началото на параграфа – връзката между основната фигура на кръстника/кума и Бог, кръстника/кума и прадедите и кръстника/кума и семейните божества от езическо и християнско време. Тяхната святост, пиететът към тях, страхопочитанието към постулираните от тях поведения – всичко това формира причините за оформените ценностни изисквания. Сред тях абсолютен характер имат всички основни, а относително придържане се допуска към онези, които са свързани с конкретни условия (те са описани по-нататък).

В сферата на кумството, а и в родството като цяло се проявяват особеностите на двете относително самостоятелни ценностни системи – личностната и социалната, които могат да се декомпозират в няколко насоки: На първо

място е споменатата историческа база на генералните ценности, които носят характеристиките на етапа от историческото развитие и на социалните групи, които минават през него. В процеса на социализация личността интериоризира тези ценности и ги усвоява: „Ценностната система е мотивационното ‘депо’ на личността, защото всичко, което може да удовлетворява някакви нейни потребности, е и ценност“ (Клинчарски 1989: 83).

Ценностите при кумство са групови и се формират в процеса на междуличностното общуване – колкото по-голямо е съвпадението между личните и групово-родовите ценности, толкова по-големи са вътрешното сцепление и сплотеността в групата (Чавдарова б.д.: 5). И съответно разминаването между индивидуалните и груповите ценности е показател за липсата на адекватно вътрешногрупово взаимодействие – именно такава картина е налице в преходни обществени периоди, което е отразено в българската литература (например в *Гераците*). Кумската ценностна или етична система е адресирана до надиндивидуалната родствена група, прокарана е от нея и се реализира в нейните граници; в същото време обаче тя генерира и личностното, персоналното поведение на членовете ѝ и така се създава своеобразна скàла от етични норми, съблюдавана от няколко общностни формати: индивид–малка общност (родствената)–по-голяма общност (съседска, селска и пр.). Те всички имат отношение към генериране и санкциониране на поведението на включените в тях лица.

Йерархията на ценностите и нормите, която се приема за равностойна на ценностната структура (Чавдарова б.д.: 4), поставя на върха посочените за генерални или рамкови, а след тях нарежда моралните и етичните норми, но отклоненията от ценностната група в нейната цялост не се посрещат добре и се оспорват в обичайното право чрез съответна ритуалистика. Като традиционно утвърден и задължителен набор от етични ценности комплексната ценностна система служи като стандарт и модел за насочване на родственото поведение във всички житейски ситуации. Това обаче не става пряко – въздействието е по-скоро към създаване на определени нагласи у участниците в кумската взаимовръзка, т.е. към емоционална същност, която става вътрешноприсъща на хората и ги характеризира, съответно насочва действията им по определена линия.

Деликатна и недостатъчно проучена е частната страна на този въпрос: ролята на родствените ценности за определяне на родственото поведение, защото ценностите са тези, които действат като най-силни интегриращи и регулативни механизми на цялото социално поведение. Тук е важно да се отбележи, че родствените ценности също имат едновременно регулативна и активизираща функция спрямо личностното и груповото поведение (Ядов 1979). Разгледани като система, родствените – включително при кръстничеството и кумството норми и ценности, са резултат от социалния опит на много поколения и тяхната универсалност ги прави приложими при всякакви ситуации. Ето защо именно те стоят в основата на историческата, включително и

на етническата приемственост в културата, чиято роля често се отбелязва в аксиологични изследвания на психолози и лингвисти (Чавдарова б.д.: 24), и това с пълна сила се отнася до изграждането, базирано върху тези ценностни нагласи, на специфични модели на ритуално поведение.

Модели на институционално поведение. Разглеждани без конкретизация на изследователския предмет, стереотипите или моделите на поведение се представят като устойчиви, регулярно повтарящи се форми на индивидуалното или груповото реагиране и държание (Байбурин 1985: 3). От тяхното грамадно многообразие обаче нас ни интересуват тези, които са свързани със специфичното – в случая, с ритуалното поведение, продиктувано от участието на лица и групи в кумската връзка. Търсенето на такива форми в българската ритуално-родствена линия и главно в кумската е възможно най-напред заради типичната за всяка т.нар. традиционна култура стандартизация на културните елементи и на второ място, заради същността на традицията като стереотипизиран опит. Поведението, оформено в контекста на кумската връзка, има обаче и други, по-конкретни особености. То произтича и възхожда към същностни идеологически постановки – в случая това са религиозните схващания; обичайният културно-правен модел с отношение към култа към предците, правилата на наследяване, организацията на семейно-родовото общежитие.

Последните години внесоха раздвижване в демографско-възпроизводствената и стопанско-икономическата характеристика на брака и семейството, на рода и роднинството, което също обогати четенето на поведенческите стандарти при комуникирането в рамките на ритуални връзки. Съществена е корелацията на ритуалното поведение със социалната стратификация на българското традиционно общество – именно в тази поведенческа сфера половите, възрастовите, професионалните и социойерархичните позиции на роднините имат право на стереотипизирано специфично поведение. Не на последно място, държанието на въвлечените в тези връзки е строго шаблонизирано, то търпи твърде ограничени волности и отклонения, т.е. повтаря се в едни и същи формати във вертикалата (в историческото време) и хоризонталата (пространствената широта на членовете на диадичната или триадичната родствена връзка по кумска линия), и така се създават стереотипите на общуване и се стандартизира поведението. Спектърът от ритуални поведенчески стереотипи има и по-общи зависимости: като социален феномен той зависи от характеристиките на социалната организация и механизмите на динамиката ѝ; въпреки че е лимитирано като проява, поведението все пак има пространство за една достатъчна за изследване вариативност, която показва локални и регионални прояви, очертава етнонационален стил, вероятно даже и държавно-регионален.

Като обща характеристика поведението на хората почти във всички обстоятелства е разположено между две крайности: вариативност и типологизация (Байбурин 1985: 7). Ритуалното поведение на индивидите и на

родствената група при кумска връзка се отнася към регламентираното, т.е. типологизираното групово поведение, което се подчинява на изработени типови схеми на държание и действие в определени стандартизирани и с ритуално-обреден характер ситуации. И в двата случая, но много повече във втория, то е подчинено на обществени норми и затова е твърде унифицирано и стандартизирано. Съответно изучаването на моделите на това поведение изисква изходните норми да се формулират и назоват, извадени от контекстите на възприемането и проявите му и опит за това се прави по-нататък.

Както бе споменато, изследването на ценностната система в контекста на културата като цяло и традиционната народна култура в частност, на настоящия етап е все още твърде слабо. В същото време материалът от фолклора, вярванията, ритуалните предписания и забрани позволява да се реконструират едни от най-важните семантични категории на културата и чрез тях – както ценностната, така и поведенческата картина на света на съответното традиционно общество[230]. Сред тези категории българският ‘прединдустриален’ прочит на кумството откроява следните:

А) В поведенческата скàла първата посочена в генералните ценности характеристика на институцията – светостта, се трансформира и проявява най-напред като **висока почит и уважение** към основните фигури: Кумът е безпрекословно **почитан** от Сакар до Северозападна България – „най-уважаваният човек в рода“ (Гребенарова 1999: 345), „най-уважаваното, най-почитаното лице... и кръстницата дели това място с него...“ (Генчев 1985б: 177), и това почитание е както утвърден ментален конструкт, така и представено в съответен разгърнат поведенчески комплекс. Както по време на самата сватба, така и през целия живот на семейството кумовете са обект на най-висок пиетет: „*Всеки кръстник не става*“ – казва народът. Това отношение се дава на кръстника/кума заради статуса му в ритуала, но и заради качествата му: Не се отхвърля кръстник, бил той беден, прост и прочее, „*защото е грехота*“. Народът е казал: „*Пред кум се вода не гази*“, „*На кумово куче пътят не се пресича*“, „*Стани, святий владико, че иде кумът ми*“. Почитта се изразява и

---

[230] Преди доста време в рамките на Комисията по етнолингвистика към Международния комитет на славистите започна работа по една от най-важните семантични категории на културата: ценностната картина на света на традиционното общество, която се разгърна в рамките на международен проект (European World Picture). Въпреки че проектът бе по-скоро насочен към съвременните европейски езици и ценности, българските етнолози се включиха в тази дейност и в съответните публикации през първото десетилетие на новия век, като в резултат се появиха някои разработки върху концепцията за ценност; състав, йерархия и класификация на ценностите; свещени и жизнени ценности; съотношение между оценка и норми, оценка и идеали; ключови аксиологични понятия (добро, зло, святост, грях, наказание, нещастие, опасност и т.н.), начини за изразяване на оценки с думи, ритуали, текст.

при смърт на кума, кръстника – тогава от него се взима прошка и в черквата кумците държат до главата му свещи, както починалият им е държал на венчалката (Гребенарова 1999: 346). Тая почит има колективно-обреден характер[231]: на Заговезни повсеместно у кумовете се събират всички техни кумци, като на много места се водят наред с младите и момковите родители – това отваря и допълва родствения кръг по кумска линия до триада (например в Тетевенско: Николова 1999: 400). Това се случва и в срядата на Великия пост или на Св. четиридесет мъченици, когато обредните сватбени лица по момкова линия наред с кръстниците гостуват на момините родители. На Великден отново у кумовете завършват и колективните обредни гостувания.

Отношението на почит към кръстниците/кумовете се изразява както в обредния реквизит, свързан с тях, така и в характера на обредните действия главно по време на кръщенето и сватбата, но и през всички важни житейски моменти. Реквизитът се приготвя с прецизност, комплекс от условия и изисквания, които не могат да се прескочат. За кумовете се месят нарочни пити в няколко момента и при няколко задължителни условия: вторият замесен хляб в Кърджалийско е за *кумовата каниска*, а на места за тях се правят и повече пити при специални условия, украса и предназначение. Тяхното разнообразие е показателно за ролята на кумовете и очакванията към тях. В Пазарджишко например се месят два кумови колача, наречени *накълье*, в Пловдивско – *кальманска пита* и *кравай*, които са по-големи и украсени с нахут и стафиди. Върху мъжкия се измесват три гугутки от тесто, а върху женския – две. Може да се поставят и тестени кръгчета. Пак там отгоре поставят и кумовото дръвце. В Хасковско за кумовете се правят два хляба от „ненагорена“ (ненатъжена) жена в петък, като тестото им се повдига с вилица – „да не е заспан“ младоженецът. В по-ранно време кумовите краваи се украсяват с тестена окръжност и кръст, зелени клонки и цветя, бяла вълна (Апостолов 1905: 6). Киченето на кумовите краваи в Широколъшко става на фона на обредни песни в двете къщи (Шишков 1894/1: 32–49; Гълъбов 1894: 57–58). От страна на момковата къща, където също се месят и пекат хлябове, на кумувете се пращат два от приготвените четири хляба; там замесарките месят с една ръка, а с другата се държат за нощвите, докато момъкът внимава да не напуска дома (Арнаудов 1931: 39). А в Пловдивско обредният хляб се носи на кума от зълвите с песни (Дражева 1986: 221).

---

[231] Следващите в описанието следсватбени гостувания у кумовете са последният елемент от тази колективна почит в хода на сватбата. Всъщност през цялата сватба кумовете са обкръжени и водят група от свои близки – често семейни двойки, с отношение към семейството на момчето, които поемат ритуална роля: *кумът* (*калтата*) с жена му *кума* (*калмана*), *подкум и подкума* (*подкалтата и подкалмана*), своите родители – *стари сватове*, в някои от пловдивските села (Дражева 1986: 220).

Под влияние на патрилинейното родство кумецът почита своя кум наравно с родния си баща, даже се казва, че той се „уважава повече от баща и майка“, като в много случаи обичайноправните норми на поведение спрямо тях са еднакви (целуване на ръка, искане на прошка, послушание, даряване и пр.). Към него постоянно се оказват редица почетни жестове – целуване на ръка – винаги, и на него, и на децата му: „Кумците цял живот любят ръките на кумовете, винаги три пъти“ (Сакар) (Анчев 2002: 312), стоене прави в негово присъствие, специално *отделно обслужван*е на кръстника и подкумниците по време на сватбената трапеза с храна, песни и танци от страна на другите обредни лица – заложник, петелджия, побащим (Добруджа) (Генчев 1974а: 284); искане на прошка, разрешение за първа брачна нощ, говеене на невестата, *ежегодни и ежепразнични* посещения с принос – пита, кокошка, вино на дни като Васильовден, Йордановден, Заговезни, Великден, Гергьовден и Коледа, на неговия имен ден, получаване на прошка всяка година, *обредно даряване* при многобройни случаи[232]. Почитта към кума наред с вече цитираните е изразена и в следните поговорки: „*Пред кум се вода не гази, на кум се хатър не чупи*“; „*На кръстник не се преправя*“; „*На кръстник и на кучето му се не минува пътя*“; „*Пред кум се не шава*“. Той е единствен и несменяем като Господ и затова казват: „*Един Бог, един кръстник*“, както и „*На дитя много кръстници не биват*“.

Като най-важно обредно лице, при това наследствено, кумът още в първия предсватбен момент е включен в разгърнатите обредни активности по начин, който отразява горните условности. Поканата за кумство се отправя от родителите на младоженеца (в повечето места) или от самия младоженец (например в Разградско, Генчев 1985б: 179–180), като там се казва, че „калесването започва с кръстника“. В Странджа той се предизвестява още преди уговарянето на сватбата (Даскалова 1996: 277) и се кани от момковата майка с орехи и ракия. Мъжките момкови роднини повтарят поканата с отиване до кума в четвъртък, а в петък и лично момчето отива да го покани. Чак тогава кумовете оповестяват съгласието си, като кумата дарява момчето. Пак в петък в някои странджански села следва и колективно калесване от калесарки от двата рода, облечени в булчинска премяна. А рано в неделя свои калесари има и кумът и те канят неговите роднини. Те са съгласни с всичко – да отложат сватбата, да направят големи разноски, но да поканят своя кум. От него се очаква същото. На някои места – например в Средните Родопи, са били избирани и подкумове или в по-ново време само подкалмана, която е сестра

[232] Без да се навлиза в особеностите на епическия образ на кума, добре откроени от Н. Вуков (Вуков 2008), следва да се изтъкне, че според този образ трапезата и даровете, предложени и разменени между кума и кумците му, не са достатъчно силни, за да скрепят връзката – след като са реализирани, в юнашките песни те често се престъпват и рушат от злотворни кумци.

или близка на калманата, което говори за важната роля на тези обредни лица (Шишков 1894: 32–49).

Участието на кума в сватбата започва от годежа. Той трябва да приготви в определеното време всичко за прикриване и пребулване на булката. Без значение е дали ще ги купи, или ще ги вземе назаем. Кумецът е длъжен да покани кума си на кумова вечеря (среща се и като хранене на кръстник, закумване на кум) непосредствено преди сватбата – сред капанците ‘тежката вечеря’ за кръстника у момкови се прави по време на засевките у момини (Генчев 1985б: 181), като от този момент зетят почва да говее пред кръстника и кръстницата. На тази трапеза сядат кумът и групата му – подкумници, и те имат много по-голяма тежест от родните на момчето. Кумовете имат своя група от близки хора, която могат да водят на всяко хранене по време на сватбата, включително на ритуалното измиване на кръстниците от младите в понеделник след сватбата (Генчев 1885б: 186). Всяко взимане на кума от дома му за отделните ритуални моменти повсемество става с музика.

Реципрочното кумско отношение в ответ на тази почит е отговорността.

Б) Кръстничеството/кумството е **отговорно** и тази негова черта намира израз в система от поведенчески практики. Според вярванията на ромите във Вардарска Македония кръстникът е истинският родител на детето, защото по време на кръщенето той първи го докосва и с това го превръща в човек. Кръстникът е много почитан именно защото отговорностите му са големи. Между знак за почит и отговорност лежи неговата първа задача – да дари дрехи на новопокръстения. Без това обличане ритуалът е незавършен и следователно невалиден. Освен това кръстникът не трябва да се скъпи, когато купува дрехите, защото според народното предание самият св. Петър не допуснал майка си в рая, понеже е „повой скъсявала и риза стеснявала, когато е била кръстница“, т.е. опитала се е да спести от дрехите за детето. В епическите варианти на кумството „малкият дар от кума“ е мотив кумците да искат убийството му (СбНУ 2007: № 492 от Пещерско).

Кръстникът отговаря – той е *длажен*, както казват в Ихтиманско – за своите кръщелници пред Бога и ще бъде съден при Второто пришествие, ако те не почитат Бога и не вярват в него. Когато порасне, детето ще прилича на кръстника си, особено ако носи неговото име, и затова той трябва да притежава положителни качества. Оттук произлиза поговорката „Каков ти кумо, таков ти умо, таков и домо“. В тази поведенческа линия се включват и всички следващи дарявания от страна на кума на дрехи, китки, материални подаръци, пари и ритуални атрибути.

Бракът на кумеца също е в зависимост от кума. Например в Етрополско той се смята за виновен, ако младоженецът не успее да дефлорира булката през първата брачна нощ. Хората казват, че кумът не е добър или има някакви прегрешения, с които е предизвикал „завързването“ – импотентността – на кумеца си. За изпълнение на своите отговорности кръстникът се подготвя: той трябва да не е ял нищо преди кръщавката – детето трябва да се кръсти

„на гладно сърце, за да бъде щастливо“. Най-сетне кръстникът е пряко отговорен за живота и здравето на своите кръщелници. Ако те измират в детска възраст, се вярва, че причината е в него, и той бива сменен, за да се задържат децата. В някои случаи на повторен брак също го сменят поради вярването, че причината за неуспеха на първия брак е в него. Дори и при такава ‘вина’ на кръстника човек може да се откаже от него само с негово съгласие – „прошка“, която се иска до три пъти. Ако той не се съгласи и не даде прошка, не могат да го сменят. Показателна за несменяемостта му е поговорката „Ще му дойде умът, като си иде кумът“. За нов кръстник избират човек с живи деца, който не трябва да е роднина, защото в такъв случай обвиняват кумците, че са свидливи и не искат даровете да отидат в чужди хора. Като правило кумът и кръстникът не трябва да са роднини на младоженците и съответно на кръщелника си – те стават такива след ритуала и спазването на изброените условия е необходимо, за да преведе лицата през трансформационния процес към родствени връзки. А те, както бе подчертано, са *голямо родство* (Гребенарова 1999: 344).

По време на сватбата кумската двойка изпълнява всички онези действия, които са свързани с най-важните последващи моменти за младите – нейна е отговорността процесът да тръгне в нормалността му. Понякога кумът лично бръсне младоженеца или присъства на ритуала. Кумата пък присъства на обредното плетене на невестата. При влизането в дома на невестата кумът плаща, сваля (или нарежда да свалят) кърпата на моминото знаме, преодолява всичките различни препятствия, поставени за сватовете. Преди брачното съставяне младите получават „прошка“ и благослов от кума. Понякога кумовете лично отвеждат младите до брачната им стая. Кумата води шареното хоро след първата брачна нощ. В някои селища кумът понася и последиците, ако се скрие недевството на невестата. Особена отговорност поема кумата. Блага ракия се носи на кума заедно или почти веднага след като се занесе на тъста и тъщата. Кумата е тази, която сваля булото на невестата, събува я и сваля връхната ѝ дреха на Гергьовден. Пред кумовете невестата „говее“ (мълчи), докато не ѝ дадат „прошка“ – най-често на „повратки“ или на първия Ивановден.

Следваща реципрочна роля на кръстниците/кумовете, произтичаща от отношението в ритуалната диада/триада, е даряването на всички основни описани моменти от обредите на кръщаване и сватба – даровете са определени и се очакват, мястото и думите, с които се поднасят, са трайно съхранени. В някои райони на българските земи даряването е отчетливо откроено в структурата на целия ритуал, дори специално назовано – „*дарнѝ вечер*“ в североизточните села (Генчев 1985б: 184). Кумовете водят веселието, дават знак за началото и края на *къщните хора*, плащат на музикантите. Пак кумската двойка е тази, която на места насочва младите към брачното ложе, както и тя е първата, посетена с блага ракия. Това са изрази на инициалната роля на обредните лица.

В) Кръстникът/кумът пази създаденото от църковния ритуал родство, с властта и силата си той е в право да **наказва** при неговото накърняване – поддържането на кумството за него е **както право, така и задължение**. Тъй като той е 'държал огън' – свещ, над младоженците, може „*лошо да кълне*", „*люто кълне*", а клетвата му хваща „*до три пояса*", „*калтатова клетва/тя на часа стига*"; „*когато кръстник прокълне/клетвата ще се изпълни!*" (Архив КБЛ–ВТУ – Хасковско; Стоин–ССБ, № 2688 – Горнооряховско); „*кога кръстник кълне/клетва му много лови*" (Архив КБЛ–ВТУ – Ловешко). Кумът наказва за нарушено уважение и санкционира с ескалиращи по тежест наказания. Кумовата клетва „не е останала неизслушана и нещастие е непременно сполетявало младоженците" (Маринов 1984: 289). В различни случаи на страдание са подложени тези, които „често укоряваха кумовете си" (СБЛ 1981: 241). „Едно време гледаха пътя да не вземат на кума – това бе най-големият грях" (Анчев 2002: 312). Особено тежко се санкционира нарушеното брачно табу на родството по кумство: „Извършиха и блудство в името на кръщението с кумовете и майките, и с дъщерите си" (СБЛ 1981: 244). Намираме за интересен факта, че в обредния фолклор нерядко присъства сюжетът за пожелаване на кумата от кумците и замисленото прелюбодеяние с нея като причина да се посегне на кума от типа: да ограбят кума и „*булчето му да вземат*" (Архив КБЛ–ВТУ – Ловешко).

Нарушеното уважително отношение към кума от страна на кумците е проява на качества, които явно се приемат за контрастни и несъвместими с кумската връзка – най-често това са алчност („*Много дари дадохме/ малко дари те дадоха*"; „*Кумица назад да върнем/ че си е много хубава/ за наши братец младийо*"; или желание за прелюбодеяние с кумата – СбНУ 2007: № 492 от Пещерско)[233]. Но както е представено в песните за кумовата клетва, злотворството винаги съдържа опция за корекция: в най-разпространения вариант от девет новобрачни двойки на кумците едната – най-често деветата, най-малката, най-красивата, най-умната кумичка (а в някои по-редки случаи и самата кума) е на страната на кума, пази го, помага му и го предупреждава за намерението на другите да го убият или ограбят.

Изложението откроi един комплекс от характеристики на кръстника и кума, нормативно фиксирани чрез религиозните представи и широко застъпени в обичайно-обредната система. Техните роли, макар включени в единна и комплексна институция, показват във функционално отношение идеологически и социокултурно обусловена диференциация. Чрез повторяемостта и традиционността на ритуалното поведение се формират детерминирани поведенчески модели, които се превръщат в силно устойчиви, емблематични за

[233] В много редки варианти се среща желание за отмъщение от страна на кумците за неизпълнени кумски задължения: не дал прошка, не дал дар или дарът е преценен като неравномерен (СбНУ 60/1993–1994, № 1079).

конкретното обществено съзнание колективни еталони, спазвани и очаквани да бъдат спазвани от всички, въвлечени в системата от съответните ритуално-родствени отношения.

Следващият извод от така очертаната институционална поведенческа структура при кумство/кръстничество засяга нейните функции. Жалоните на структурата, така както ги изведохме от емпиричните данни: почит и уважение, отговорност и допустимост/изискуемост да се санкционират отклоненията, създават една морално-нравствена обвързаност с хора, които не са включени в кръвнородствената връзка. Кръгът на хората, за които ритуалната връзка създава задължителност да подпомагат в социума другите, се разширява и с това именно се запълват нишите, за които се спомена в Увода[234]. Намираме, че това е същностната функция и на този родствен формат.

Кумската институция като социален капитал. Цялата група на ритуализирано създадените родствени връзки при кръстничество и кумство използва ресурса на индивидуалните и колективните качества на хората, за да се засили устойчивостта на обществената структура. Именно тези качества се отнасят към категориите на персоналния (човешкия) и на социалния (обществения) капитал. Макар да е доста колебливо като твърдение, авторките смятат, че така, както беше видяно и анализирано, побратимството например (също от групата на ритуално-родствените институции) експлоатира преди всичко личните и придобитите качества и умения на хората, заради които те са избирани и предпочитани за побратимска връзка. В предходната глава бе показано как то създава социална мрежа с цел постигане на социалния

---

[234] Авторките приемат предпазливо (по отношение на българския материал) твърдението на Дж. Кемпбъл, че чрез ритуалното участие тези родствени отношения се превръщат в особено стабилни и ефективни и са дори по-високи от кръвнородствените – неговите материали са за гръцката ритуално-родствена връзка сред каракачаните и пренасянето на твърдението върху околните култури (въпреки включването им в единен балкански модел) следва да е внимателно аргументирано. А за българската прединдустриална култура тези аргументи не са достатъчно конкретни; все пак обаче това, което може да се екстраполира например от художествената литература от времето, показва, че на колективни трудови дейности като тлака, зареда, седянка, полска работа и всякакъв вид трудова дейност роднините по кумска и кръстническа линия са сред първите поканени или извикани – те увеличават производителността, ускоряват производствения процес и вдигат качеството му (Кръстанова 1986). Но е спорно дали това определя за този тип връзка „централно място“ и я прави „по-важна от кръвното родство“ и в българския случай (Boulay 1974: 162; Campbell 1964: 223; Вуков 2008: 158). Конкретно за него по-коректно изглежда пестеливото определение на Д. Маринов, което при това е и базирано върху първокачествен роден материал: авторът записвач отбелязва, че кумството „държи по-първо място в лествицата на родството“ и макар че не е „действително кръвно родство, но като черковно, то е почти свещено“ (Маринов 1984: 289).

баланс; осъществяването е чрез инструментариума на притежавания от ритуалните образи ресурс – уменията и качествата, които притежават априори като характер или са придобили през живота си, а те са елементи на т.нар. човешки капитал. Именно с този ресурс актьорите участват в статусния обмен на институцията. В същото време човешкият капитал не е достатъчен, за да обуслови включването на съответните лица в обмена; своеобразен 'тригер' на процеса при побратимството е определена социална активност въз основата на наличния ресурс от качества, която прави съответния човек търсен, подходящ и нужен за осъществяване на доброволната статусна размяна. Подобен процес, но с различна изходна позиция е налице и при кръстничеството/кумството.

Като по-усложнена и по-мащабно насочена институция от побратимството кръстничеството/кумството се разполага върху друг тип ресурс, обозначен в социологията като *социален капитал*, който се отнася до ценността на социалните връзки и отношения между индивидите: „Социалният капитал е всъщност нашата среда, нашата общност и как ние осъществяваме връзките с околните и по какъв начин изграждаме своето отношение с тях и на базата на какво изграждаме доверие с нашите познати и приятели... В основите на социалния капитал се гради именно това, че хората трябва да знаят как да управляват живота си. Как да изградят една връзка, а след това тя устойчиво да се продължи" (Бондоков 2016).

Концепцията за социалния капитал е уместна теоретична рамка за анализ на институцията, тъй като е разгърната около идеята, че контактите и връзките между хората подпомагат обществените дела и дават възможност на индивидите и на социалните групи да постигат резултати, които иначе не са по силите им, или пък биха били постигнати, но на по-висока цена – това са именно 'отворените ниши', за които стана дума още в началото на този текст. Според учените основна съставна част на *социалния капитал* са също качества от масива на *човешкия капитал* – добронамерeността и готовността за съпричастие и помощ, но положителните ефекти от проявата им се пораждат от по-високото ниво на информираност, от влиянието и солидарността, която се предоставя за ползване в кумската връзка – всички тях намираме налични в нейния български вариант. Това налага краткото ситуиране на кръстничеството/кумството в логиката на тази теория, поне в рамките на основните ѝ тези.

Кумството е форма на колективно комуникиране, протичащо по правила и създаващо задължителни отношения. От комуникацията има някаква полза и за индивида, и за общността. Според считания за основоположник на теорията за социалния капитал Л. Ханифан „Общността като цяло има изгода от взаимодействието на всичките си части, а индивидът намира в сдруженията предимствата на помощта, симпатията и дружбата…" (по http://en.wikipedia.org/wiki/Social_capital/). Понятието включва също така „...онова, което изгражда осезаемите съставки на ежедневния живот на хората; добра воля,

другарство, симпатия, социално общуване между хората и семействата, изграждащи социални единици“. П. Бурдийо преценява социалния капитал като съставен от социални връзки и взаимни отговорности, от доверие и отношения на близост и взаимност, произтичащи от членствата в съответните ресурсни групи (по Мирчев 2009: 327). Авторът развива идеята, че отделният индивид има изгода от това членство в дадени социални мрежи, защото участниците в тях получават възвръщаемост на вложените усилия просто поради факта, че вече са членове на съответната структура, на мрежата. Бурдийо дава инструментална дефиниция на социалния капитал като „съвкупността от реални или потенциални ресурси, свързани с наличието на трайна мрежа от повече или по-малко институционализирани отношения на взаимно познанство и приемане“ (Bourdieu 1986). Приносно уточнение в характеристиката на социалния капитал прави и Р. Пътнам (Putnam et al. 1993), дефинирайки го като колективна стойност на всички социални мрежи, от която произлиза склонността хората да правят неща един за друг.

В рамката на двата основни ритуала във връзката – кръщаването и сватбата, се реализира ритуалната функция *комуникативност*, която се извежда на второ място по важност във функционалната насоченост на ритуала (Байбурин 1985: 21, бел. 35). Според Пътнам осъществената в мрежата комуникация лице в лице и хоризонталното съдействие в рамката на някакъв доброволен съюз (в случая новосъздаден чрез кръстничеството и кумството родствен) допринасят за изграждането на междуличностно доверие, създават специфичен възел от икономически, специализирани и институционални връзки в обществения живот. С тях се захранва основната социална функция и на институцията, и на формиращите я ритуали – регулационната. Организираните групи не просто постигат своите инструментални цели, докато действат съвместно, те създават и условията за по-нататъшно сътрудничество (в разглеждания случай – генерационно транслиране). В случая с кумската връзка тази специфика създава аргументите за нейния спонсорски характер.

Използваните от автора индикатори – доверие в хората и институциите, норми на реципрочно доверително поведение, подкрепящи мрежи и членство в доброволни организации, познати като *Инструменти на Пътнам*, които широко се въвличат за измерване на нивата на социален капитал в дадено общество, имат своята аналитична роля и в сферата на доиндустриалните родствени отношения в българското общество. Стереотипите на ритуално поведение при кумската връзка подобно на поведенческите модели в генерален план резидират в два плана: от една страна, те са прояви на всекидневното съзнание, които изплуват при съответни обстоятелства без усилие, идват наготово в своята логика и подредба и се приемат и следват неопровержимо. От друга страна, те присъстват и са лесно видими в оня културен традиционно-битов слой, който етнолозите са в състояние лесно да регистрират и обследват.

Не подлежи на съмнение, че стереотипите на ритуално поведение и при кумската връзка са с висока степен на семиотичност и с това устойчивите форми на ритуално поведение прокарват мост към останалите формати на социални отношения[235]. Това е видимо особено при характеристиките, които натежават като смисловоопределящи за връзката. В тази логика повишената социална тежест на кръстническо-кумската институция се базира и върху още една спомената нейна черта, отличаваща се от тези на другите родствени институционални формати – **светостта** на кръстническо-кумската родствена връзка, изведена на първи план по-горе, добива социален смисъл като **престижност** на институцията.

Кръстничеството/кумството е изключително престижно и свято задължение. Самото кръщаване на дете се счита за „голям хаир“. В цялата българска територия е засвидетелствано поверие, според което човек трябва да кръсти поне едно дете през живота си, защото иначе на оня свят „ще кръщава жабите“, „ще го бъзикат дяволите“, ще стои настрана, а не при другите хора и няма да бъде приет в рая. Тълкуването на престижността на институцията има доста препратки към споменатата ‘хтонична’ нейна характеристика: българите в Румъния вярват, че кръщелниците посрещат кръстника си на оня свят, защото той им е дал вяра; гагаузите казват, че на ‘другия свят’ грехът на кръстника се поема от децата, кръстени от него; ако бебето умре, кръстниците са тези, които държат по две свещи върху краката му по време на упокойната служба в църквата, за да го изпратят, като вярването е, че с това се компенсира невъзможността те „да държат огън“ (свещи) върху него по време на сватбата му.

Понякога наличието на кръстник се възприема като достатъчно условие за добър живот на детето, което издига неговата социална роля. На места това налага несъществени разместванията в обредната програма, за да се осигури наличието на духовен родител. В Силистренско той трябва да е „калесан“ – поканен още на третия ден от раждането, когато се прави голямата пита, т.е. преди да са дошли орисниците. Затова, ако откаже да кръщава, което се случва рядко, до вечерта на третия ден трябва да се намери друг кръстник. На хляба за орисниците се поставят алтъни – монети. Смисълът е орисниците да видят, че детето има кръстник и е сито и богато, тогава те няма да го вземат – няма да му определят къс живот, тъй като „не е бедно, има си кръстник – застъпник пред Бога, и няма да се мъчи“. За значимостта на духовното родителство в обществото, което влиза и в регулиране на обществените отношения, говори фактът, че у капанците понякога при спорове между енорийския служител и

[235] Идеята за знаковата същност на поведението, изказана много отдавна още от Л. Виготски, има и в наши дни талантливи последователи: например напоследък добри примери за подобен анализ предложи дисертационният текст на млад учен от АИЕФЕМ в изучаването на метафоричния език на пространствата в българската културна традиция (Първанов 2021).

кръстника от митрополията приканват свещеника да се вслуша в съветите на кума (Генчев 1985б: 177). Изпъква функцията на кума като патрон и защитник – една висока ценност в масива на социалния капитал.

Спомена се, че медиаторската роля на кръстника/кума в българския вариант не трябва да поема автоматично характеристиките, посочени от световни автори за други балкански култури, а да бъде доказана. Опит за описване на тази роля с българските ѝ специфики (но повече с констативен характер) е направен от Н. Вуков (2008: 159). Следвайки Р. Иванова, тя е видяна от единението между кума като представител на бащиния род и връзката с новосъздаващото се семейство, като е заключено, че той е „свързващо звено между поколенията“ (Иванова 1984: 175–177; Вуков 2008: 159–160 и литературата в бел. 246). Всъщност всички обредни лица в сватбата, които възхождат към някое от двете свързващи се семейства и родове[236], имат такава функция: старойкята, деверът, настойникът, побратимът, даже заложникът, самата родителска двойка на момчето и т.н., а най-вече несъмнено булката. Вярно е, че сред тях кумът е най-тясно свързан с момковия баща (в контекста на изложеното за трансформациите на вуйчото в кръстник/кум), но за да се говори за медиаторска роля в пълнотата на присъствието ѝ у гърците например е нужно проучване на идеологическата линия на тази роля или именно посоченото осъществяване на това, което още Караджич бе назовал „хтоничен характер“ на връзката. Такива данни за прединдустриалното българско време се намират трудно.

Все пак смятаме, че една възможност това да бъде компенсирано са текстовете на *кумовите клетви*, които твърде малко са били предмет на анализ в изследванията на епическото кумство (поне не в степента, в която е представен концептът *семейство* в кратките фолклорни форми – Китанова 2010а: 99–132; 2010б: 432–454). Често аналогията кум–Бог е директно изразена в текстовете: „*Един кум на земята/един Бог на небето*“ – Новозагорско; да те прокълне кум е „*Божа работа*“ – Разградско (Архив КБЛ–ВТУ), „*Божа дарба*“. В тях се посочва например, че преди да изрече кумовата клетва, самият кум извършва ритуал, който има двустранна езическа и християнска идеологическа символика: той се обръща към слънцето и планината и се прекръства и помолва (СбНУ 2007: № 492 от Пещерско). Именно в тези случаи за медиаторската роля на кума свидетелства последователно изразяваната в песните суровост на клетвата, както и споменаванията, че винаги тя се изпълнява от Господ: „*На прах и пепел да станат*“; „*Бело камене да станат*“; „*Като ми ядат и пият/всичките камен да станат*“; „*Зелени камъни станете*“, „*Камък и дърво да станат/техните малки дечица/дребни змийчета да станат/по камък и дърво да лазят*“; „*Та си Господ дочу Богдана/и всички си в камен*

[236] В литературата за медиаторските взаимоотношения, а и в антропологичните заемки от бизнес текстовете тези контакти са обозначени като „корпоративни“ връзки.

превърна“; „*Моите девет кумеца/на мрамор камък да станат!*“ или „*Кой въз мене посегне/на мрамор камък да стане*“; „*С очи да ослепеете/с уши да оглушеете*“ (СбНУ 42/1936, № 126 – Новопазарско; СбНУ 27/1913, № 56 – Свогенско; СбНУ 44/1949, № 154 – Свогенско; Стоин–ТВ, № 741 – Белоградчишко; Стоин–ССБ, № 2688 – Асеновградско; Архив КБЛ–ВТУ – Асеновградско; СбНУ 60/1993–1994, № 1079 – Грудовско; Стоин–ССБ, № 2688 – Горнооряховско; СбНУ 15/1898, 29, № 2 – Пирдопско, и мн. др). Изречената кумова клетва не е само заканителна и зложелателна, в сюжетите присъства и констативна картина на случилото се в резултат на нея: „*Негови девет кумеца/девет дървета станали/негови девет кумички/девет мраморни камъка*“ (СбНУ 59/1994, № 275 – Карнобатско); „*Мермер камъни станали*“ (СбНУ 60/1993–4, № 1078 – Новозагорско).

Още черти на кумовия образ се открояват във връзка с клетвата[237]: Първо, тя е люта и тежка, но никога не е несправедлива, кумът я изрича след преценка от типа: „*Ако са върли хайдуци/просто да им е дарове/ако са наши кумици/бело камене да станат/колата през них да минат*“ (СбНУ 44/1949, № 154 – Свогенско). Второ, клетвата е безжалостна, отнася се не само до виновните, но и до поколението им: „*Колко съм ви деца кръстил/до едно да ги изгубите*“ (Ямболско). И трето, тази връзка има не само деструктивна насоченост: лицето, което предупреждава кума за грозящата го беда – най-често едната кумичка или майката на кума, бива благословено от него и върху него също се излива Божията реакция, вече на благодат: „*Да даде Господ, кумичке/злато и сребро да станеш*“; „*Да даде Господ, кумичке/да огрееш като слънцето/да светиш като месеца*“ (Асеновградско – Стоин–ССБ, № 2688).

Кумът е свързан с висшестоящи сили, защото той венчава, прощава, кръщава и дарява: „Девет кумеца той венчал/девет кумици той простил/девет си деца той кръстил/девет го дари дарили“ (Разградско – Моллов 2010). Безспорно, заемайки *своята* страна в базисната културологична опозиция, кумската клетва може да злотвори до трансформиране на тази страна в *чужда* и това доближава клетвата на кума до бащината и майчината, което потвърждава корелацията му със силите на съзиданието. Ако добавим връзката на институцията с развитието на семейно-обществената структура, то ролята на кръстниците/кумовете като същински създатели, съветници и протектори може да се търси по няколко линии:

– Рождените родители са членове на общо с детето им индивидуално и разширено, но свързано с кръвнородствените връзки семейство; ритуалните родители – кръстниците, по редица свои характеристики (на избирането им, на ролята им в живота на детето и т.н.) са представители на общността, към

[237] Тук оставяме извън внимание изключително интересните примери в епоса на клетвена инверсия, когато кумът е злосторен типаж и понася последствията на невестината или друга клетва – те са посочени от Н. Вуков (2008: 166–167).

която детето следва да се приобщи. Така биологичните и духовните родители, или семейството и институцията на кръстничество/кумство, са в отношение на „комплементарна опозиция“ (по Gudeman 1972: 60), като втората създава същинската социализация на личността като статус и я провежда в живота като обредни практики, с което разширява нейната социална принадлежност.

– Следващата характеристика е свързана с казаното за наличните обичаи за изравняване на половите статуси в семейството: посочените примери доказват свързаността на майката, т.е. на женската роля, със семейството и домакинството, като в същото време намесата на бащата/мъжа с аналогична роля в обредите при осиновяване и кувада говори за неговата по-висока натовареност с отношение към разширената социална общност. Така в приведените примери откриваме една ‘символична полова опозиция’, при която домакинството се асоциира с жената, а общността – въпреки че е изградена от двата пола, се доминира и ръководи от мъжа. Кръщението се явява потребно, за да отрече съзидаващата роля на биологичната майка, способна да роди, и да я замени с ‘раждане’ от бащата във и от религиозно-социалната общност. С други думи, биологичното раждане трябва да бъде легитимирано алтернативно чрез авторитети, които могат да го направят ‘по-свято, по-чисто и по-законово’. В тази роля в литературата се извежда функцията на кръстничеството и кумството: „Чрез ритуалите на кръщение и кумство биологичната съзидателност с фокус върху жената е принизена и отстъпва, като признава социалната креация за по-висок ред“ (Bloch, Guggenheim 1981: 381). Това издига обяснението и на дубликатното осиновяване чрез ритуали от мъжа и от жената, и особено на елементите на българската кувада, от ниво биологично и духовно до ниво социално и свято, постигнато с участието на мъжа. В логиката на Гугенхайм и Блох така се формира „идеологическа общност, в която отношенията на кръстник и кръщелник са първи елемент“, а кумските отношения – явно следващ.

В системата на родствените отношения обредните роли на кръстника кум (възприемник и кум в сватбата на младоженеца) имат и други последици за развитието на традиционното българско кумство. От една страна, те спомагат за утвърждаването му като църковна институция, но от друга, бързо го отдалечават от първоначалната му кръвнородствена среда. По този начин кръстникът кум вече става носител само на третата (духовната) линия на родство, но запазва обичайната си роля в брачните или сватовските взаимоотношения между патрилинейните родове, участващи в индиректната брачна размяна на принадлежащите им роднини жени.

В традиционната народна култура тази роля на кръстника кум първо се долавя в онези обичайноправни норми на поведение, които го лишават от т.нар. *кумово право*. Според народните вярвания това се случва, когато децата на кумците умират малки и поради тази причина се налага прекъсване на старото кумство и избор на нов кръстник кум за децата. В Източна България

кръстникът кум може да загуби кумовото си право и като не участва в обичая *крадене на дете*, който осигурява не само здраве, но и брак на детето (Генчев 1996: 326). Тези практики обаче са едно предвидено в обичайното право, макар нежелано изключение; българското прединдустриално общество има потребност да види във фигурата на кръстника и кума опора, пазител, помагач и стожер. Функцията на обредно създадена фигура в подобна хипостаза дава облика и насочва и символиката на описания обреден реквизит.

В общата гама на изведените аксиологични характеристики на институцията още няколко следва да се подчертаят:

– Наборът от ценности се ражда и в българския вариант, продиктуван от обичая, апробиран и утвърден от него;

– Институционалната връзка по-рядко се самовъзпроизвежда, в обичайния вариант децата поемат ритуалната афилиация на родителите си; тръгвайки от междуиндивидуална (кръстник–кръщелник, кум–кумец) релация, връзката се разширява до родините на основните участници. През изследвания период за Балканите и за българската култура в частност се регистрира състояние на съществуване на диадична или триадична връзка (горепосочените като диада или с добавка на партньорите съответно на кръстника и кума – като триада), която обаче в ежедневния живот се осъществява в по-масов и колективен вид и става общностна (включвайки семейната и близката родова общност). Но както се отбелязва и за развитите култури с т.нар. компадразго-системи, в традиционните общества връзката не представлява разширена структура (вж. Foster 1963: 1285); това се променя в наши дни.

– В ритуално-обредната реализация на кръстническо-кумската връзка е налице това, което например за християнските култури извън източноправославната се обозначава като „реципрочна претенция на благосклонност“. Но в социален план прескрипциите и очакванията имат по-материален вид;

– За разлика от биологичното родство това при кумство не води началото си от произход в миналото и не се проектира в бъдещето въпреки наследствеността на връзката – все пак се посочиха достатъчно условия, при които се търси нова кумска линия, т.е. роднинските връзки се раздалечават и пренареждат в хода на домашния цикъл; освен мотива на естествени обстоятелства (болест, бедност и други изброени) основна в процеса е намесата на *интересите*, които водят до добре илюстрираното „предоговаряне на родството“ към края на изследвания период (Василева 2023);

– От друга страна, отношенията между участниците в кумската диада/триада винаги се възприемат като отношения на равенство дори когато пресичат класовите бариери. Всъщност значението им в такива случаи се състои именно в това, че те осигуряват връзка на близост между лица от различни класи, която иначе не е възможна. По този начин в рамките на институцията съществуват ритуални отношения между висшестоящи и нисшестоящи (Бог–кръстник–дете) или между равни (в католическите култури разполагат с нарочен термин за тях – *копаренти*, какъвто липсва в българската), както и

социални отношения на ритуализирано приятелство между равни, а също и на покровителство между социалните класи (Mintz, Wolf: 1950);

– Вътрешната структура на връзката също е особена. Тя не зависи от мрежа от права и задължения, а от реципрочна претенция за благоволение и благосклонност, защото отправя молби (а не искания) и дарове (а не плащания) дори когато обичаят може да определи какви трябва да бъдат те (а те произтичат от уважителния статус: на кръстника и кума се полагат „*най-челните места*“, „*най-много и най-отбрани ястия*“ (АИЕФЕМ, арх. №173–III: 18), най-яркият дар – „*и кумовото куче се дарява*“ (АИЕФЕМ, арх. №261–III: 7) и т.н., и се санкционира единствено от свръхестествени сили;

– При кръстничеството и кумството езикът и диалогът на родството са различни от другите родствени формати: между главните лица няма обещания за вярност, не се предоставят в защита здраве или живот. Има една задълженост за реципрочно поддържане (спонсорство) срещу почит, която се санкционира от свръхестествени сили (представена съответно от трапеза, от нарочни символи, даряване, посрещане, говеене, прошка и т.н.). Отношението на почит обгръща цялата ритуалистика около кръстника и кума, техните активности са лимитирани, но тежестта на присъствието им на обредите и перспективата на това присъствие в дългите години от живота напред са същностните маркери на кумската роля – акцент върху респекта към кума за сметка на ограничени негови изпълнителски функции, както сочи обобщаващо и Ст. Генчев (Генчев 1996: 342).

Институцията на кръстничество/кумство в традиционната родствена система. От всички видове извънбиологични родствени връзки кръстничеството/кумството е едновременно и най-близо, и най-далеко от кръвната. Но е безспорно, че акционната страна на обредите и ритуалите при кръщаване и венчавка показва многобройни доближавания до всички форми на брачна и ритуална родствена връзка. Няколко фактора обаче, които произтичат от същността на кумско-кръстническите релации, не подкрепят пълната аналогия с некръвното родство, а най-точно сочат някои специфични отличия.

Най-напред това е близостта на кумската институция като философия, като социална потребност и историческо възникване до религиозната доктрина. Както вече се посочи, според преобладаващите мнения духовното сродство възниква в тайнството на кръщението и се обособява от естественото сродство през Ранното средновековие, когато на родителите е забранено да бъдат ‘спонсори’ на собствените си деца. Догматичната основа на появата и развитието на институцията е осигурена от противопоставянето между естественото поколение като „рожба на греха“, както и духовното прераждане, чрез което грехът се изчиства. Проблемът е в това, че първото захранва системата на кръвното родство, а второто я омаловажава и минимизира като стойност. Тогава в ситуациите, при които духовният родител трябва да замени физическия, се проявява идеологическо противопоставяне. Терминологията

го потвърждава: в кумството не се използват пълни аналози на кръвнородствените термини – няма повтаряне или дори еквиваленти на *брат*, *сестра*, *син*, *дъщеря*, *баща*, *майка* и пр., а се сътворява нов, различен термин, въпреки че мисленето на категорията припокрива *кума* с *бащата*. Това е първа същностна разлика между кумството/кръстничеството и другите елементи на некръвното родство.

Отдалечаването на връзката от аналогията, породена от кръвта, налага приближаването ѝ в идеологически и ритуален план до сферата на духовната близост, до форматите на сравнимост с категории, които са повече ментални и почиват върху идейно конструиране – като приятелство, почит, признателност, морална задълженост и пр.; това доближаване е много по-силно, ако се сравни с осиновяването, и по-малко откроено, но все пак различно, сравнено с побратимството. Но материалите все пак показват, че описателният и аналитичен подход при открояване на побратимската аксиология е приложим и не е направена грешка при въвличането му в случая с кумството. Взаимоотношенията и в кумската институция коректно могат да се поставят в полето на близките потребности и интереси на участниците, тъй като връзката безспорно съдържа силни елементи на реципрочност и реализацията ѝ при двете институции е изцяло в социалното общуване.

В традиционната родствена система определена функция изпълнява обичайното взаимодействие между родството по сватовство и кумството. Както е известно, „*сватба без кум не става*“. По нормите на обичайното право за кум се кани този, който е кръщавал младоженеца. Както беше отбелязано, отношението към бъдещия брак на кръщелника проличава още в обичая *стрижба*, който се изпълнява около навършването на първата му година. Като изключение в Източна България се среща и практиката в сватбата да кумува не кръстникът на младоженеца, а лицето, което е участвало в обичая *крадене на дете* или *залагане на дете*, например при гребенците в Силистренско (Генчев: 1974: 272; 1996: 315). Така обичаи като споменатите също се включват в действията по родотворство (към тях може да се добави и вече описаният обичай *хвърляне на дете* за избор на нов кръстник) заради отношението им към ‘създаването’ на неговите главни участници.

Като се имат предвид и сватбените обредни действия на роднините по кумство и тези по сватовство, може да се приеме, че тяхната обща функция се съдържа в охраняването и постигането на крайния реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна за всички участващи патрилинейни групи като даващи и вземащи жени (Иванова 2003: 176–177). В системата на родствените отношения това става, като сватовството предписва и разрешава брака чрез утвърдените обичайни и църковни правила, а кумството регистрира ‘равносметката’, т.е. крайния реципрочен резултат от осъществения брак за всички участващи патрилинейни групи. Според обичайното право това проличава най-вече в сродяването между групите на кумовете и кумците, което в народна среда е приравнено на църковното, възникващо от св. кръ-

щение само между кръстника и неговия кръщелник. Ще припомним, че като църковни институции сватовството и кумството започват да функционират по едно и също време – след приемането на християнството, с признаването на майчиното патрилинейно родство като пречка за брак и с въвеждането на индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени.

За това време, обозначено от нас като „кризисно“ в културно отношение, е вероятно да са били характерни процеси на ‘родствени креации и трансформации’; сватбеният ритуал например съдържа още от началното си потегляне реликти от езическата реципрочна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери. Това налага за пореден път обръщане към описателната ритуалистика на сватбата с нарочен акцент обаче именно към символите на тази размяна. Например по традиция участието на кума в сватбата първо е белязано от неговото специално *калесване*, което в Северозападна България и Софийско задължително се извършва от бащата на младоженеца, вероятно именно като такъв реликт от времето, когато **двамата заемат еднакво място в сватовската система като вземаща и даваща страна**. Защото в късната традиционна сватба те са вече само кум и кумец, като кумът фактически продължава да следи и за хода на индиректната брачна размяна на жени в следващото поколение – в това на младоженеца, понеже всяко поколение трябва да търси нови – неродствени патрилинейни групи, с които да се сродява по сватовство. Известно е още, че по нормите на обичайното право кумството се отличава с необратимия си характер, който забранява двете групи от роднини да разменят местата си в родствената система. А това означава, че кумът отговаря за обичайния ход на брачната размяна в групата на кумците като мъжка – вземаща страна, понеже реципрочният резултат се постига тогава, когато всички патрилинейни групи имат право не само да дават, но и да получават жени.

Вероятно тази функция на кума и кумството също произтича от езическата директна брачна размяна на жени, ако се припомни, че след приемането на християнството кумът е вече кръстник на своя племенник, който е лишен от правото да получи неговата дъщеря. Възможно е затова обичайното право да му отрежда и ролята на кум в сватбата на кръщелника му, като чрез венчавката той узаконява именно участието на мъжката патрилинейна група като вземаща страна, за да се постигне и крайният реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна. Още повече че по нормите на обичайното право родството по кумство е наследствено, като в групата на кумците се предава само по мъжка линия на родство, докато в групата на кумовете може да се предава и по женска линия.

Родствената позиция на калесниците в сватбата посочва и евентуален ход на развитие на споменатия процес: може да се предположи, че най-древно е калесването на кума от бащата на младоженеца като наследство от директната езическа брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери. После до него се доближава и калесването от страна на двамата родители на

младоженеца, ако се припомни, че в езическата брачна размяна майка му е сестра на вуйчото, т.е. на кума. По-късно започват да калесват и други роднини мъже от патрилинейната група на младоженеца, които също участват в индиректната брачна размяна на жени. Обредното участие на мъже и жени в калесването косвено показва как кумството постепенно се отдалечава от първоначалната си кръвнородствена основа, понеже в системата на сватовството мъжката страна е тази, която иска жената, но женската страна решава дали ще се стигне до брак.

Така се очертава една роля на кума като 'следящ' и утвърждаващ крайния реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна на жени в патрилинейната група на младоженеца. Тази роля се потвърждава и от обичайноправната норма на поведение, която му разрешава дори през XIX в. да извърши обичайноправна венчавка заедно със свекъра или тъста, т.е. със страните, които участват като вземаща и даваща жена страна.

Друго доказателство за това развитие идва от брачната връзка на кума, който по време на сватбата трябва да е женен и да е в първи брак. Според народните схващания това е задължително, защото неговата жена – кумата, понякога е отговорна за *пребулването* на младоженката. В Родопите кумата може и да *изведе* невестата при останалите сватбари в нейния бащин дом. Макар и хипотетично, може да се предположи, че тези функции на кумата вероятно също са съхранени от езическата епоха, в която тя е бащина сестра на младоженеца, а дъщеря ѝ – младоженка. Те се намират в зависимост и от обичайната практика кумът (като тъст на младоженеца) да приготвя трето *сватбено знаме* (Добруджа), както и да увива женския *венчален венец* (Генчев 1974: 277). А в Софийско той може и да изведе невестата от нейния бащин дом.

Показателен за мястото и функцията на кума като роднина е и неговият основен обреден атрибут в сватбата, т.нар. *кумово дръвце* (Генчев 1996: 328; Миков 1991: 33–34). Както отбелязва Р. Иванова, неговото значение в сватбата е многофункционално, но когато около него се наредят сватовете на трапезата, то се превръща в своеобразен център, който въвежда ред и организация в родовите отношения (Иванова 1984: 196). Твърде показателно е композирането на кумовото дръвце, забучено върху обредните краваи. По традиция кумовите краваи са три на брой, задължително с кръгла форма, но с дупка в средата, понеже освен всичко останало те символизират не само основата на дръвцето, но и представата за първоначалната индиректна брачна размяна на жени между патрилинейните групи на кума, на бащата и на майката на младоженеца. Тази представа е отразена и във външния вид на кумовото дръвце, което задължително се състои от зелен (жив) клон с нечетен брой върхове – най-често три, по-рядко пет и повече (Иванова 1984: 193). На всеки връх е забучена по една варакосана (позлатена) ябълка, която символизира брачната размяна на жени по време на сватбата. Участващите патрилинейни групи са отново три, но представени този път от групите на кума, на младоженеца

и на младоженката. Така кумовото дръвце действително придобива и значението на символ, който отбелязва целия ход на индиректната брачна размяна. Изглежда, това е причината кумът с времето да придобие и някои черти от култа към прадедите покровители, които го представят като патрилинеен родственик мъж, бележещ тъкмо дългия път, чрез който се постига крайният реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени за всички групи. Макар и косвено, това обяснява и уважението към неговото участие в сватбата, изпълнението на всичките му желания, както и получаването на неговата *прошка* преди и след свождането на младоженците. Връзката на кума с прадедите покровители може да се подкрепи и от следсватбените обичаи и обреди, които продължават през първата година от брака на младоженците и приключват с гостуването им на Ивановден в дома на кума. По този начин те се доближават и до годишния поминален цикъл, който също бележи прехода от живите към мъртвите прадеди покровители.

Късните етнографски сведения от XIX в. показват и почтителното отношение на кумците към кума, като то не се различава съществено от това към родния баща на младоженеца. В случая явно значение има и влиянието на църковното право, според което кръстникът на младоженеца е обявен чрез св. кръщение за негов духовен баща, въпреки че в народна среда техните отношения надхвърлят тази църковна представа именно чрез родствената институция на кумството.

В заключение може да се подчертае, че през XIX и в началото на XX в. кумството е относително самостоятелна родствена институция, която функционира в сътрудничество най-вече с родството по сватовство. В традиционната родствена система двете родствени институции осигуряват реда в брачните взаимоотношения между патрилинейните групи от най-различен порядък, за да се постигне крайният реципрочен резултат от извършената индиректна брачна размяна за всички групи като даващи и получаващи жени. В тяхното взаимодействие, макар и трудно доловими (дори дискусионни), се откриват и някои съхранени елементи от езическата епоха, които потвърждават техните предхристиянски корени, вплетени по-късно и в традиционната родствена система на българите.

Както при другите формати на извънбиологичното родство, и при кумството е налице създаване на нови малки човешки колективи, обединени от социални лоялности със специфична мотивация, структура и прояви. Необходимостта от принадлежността към групите, както и посланията на категорията, в които тя се мисли от въвлечените индивиди, от общността и по-големия социален кръг, е съдържание на етичния модел на нормирано общуване и поведение в тази връзка. Така се откроява парадокс: докато побратимството бе преценено като наместено между приятелството като емоционална или афектна връзка и кръвното родство като система от вменени задължения, то кумството тръгва от религиозната базираност, изтегля своята акционна динамика

от определени социални необходимости – общи, но и специфични за всеки конкретен случай и винаги ориентирани към някаква нуждаеща се от стабилизиране групово-обществена линия, и се простира в мисленето, отношенията и ритуалистиката на подкрепа/протекция–съюз/патронаж–реципрочност/ при социална неравностойност. Това е още една (следваща побратимската) културнорегулирана възможност реалната родствена социална мрежа да бъде разширена и да запълни свободна социална ниша с първоначално 'външни' за нея лица. Със своята силна адаптивност институцията на кръстничеството/ кумството укрепва социалната солидарност 'по хоризонталата' между хора с един и същи социален статус и 'по вертикалата' – между различни статусни социални групи. При побратимството това става с използване на натрупаното като човешки капитал, но при кумството/кръстничеството се реализира в по-високо обобществената функция на социалния капитал главно заради неговата разширена публична сфера на действие.

Намираме, че съвкупността от характеристиките на кръстничеството/ кумството го посочва в изследваното време като една родотворна институция с предимно обредно-церемониална и спонсорска функция в българската прединдустриална култура. Втората линия се развива и задълбочава в различни формати на помощта, съдействието и услугите, като става все по-ярко откроима и съответно по-поддаваща се на изследване в идващия индустриално-капиталистически период и до днес. В своята комплексност обаче и двете функции спомагат да се създаде и съхрани еквилибриумът в българското прединдустриално семейство и родствена организация.

ЗАКЛЮЧЕНИЕ КЪМ Т. 1 И Т. 2

КЪМ СОЦИОКУЛТУРНАТА ХАРАКТЕРИСТИКА НА РОДСТВОТО

1. Интерплеят на родствените връзки

„Род рода не храни, тежкò му, който го няма“. Приемаме цитираната народна мъдрост като еманация на родството в прединдустриалната или традиционната (селската) култура, която в буквален и преносен смисъл пълно отразява утвърдената обществена представа за социалната роля на родствените институции в живота на българите. Кратка и ясна, без да настоява дали става дума за биологично (генетично), брачно или фиктивно/ритуално родство, тя убедително внушава идеята, че за българите родът е над всичко, понеже гарантира обичайния ред в техните взаимоотношения и житейската им реализация. Родът е семейството, в което човек е роден, неговият бащин дом, бележещ родовия му произход по рождение, а родàта – останалите роднини по кръв, сватовство, кумство, осиновяване или побратимство, които заедно изграждат и идейното, метафорично възприятие на целия български народ като род. Съзнанието за стойността на всичко това е в оценката: „*Тежкò му, който го няма…*“. Традиционната родствена система, вплела тези връзки, е сложно единство, което се изгражда от релациите между отделните родствени институции, чиято основна цел е да поддържат социалния ред в човешките взаимоотношения чрез активното си сътрудничество и взаимно зачитане. В народния говор тази съществена черта на тяхното взаимодействие намира отражение в универсалния израз „*ние сме род*“, „*вôтрешни òра*“ (както казват в смолянските села), с чиято помощ се обозначават родствените отношения между различните категории от роднини. Обичайноправните норми на поведение също бележат съвместното функциониране на всички родствени институции, като ги подреждат в единна родствена структура.

Като социална форма на колективна организация учредяването на рода започва успоредно с образуването на българската народност през втората половина на IX и в началото на X в. Макар и оскъдни, посочените домашни извори свидетелстват, че в основата на социалното му устройство са наследените традиции от общественото развитие на древните племена, племенни съюзи и общностни обединения, създали първото държавно и народностно единение на българите. Културният континуитет между тях е вековен процес с превес на славянското езическо наследство, което оформя и облика на българските родствени институции – процесът на приемствеността бе откроен най-ярко в сферата на роднинската терминология и в характера на институционалната и

обредната функционалност. Но в хода на този исторически процес изграждането на общобългарския родствен модел е в неизбежна юридическа зависимост и от единодействието на църковната и държавната власт, чиито законови разпореждания стават задължителни за цялата създадена симбиотична общност и остават такива през време на дълговековния ѝ ход. Съобразени със социално-икономическото и духовното (религиозното) развитие на българската държава, те диктуват настъпващите изменения в структурата на родствените институции въпреки конфликтите, които се пораждат между тях и наследените обичайноправни норми на поведение.

Особено показателни са документираните сведения от епохите, които условно могат да се обозначат като ‘преходни’ в системата на родствените отношения, тъй като съществено променят много черти от наследената им специфична характеристика. Едната епоха е свързана с въвеждането на църковното и държавното право след приемането на християнството в България, което предизвиква прелом в изграждането и функционирането на родствените институции и техните взаимоотношения, а другата – с възстановяването на българската държава след Освобождението и с настъпването на поредните тенденции в общественото и обичайноправното им уреждане, резултат от модерното политическо и социално-икономическо развитие. Като маркиращи буферни периоди в многовековното функциониране на родствените институции двете посочени събития едновременно бележат общото им начало и край като единна традиционна родствена система; а между тях е разположено времето, в което техният първоначален модел постоянно и активно се развива, като в крайна сметка откриваме обичайния вид на този модел, записан в късните етнографски сведения от XIX и началото на XX в. След този период българската родствена система продължава да функционира, но вече осезаемо се налагат новите тенденции в организацията на родствените структури и отношения, които свидетелстват и за настъпващите частични или поредни трансформации в съвременното ѝ развитие.

След приемане на християнството в България обществено преустройство на наследените родствени институции е законодателен приоритет за държавната и църковната власт във взаимодействие, който намира отражение и в обичайноправните норми на поведение. Сравнителният анализ на взаимните им връзки и влияния разкрива най-добре трудния път, по който сложно се преплитат техните юридически решения, за да се превърнат в основни постулати за историческото развитие на българската родствена структура през целия традиционен период.

Както е известно, обичайното право е единствената правна система, чиито норми на поведение регулират родствените отношения през целия езически период в България. По това време държавната власт не се намесва нито в семейните, нито в родствените дела, като разчита именно на утвърдените, но неписани правила на обичайното право. За съжаление не се откриват записани домашни извори от тази епоха, които да очертаят в пълнота правните

им решения и тяхното социално значение в организацията на родствения и обществения живот на местното население. За тях се съди по късните исторически извори, в които са включени предимно онези обичайноправни решения, които са узаконени и от църковната, и от държавната власт.

С въвеждането на първите старобългарски закони действието на наследеното обичайно право вече е ограничено, тъй като църковната и държавната власт активно (и законотворно) се намесват във всички области на родствените отношения. През този ранен период техните юридически решения взаимно се допълват, като църковните постановления са по-съществени при налагането на християнския обществен морал, докато държавните са насочени към уреждането на наказателните санкции във връзка с възникналите законови нарушения. За тях съдим по старобългарския *Закон за съдене на хората (ЗСЛ)* и *Славянската Еклога*, детайлно проучени и представени в текста от интересуващата ни гледна точка. Поради една или друга причина тези първи юридически паметници също се оказват несигурни, като се има предвид, че *ЗСЛ* не е познат в оригинал, а за *Славянската Еклога* все още се спори дали е създадена по едно и също време с него или доста по-късно (Симеонова 2009: 119). Като следствие включените в тях отклонения от византийския им първообраз (*Византийската Еклога*), които често се приемат за наследство от езическото обичайно право, също предизвикват някои дискусионни въпроси, свързани с текстовете върху организацията на родствените институции.

Независимо от изворовата несигурност безспорно е приемането на християнството, чиито църковни разпоредби успяват коренно да променят наследените родствени отношения и да създадат нови, непознати дотогава за българския народ. Подкрепени от държавната власт, те променят и обичайното право въпреки проявената толерантност към неговите норми, които регулират предимно съседските отношения и посегателствата върху частната собственост (Ангелов, Андреев 1972: 171). Към тях се отнася и съхранената роднинска солидарност, която пронизва делника и празника на селското общежитие през целия традиционен период.

При обичайното организиране на роднините най-съществената черта в перманентното функциониране на всички родствени институции е задължителното разграничение на принадлежащите им роднини в зависимост от конкретната родствена връзка между тях, пола и възрастта им. В системата на родствените взаимоотношения тези специфични показатели са колкото биологични, толкова и социални и те определят същината на обичайноправните норми на поведение, както и санкционирането на техните нарушения. Като морална и социална категория те са утвърдени и от църковната, и от държавната власт, чиито законови (писани) разпоредби също регулират по този начин родствените отношения и точно предписват наказателните санкции при тяхното незачитане.

В традиционната култура всички родствени институции се отличават и с друга обща функционална черта, която се съдържа в тяхното единство и взаи-

модействие, отразено и в социалната им структура. От една страна, всяка институция е относително самостоятелна, със своя вътрешна организация, изградена от йерархично съподчинени помежду им родствени групи, а от друга страна, всички заедно се подреждат в единна социална структура, в която всяка институция се отличава с конкретно предназначение или функции, които изпълнява в системата на родствените отношения. По този начин тяхното безусловно единство и взаимодействие осигуряват реализирането на общата им родствена стратегия, частично подкрепена или видоизменена от църковната и държавната власт. В условията на традиционното общество тази обща родствена стратегия е жизненоважна, тъй като от нейната сила зависи битието на целия родствен колектив. Тя е решаваща и за общественото развитие на целия народ, като се има предвид, че редица социални и демографски фактори също зависят от организацията на родствените ѝ взаимоотношения.

Без да се подценява социалното значение на всяка родствена институция, обичайното предимство в организацията на всички роднини се полага на кръвнородствената институция. Към нея първо се отнася онази основополагаща биологична и социална родствена връзка, която определя родовия произход или родовата принадлежност по рождение на всеки българин (а и на всеки човек), дошъл на белия свят. Като биологичен факт децата се раждат от брачната връзка между бащата и майката, но като социален факт техният родов произход се зачита в разгледания случай единствено по бащината (мъжката) права линия на родство. В генеалогичен аспект тази линия се формира само от онези кръвни роднини мъже, които директно произхождат един от друг, като по този начин те формират и специфичния ѝ патрилинеен и унисексуален състав, който изгражда гръбнака на цялата кръвнородствена институция. В етнологичните изследвания, включително в настоящото, е доказан именно безспорният патрилинеен и еднолинеен характер на българската кръвнородствена институция, понеже независимо от двустранния характер на кръвното родство (по баща и майка) социалното организиране на кръвните роднини се извършва само по една линия на родство. По традиция и в зависимост от половото разграничение на родените от брака деца синовете са тези, които в изследваното време завинаги съхраняват и предават от поколение на поколение родовия произход по бащина (мъжка) права линия, докато дъщерите могат само да го съхраняват, но не и да го предават на рожденте си деца. Задължителното съблюдаване на това обичайно правило, съчетано с родовата екзогамия, е причината за обособяване на патрилинейния общинен аспект на кръвнородствената институция, който се изразява в образуването на патрилокалните резидентни и териториални родствени групи, които обединяват само семействата на патрилинейните роднини мъже.

Друга постоянна величина в превъзходното структурно действие на патрилинейното родство е способността му да образува родствени групи от най-различен порядък, които в буквален и преносен смисъл могат да обединяват безброй поколения по бащина (мъжка) права линия на родство. Доказа-

телство е обичайното групиране на кръвните роднини като първи, втори, трети, четвърти, n-братовчеди, които се отличават именно с общия си произход по бащина (мъжка) права линия на родство. В традиционната патрилинейна институция по този начин се изгражда и поддържа обичайната идеологическа представа, че всички българи съставят един род, което намира отражение в метафоричната употреба на понятието *род*, когато с негова помощ се обозначава целия народ.

Структурното действие на патрилинейното родство е в основата и на отношението на роднините към тяхното териториално-родово единство. По традиция в домодерната (традиционната, селската) култура патрилокалните резидентни и териториални родствени групи обикновено функционират под формата на отделни семейни (бащини) домакинства, обединени и в родови махали, чиито стопани също се отличават с общия си произход по бащина (мъжка) права линия на родство. В селищната система те се познават най-лесно по общото им патронимично название, образувано по личното име на техния основател и с окончание в българския език *-овци*, *-евци*, *-анци* и пр. В народния говор те се обозначават още с названията *роден дом*, *бащина къща* или *братство*, с което се подчертава обичайният родствен принцип, по който се образува родовата махала. Подобно на патрилинейните групи те също притежават способността непрекъснато да нарастват, като образуват нови махали или цели села, чиито жители не могат да демонстрират с точност своите родствени взаимоотношения, но пазят преданието за общия си прародител основател. Това териториално и родово единство отново намира отражение в метафоричната употреба на понятието *род*, а още по-точно – *бащина* или *родина*.

В традиционната родствена структура патрилинейната институция е наследена от общественото устройство на етничните компоненти, които формират българската народност. Въпреки че повечето изследователи изтъкват най-вече наследството на древните славяни, което е безспорно, патрилинейната институция е била характерна и за траките и българите през целия езически период. В социално-икономическото развитие на българската държава наследените патрилинейни черти в организацията на кръвните роднини не са проява на исторически консерватизъм, нито пък са негативна причина за устойчивостта на роднинската солидарност, понеже те са достатъчно приспособени към социално-икономическите условия в държавата и синхронизирани с тяхното въздействие върху родствените отношения.

В хронологически аспект тази обобщена констатация първо се потвърждава от съществените промени в наследената патрилинейна институция, които настъпват с въвеждането на старобългарското църковно и държавно право при регулирането на семейно-родствените отношения. Трудно е да се прецени колко дълго продължава този процес в народна среда, за да отпаднат или достатъчно да се изменят някои обичайноправни норми на поведение, така че да отговарят и на въведените нови държавни и църковни разпоредби.

В системата на семейно-родствените отношения принудително отпада практикуваната езическа полигиния (най-често под формата на двуженството), която вече се наказва по държавното и църковното право (Бобчев 1903: 139; Петрова 1992: 121–122). На нейно място е узаконена задължителната християнска моногамия, която се съдържа в брачната връзка между един мъж и една жена. Според християнския канон обаче св. тайнство на брака превръща мъжа и жената в едно цяло или в една плът. Като следствие в традиционната кръвнородствена система е узаконено и майчиното кръвно родство, което в езическата епоха се знае, но не се приема като пречка за брак. По този начин в наследената патрилинейна екзогамна организация вече са включени и майчините кръвни роднини, при чиято подредба се спазва същият ред, който е характерен и за бащините. В социален аспект патрилинейната институция практически разширява още повече своя обхват, като се има предвид, че по църковното право екзогамното родство се пази не само по права (от всички степени), но и по странична линия на родство до седмата колатерална степен от бащина и майчина страна, твърдо узаконена през втората половина на XII в. (Георгиева 2002: 215). За съжаление липсват конкретни исторически сведения, които да очертаят този процес в селската традиционна среда, но записаните етнографски данни показват, че дори в края на XIX в. все още се помни, че бащиното родство е *дебела* кръв, докато майчиното родство е *слаба*, *тънка* или *женска* кръв. Разграничението на кръвните роднини от бащина и майчина страна е съхранено и в употребата на актуалната роднинска терминология от XIX и началото на XX в., като в големия ареал на Средна Западна и Северозападна България то е пълно в поколението на родителите и техните деца и частично запазено в ареалите на Пирин, Родопите и част от Странджа, както и в Северна Тракия, Средна, Северна и Североизточна България (Георгиева, Москова, Радева 1972: 161–164).

Под влияние на църковните забрани за брак се променя и обичайният екзогамно-родов кръг на отделния роднина, като в оптималния вариант той вече включва всичките му кръвни роднини от бащина и майчина страна до третите братовчеди включително или до деветото родово коляно (пояс), чиято подредба се потвърждава от организацията както на преките, така и на страничните (сребрените) кръвни роднини. Още по-убедителна е онази променена обичайноправна норма на поведение, която в късната народна култура вече е традиция, че кръвното родство се пази *до деветата рода*, като в случая се има предвид и конкретният брой на патрилинейните групи от бащина и майчина страна, включени в екзогамно-родовия кръг. Доказан факт е, че църковното степенуване на кръвното родство не успява да се наложи в масовата народна среда, защото обичайното броене по колена или пояси е по-практично, при това без да противоречи и на утвърденото църковно степенуване, продължавайки да отчита и патрилинейния произход на кръвните роднини не само от бащина, но и от майчина страна. Сигурно доказателство в това отношение е актуалната употреба на роднинската терминология, която

и до днес запазва специфичното разграничение на патрилинейните роднини мъже от поколението на родителите като *баща* (Рм), *чичо* или *стрико* (ДмР^{2}м) и *вуйчо* (ДмР^{2}ж).

Етнографските сведения от края на XIX и началото на XX в. сочат още, че по това време очертаните обичайни екзогамни граници на патрилинейната институция вече започват и да се нарушават, тъй като са налице женитби между трети, дори и между втори братовчеди. Въпреки че те не засягат устойчивостта на екзогамно-родовото ядро, сведенията за тях бележат и поредните нови тенденции в развитието на кръвнородствените отношения. Те обикновено се приемат като следствие от социално-икономическото развитие на българската държава след Освобождението, но не може да се отрече и влиянието на църковното право, което ги узаконява. Според църковното право поне третите братовчеди могат да се женят помежду си, като се има предвид, че те са в осма степен на родство, докато женитбите между вторите братовчеди, които са в шеста степен на родство, наистина вече отразяват настъпващите нарушения в узаконения екзогамно-родов кръг – в посока от периферията към ядрото му.

След приемането на християнството и налагането на държавното право съществени промени се наблюдават и в разрешаването на семейните имуществени и наследствени въпроси между най-близките кръвни роднини – родители и деца. Още в старобългарския *ЗСЛ* (разширената му редакция) и в *Славянската Еклога* е узаконено 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). Друга държавна разпоредба пък гарантира имуществените права и на жената в семейството, като гласи, че получената зестра е само нейна собственост, върху която власт няма нито съпругът, нито държавата (Симеонова 2009: 120). А при повторен брак на овдовелия родител децата имат право да поискат бащините или майчините си имоти (Слав. Еклога, т. II, ст. 5, по пос. цит. съч.). За да се гарантира тяхното наследство, бащата при повторен брак няма право да подарява на новата си съпруга имущество, което надвишава полагаемата се част на едно от децата от предишния му брак (Слав. Еклога, т. II, ст. 7, по пос. цит. съч.). Съответна закрила получават и сираците, за които след смъртта на двамата родители се избира настойник – посочен приживе в завещание, или благочестиви домове (църква, сиропиталища и пр.), които да се погрижат за тях (Слав. Еклога, т. VII, ст.1, по пос. цит. съч.).

Късните етнографски записи от XIX в. свидетелстват, че посочените държавни разпоредби частично са възприети и от обичайното право, тъй като наследяването в народна среда е по-различно. По традиция семейният имот е *бащин имот*, независимо кога е придобит, а майчиното имущество се състои главно от нейния чеиз и даровете, получени по време на сватбата. Тяхното наследяване обаче е различно, като значение има и полът на децата. Независимо от откритото наследяване от баща на деца бащиният имот продължава

да се наследява само от синовете му, като се спазва паритетният принцип, т.е. равни дялове за всички синове, тъй като те съставят единственото родово коляно (поколение), което се отличава с еднаквия си родов произход по бащина (мъжка) права линия. Синовете имат право и завинаги да останат в бащиния си дом заедно със семействата си, докато дъщерите са длъжни да го напуснат след женитбата си. Не е без значение и обичайноправната норма на поведение, която разрешава на всеки патрилинеен родственик мъж да бъде потенциален собственик на свой дом и родоначалник за децата си, понеже така се гарантира и материалното обезпечаване на най-близките кръвни роднини, т.е. на родителите и техните деца. Явно под обществено въздействие на обичайното право и неговата устойчивост в народна среда държавното право по време на Втората българска държава въвежда нова законова разпоредба, според която, 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.

Късните етнографски сведения убедително сочат, че това обичайно наследяване на бащиния имот масово се спазва по селата до Освобождението. След този период държавното право отново се опитва да го промени, въпреки че направените усилия имат частичен успех. Доказателство са двете поредни поправки в *Закона за наследството от 1890 г.*, които под въздействието на общественото недоволство определят по-голям наследствен дял за синовете в сравнение с този на дъщерите (ДВ, 29/ 07.02.1906: 2–3).

В етнологичните и антропологичните изследвания е дискусионна вътрешната организация на традиционното българско семейство като социална форма на домакинство. Първите изследователи (В. Богишич, К. Кадлец, М. Ковалевски) разглеждат характерната за балканските народи задруга като старинна социална форма на семейна организация, наследена от древните славяни и битуваща почти до края на XIX в. Други изследователи (О. Балцер, Ян Пейскер[238]) приемат, че възникването на южнославянската задруга е късно явление, породено от условията в Османската империя. Трета група изследователи както сред класическите, така и сред съвременните (С. Бобчев, Ю. Хамел) твърди, че задругата представлява само етап от перманентното развитие

[238] Трудовете на тримата споменати, но не особено известни за българската историография на семейството автори не са ползвани директно като фактология (но са извори на В. Богишич), а само като споменавания и тези – затова не се включват в литературата в края на тома, а се посочват тук за библиографска изчерпателност: К. Кадлец. *Семейная община, или задруга, в славянском праве* (в ориг. на чешки *Rodinny nedil čili zádruha v právu slovanském*; 1898), авторизиран превод на руски от Г. Илинский 1902; О. Балцер. *О zadrudze słowiańskiej* 1899; Я. Пейскер. Libušin Súd a zádruha prachenská, 1889, O srbské zádruze, 1900.

на едно първоначално нуклеарно семейство, което постепенно нараства, преминавайки по този начин и през различни семейни форми на домакинство.

В следващите десетилетия изследванията на балканското семейство като домакинство продължават да се увеличават, като този процес по-скоро поражда нови дискусионни проблеми не само сред балканските изследователи, но и сред тези отвън (преглед у Христов 2004: 83–86). Например за традиционно балканско семейство е прието т.нар. *балканско задружно семейство*, което се структурира в две направления – вертикално (съвместно живеене в едно домакинство на бащата с женените синове и внуци) или хоризонтално (съвместно живеене на женени братя, техни женени синове и внуци по бащина или мъжка права линия). В пространствен аспект то исторически покрива Южна Хърватия, Босна и Херцеговина, Западна и Централна България, Македония, Сърбия, Черна гора, Албания и Северна Гърция (Hristov 2022).

Дискусионни са въпросите около неговата големина, вътрешнородова йерархия, наследяване и пр. Някои изследователи приемат, че това е следствие от функционирането на балканското обичайно право, което е по-разпространено и действено в народна среда, отколкото съответното религиозно и държавно право (Андреев 1980: 338; Вулетић 2002: 94). Доказан факт е обаче, че независимо от изброените показатели в организацията на различните типове балканско семейно домакинство, нуклеарното семейство на неговия основател всякога функционира като основната социално-икономическа единица, в която се извършва и наследяването на общото имущество. Колкото до исторически засвидетелстваните му разширени форми на домакинство, известни и с различни научни понятия (*задруга*, *голямо патриархално семейство*, *семейно-задружно домакинство* и пр.), те 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 – това е едно от малкото твърдения, по което като че ли има постигнато единодушие сред участниците в дебата за тази семейна форма.

Вековното съвместно функциониране на трите правни системи – обичайна (неписана), църковна и държавна, както и направените компромиси между тях поставят под съмнение и тезата за вторичното или маргиналното развитие на традиционната патрилинейна институция в условията на българската държава. Както беше детайлно проследено, тя непрекъснато функционира, като едновременно с това съществено се променя и под въздействието на приетите църковни и държавни разпоредби, като нейната пълноценна родствена и социална структура е достатъчно приспособена към конкретните социално-икономически условия в развитието на държавата. Както казва народът (а и не само българският): „*Кръвта вода не става*“.

Традиционната патрилинейна институция е широко разпространена и в културата на много други народи по целия свят. Тя е характерна и за останалите балкански и славянски общности, чиято вътрешна организация показва много общи черти с тази на българите. Например еднаква е подредбата на

екзогамно-родовия кръг, като в края на XIX и началото на XX в. сърби, хървати, черногорци, словенци, румънци, албанци също пазят рода до деветото родово коляно, въпреки че у всички народи основната тенденция е към ограничаване на екзогамните граници до седмото или до петото родово коляно. В зависимост от религиозната принадлежност сред православните народи църковната степен на родство между две лица се измерва с броя на ражданията между тях, докато при католиците – с броя на поколенията между тях спрямо общия им родоначалник (Бончева 2005).

В европейски контекст патрилинейната институция разграничава балканските народи от народите на Западна и Средиземноморска Европа, за които е характерна билинейната кръвнородствена система. Като такава най-често се обозначава онази система, при която социалното значение на кръвното родство е еднакво по двете линии – бащина и майчина. В една билинейна кръвнородствена система организиращо е действителното родство на отделния роднина, докато в патрилинейната система – това е родството с предците. Билинейната система е изградена мрежообразно, което означава, че тя може да се използва и за разширяване на родствените връзки чрез браковете. Обратно, патрилинейната система е затворен тип, тъй като за всеки член родственият кръг е тъждествен спрямо общия родоначалник. Разлики се наблюдават и в наследяването. Билинейната система допуска наследяването по мъжка и женска линия, докато при патрилинейната система наследяването е само по мъжка линия на родство (Казер 1999: 7–26).

В българската традиционна родова структура затвореният тип или вид на патрилинейната система е следствие преди всичко от нейния еднолинеен характер, който, от една страна, поддържа живо чувството, че всички роднини са от един род, но от друга, съществено затруднява техните брачни взаимоотношения и затова не допуска съюзяването на сватосаните патрилинейни групи. По традиция брачните отношения се осъществяват между онези патрилинейни групи от по-висш порядък, които не се възприемат като роднини в действителността, но те също обединяват вече роднините не само по бащина, но и по майчина линия на родство. Трудно е да се прецени кога тази обичайна черта става присъща за организацията на патрилинейните групи, дали е наследена, или е следствие от църковното узаконяване на ‘майчиното’ родство, като се имат предвид задължителната патрилокална форма на съвместно брачно съжителство, родовата принадлежност на жената майка към бащиния род, както и последвалото дълго териториално единство на техните патрилинейни наследници в границите на родовата махала или родното село. На практика, като не се допуска съюзяването на сватосаните патрилинейни групи, е намерен социалният изход именно от системния и затворен характер на патрилинейната институция.

Единство и взаимодействие между патрилинейната институция и останалите институции на родство. Като сигурно доказателство в уреждането на родствените отношения, произтичащи от затворения и всеобхватен

характер на патрилинейната институция, може да се приеме изграденото ѝ безусловно единство и взаимозависимост с останалите родствени институции, наследени от предходната епоха или въведени от църковната и държавната власт в България. В традиционната социална организация те сложно се преплитат, като също регулират родствените отношения в зависимост от техния произход (брачен, извънбиологичен, духовен или обреден), без да се противопоставят помежду си, въпреки обичайните и съществени промени, които преживяват в историческото си развитие.

Корелация и единство между патрилинейната и сватовската институция. В последователен ред отношението между двете институции е първото, което осигурява нормалното възпроизводство на всички категории от роднини. Както е известно, държавната власт не се намесва в езическите брачни взаимоотношения, за които е характерна обичайната директна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, между бащината и майчината родствена група. По този начин се постига и очакваният реципрочен резултат от извършената брачна размяна за двете патрилинейни групи, като родените от брака деца се присъединяват само към бащината група. Вероятно в езическата епоха тази директна и реципрочна размяна на сестри и дъщери е основателна причина и за наличието на полигинията, ако се допусне, че демографският фактор в съотношението мъже–жени също влияе. В системата на родствените отношения това е обичайният начин, по който се обезпечава перманентното функциониране на всички патрилинейни групи, които едновременно участват като вземащи и даващи сестри и дъщери при спазването на родовата екзогамия.

За широкото разпространение на езическата директна и реципрочна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, свидетелстват домашните извори (например в *Отговорите на папа Николай*, №39), когато отбелязват кръстосаната степен на родство между брачните партньори, оказващи се кръвни роднини по бащина и майчина странична линия, т.е. кръстосани братовчеди или кроскузени (ЛИБИ 1960: 90). Като доказателство могат да се посочат и онези съхранени елементи в традиционната сватбена обредност, които, макар и в значително трансформиран вид, също напомнят за нея – такава е временната институция на старисватството, чиито корени отвеждат именно към директната брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери.

След въвеждането на църковното и държавното право тази брачна размяна вече подлежи на наказания, въпреки че в началото (вероятно заради широкото ѝ разпространение) те са сравнително леки – брачните партньори с кръстосана степен на родство просто трябва да се разлъчат (Петрова 1992: 89). От друга страна, с въвеждането на църковната и държавната система от брачни правила, които конкретно разглеждат условията и препятствията за встъпване в брак, езическата сватовска система буквално е променена (Бобчев 1927: 317). Като следствие вместо директната брачна размяна на патрилинейните

роднини – сестри и дъщери, вече е наложена индиректната 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. При това положение обаче очакваният реципрочен резултат от извършената размяна за двете сродени групи не се постига веднага, понеже всяко поколение самò трябва да извърви целия ход на размяната. В резултат възниква и социално напрежение в брачните взаимоотношения, което в обществения живот се преодолява чрез провеждането на задължителната сватбена обредност и коренно различната обичайна всекидневност, която се отличава с редки контакти и конфликти между сродените лица от мъжка и женска страна.

По този начин независимо от големите промени, които настъпват с въвеждането на църковните брачни правила, сватовската институция успява да запази основната си функция в родствената система, свързана с регулирането на брачните взаимоотношения между патрилинейните групи от по-висш порядък, т.е. между тези, които не се възприемат за роднини в действителността. По традиция това става чрез съблюдаването на широко разпространената селищна ендогамия, която като брачно правило започва да действа там, където свършва родовата екзогамия. Като предписва брака на младите от едно село или в околните съседни села, ендогамията фактически подкрепя както сродяването между патрилинейните групи от по-висш порядък, така и постигането на реципрочния резултат от извършената между тях индиректна брачна размяна на жени. Изглежда, за да се преодолее евентуалното ограничение в брачния избор на младите, което може да възникне от нейното действие, се спазва и обичайноправната норма на поведение, която задължава децата от едно семейство да се женят по реда на тяхното раждане. Като резонанс е преодоляно социалното напрежение в цялата селска общност въпреки максимата че „*Всеки се жени, когато му излезе късметът*“.

В народния говор описаното единство и взаимодействие между двете институции намират отражение в израза „*Станахме род*“, когато той се употребява за осъщественото сродяване по сватовство между мъжкия и женския род. Й. Захариев е посочил и още по-показателен израз от Пиянец по време на предсватбения обичай *китка*: Станали прави, бащите на годеника и годеницата чупят ритуално и слагат питата на трапезата с взаимно целуване на ръка и с думите: „*Досега братко, отсега сватко*“ (Захариев 1949: 194).

В етнологичните изследвания успешно е доказана и основната роля на социално-икономическите условия в българската държава, която също е решаваща за единството и взаимодействието на родствените отношения по кръв и сватовство. Тя се съдържа в обичайното съвместно съжителство на брачната двойка в бащиния дом на мъжа, което е задължително дори само обредно по време на сватбения цикъл. По този начин фактически се образуват т.нар. *патрилокални резидентни родствени групи* или *семейни домакинства*, които на практика обединяват и най-близките сватосани роднини – свекър,

свекърва, девери, снахи, етърви и неомъжени зълви. Тяхната основна функция е свързана именно със социалното и икономическото обезпечение на обединения родствен колектив по кръв и сватовство. Тяхното наличие също е основателна причина и за обичайното отсъствие на съюза между сватосаните патрилинейни групи от мъжка и женска страна, понеже те нямат нужда от него. Обикновено, ако се наложи, на помощ се викат роднините от съседните и родствените домакинства в махалата, чийто териториален модел също изключва необходимостта от съюзяването със сватосаните патрилинейни групи от женска страна.

През целия традиционен период брачната (сватовската) институция се отличава с подчертан общобългарски характер, който е следствие от задължителното съблюдаване на църковните правила, възприети и от държавата при узаконяването на брака и развода. Те започват да действат още при избора на брачен партньор, придружават направата на *големия годеж* или *обручението*, като санкционират и неговите нарушения, за да се стигне до венчавката, която задължително се извършва от свещеник и пред свидетели. В *Славянската Еклога* (т. II, ст. 2) са включени и законовите разпоредби, които се спазват от сродените лица при повторен брак на техните родители (Ганев 1959: 294). Въведените църковни и държавни правила определят и условията за развод, като по този начин те фактически контролират цялата сватовска институция.

Сигурни следи от езическата епоха се долавят главно в онези форми на брак, санкционирани от църковната и държавната власт, а по-късно и от обичайното право, които се осъществяват чрез кражба или приставане на момата, в сватуването и в малкия годеж, опазил известна възможност за разтрогване без юридически последствия, в заплащането на бащиното право (*прид*), в обичайноправните норми на поведение между мъжа и жената и техните роднини, както и в брачната родова принадлежност на жената към патрилинейния род на съпруга. Подвластна на обичайното право остава и брачната възраст, която се преценява от родителите въпреки приетите в това отношение църковни разпоредби, както и родителското съгласие при венчавката, отразено и в *Славянската Еклога* (т. II, ст. 1).

Ранното сключване на браковете, както и фактът, че в традиционното общество се женят почти всички, дава основание на английския демограф Джон Хаджнал да включи Балканите в т.нар. *източноевропейски брачен модел*, който е характерен за народите на изток от мислената линия Триест–Санкт Петербург от XVII до 40-те години на XX в. (Хаджнал 1979: 15–18; Hajnal 1982: 449–495). В съвременната етнология тезата на Хаджнал предизвиква дискусии с участието на утвърдени световни учени и с опити да бъде ревизирана. По мнение на съавторките обаче в българската традиционна култура тя се потвърждава не само от обичайното право, но и от църковните разпоредби, свързани с въведената минимална възраст за брак, които непрекъснато се променят във времето, като през 1900 г. брачната възраст е 19 години за

момъка и 17 години за момата (Бобчев 1927: 320; Георгиев 1979: 52). Същевременно е налице и допълнителна разпоредба, която гласи, че в извънредни случаи Св. синод може да разреши встъпването в брак и в по-ранна възраст от узаконената (Бобчев 1927: 320). В случая може би най-близко до историческата истина (или до научното решение) е находчивото предложение на Цв. Бончева, според която никак не е трудно Европа да се изучава като единна културна общност, в която локалните и регионалните специфики изпъкват не като знаци на противопоставянето, а по-скоро като качествени характеристики, обогатяващи цялостния колоритен облик на Европа (Бончева 2000: 157). Приемаме, че в този дух е и правилното тълкуване на изследователски хипотези, чието изчерпателно доказване е все още очаквано и предстоящо, от типа „Множат се доказателствата, че масовият брачен модел между двете конфесионални общности [в България – б.а.] е европейски. В очакване на бъдещи нови документи, които да позволят статистически изчисления, ще доволстваме с постигнатото“ (Карамихова 1994: 80–110).

В българската традиционна култура богатството на сватовските обичаи и обреди се потвърждава от изключителното регионално и локално разнообразие на сватбената обредност, която узаконява брака по нормите на обичайното право. Доказателство са първо инициалните колективни ергенски и момински игри по време на коледно-новодишните празници, Сирната неделя, Илинден и други календарни празници, в които под една или друга форма основна е идеята за скорошен брак. От друга страна, регионалното разнообразие на сватбените обичаи и обреди е толкова ясно изразено в обособяването на западно- и източнобългарската традиционна сватба, чиято граница следва и ятовата говорна граница в българския език (Генчев 1985а: 178). Отделни елементи в сватбените обичаи и обреди правят възможно и разграничаването на традиционната сватба в Родопите и Странджа, като се имат предвид някои обредни лица и специфичната роднинска терминология по сватовство (Георгиева 1981: 230). Налице са и множество сватбени обичаи и обреди, които се отличават с локално разпространение. При актуалната употреба на роднинската терминология от XIX и началото на XX в. също е документирано изключителното разнообразие от родствени термини, с чиято помощ се обозначават сватосаните роднини, което може да се приеме и като следствие от действието на селищната ендогамия (Холиолчев и др. 2013).

Обичайната картина на традиционното българско сватовство е характерна и за традиционната култура на останалите балканските народи. Общи черти се откриват в задължителната брачна връзка между един мъж и една жена, като моногамията преобладава и сред повечето от мюсюлманите, живеещи сред балканските християнски народи. През целия XIX и в началото на XX в. за сърби, черногорци, хървати, румънци е характерна и селищната ендогамия, както и групирането на отделни села в ендогамни кръгове, които разменят помежду си жени. Подобна е картината и сред албанците, които

също се разпределят в териториални групи от махали и села, чийто брачен принцип е следният: всяка група взема жени от друга група, а своите дава на трета група.

В традиционната родствена система на балканските народи ендогамията функционира и на общоетнично ниво, като по този начин тя се превръща и в стабилен етнообединителен фактор. Междунационалните бракове са сравнително малко в традиционната селска среда, като по традиция се избягват и браковете между сънародници, принадлежащи към различни религиозни общности. Единствено мюсюлманите мъже не се притесняват да се женят за жени от друга вяра, тъй като Коранът не забранява браковете нито с християнки, нито с юдейки.

Почти еднотипни се оказват и повечето от сватбените обичаи и обреди на балканските славянски народи – калесването за сватба, приготвянето на сватбеното знаме, прощалните вечери, бръсненето на младоженеца, миенето на невестата, прибулването, отделянето на младоженците по време на сватбената трапеза и тяхното свождане, воденето на невестата за вода и др. Много от обредите, свързани с мазането на мед по вратите, захранването на младите, говеенето на невестата и пр., се изпълняват например и в албанската сватба. Както сред българските, така и сред босненските мюсюлмани важно място заема сватбеното къносване на дланите и стъпалата на булката.

Вписване на духовната (кръстническо-кумската) връзка в патрилинейната родствена картина. В сравнение с патрилинейната и сватовската институция напълно необичайно за българите в началото – след приемането на християнството, се оказва тайнството на св. кръщение. То е на първо място след раждането на човек, понеже се приема за врата, която го отвежда в Христовата църква и му дава право да участва и в останалите тайнства. Духовната връзка между кръстника и неговия кръщелник е даже по-значима от тази с родния му баща, понеже това възприемане е духовно попечителство и осиновяване съгласно Бога, както се чете в *Отговор №2 на папа Николай I по допитванията на българите* (Ганев 1959: 295). В *ЗСЛ* (гл. VII от кратката редакция, гл. 8 и гл. 9 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).

Съгласно църковния канон само родството, което възниква от св. кръщение, се приема за духовно сродяване, но в народна среда неговите граници са много по-широки, като засягат кръвните роднини и тези по сватовство. По традиция кръстникът на младоженеца кумува и на сватбата му, той кръщава и децата му, като по този начин кръстничеството и кумството изграждат една обща институция, която се превръща в третата линия на родство, приравнена и на кръвното.

В традиционната култура първоначалният непонятен характер на кръстничеството, изглежда, е осмислен именно чрез участието му в кумството, ако

се приеме, че то съчетава християнските представи за кръстника като духовен баща с обичайните за родния баща в сватбата на сина му – кръщелник и кумец. Както отбелязва Ст. Генчев, в обичайното поведение към кръстника кум се откриват много черти от поведението към родния баща, а в народния говор не се прави разлика между лицето, което кръщава, и това, което венчава, защото то е едно (Генчев 1996: 309–363). Трудният път, по който обичайноправните норми на поведение съчетават в една ритуална институция кръстничеството и кумството, е засвидетелстван и в нейните исторически корени, които отново отвеждат към езическата епоха.

В етнологичните изследвания е преобладаващо становището, че прототип на кръстника/кум е вуйчото на младоженеца (Генчев 1996: 341–342). В системата на езическата директна брачна размяна на патрилинейните роднини – сестри и дъщери, той е патрилинеен родственик мъж (майчин брат на младоженеца и баща на младоженката), който заедно с бащата на младоженеца (майчин брат на младоженката) разменят помежду си именно родните си сестри и дъщери, като съблюдават и родовата екзогамия. По този начин младоженецът и младоженката се оказват помежду си кръстосани братовчеди, чийто брак е кроскузенен, понеже те са роднини по бащина и по майчина линия. С църковното узаконяване на майчиното кръвно родство тази брачна размяна вече е невъзможна, но решаващата роля на вуйчото на младоженеца се запазва именно в институцията на кръстничеството, тъй като двамата стават роднини чрез св. кръщение, а участието му като кум в сватбата на кръщелника запазва и неговата роля в нововъведената индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени. Тази обичайноправна трансформация в родствените отношения между вуйчото и неговия племенник се потвърждава и от съответната трансформация в родствените отношения между вуйчото и неговата племенница, т.е. между бащата на младоженеца и младоженката. Като обредно лице в традиционната сватба бащата на младоженеца също запазва своята езическа родствена позиция, но вече в лицето на стария сват – старойкята, чиято обредна функция е дори изравнена с тази на кума в западнобългарската сватба. Тя може да се разглежда именно като наследен елемент от тяхната еднаква родствена позиция като стари сватове в езическата директна брачна размяна на техните сестри и дъщери. В народната памет, макар и трудно доловима, тази езическа двойственост в образа на вуйчото като майчин брат също се долавя – веднъж в избора на истинския вуйчо на младоженеца за старойкя в сватбата му, а втори път – в неговите обредни функции като разпоредител по време на сватбата, които напомнят за ролята на бащата на младоженеца – вуйчо на младоженката. Разбира се, за разлика от кумството старисватството трае само по време на сватбата, защото вече не може да регулира новите родствени отношения, които възникват от въведената църковна индиректна брачна размяна на патрилинейните роднини жени.

Колкото и хипотетично да звучи, това е пътят, по който обичайното право трансформира езическата функция на вуйчото на младоженеца в тази на

кръстника кум, за да я осмисли и в новата му роля, наложена от църковното право. По този начин кръстничеството/кумството се вписва и в традиционната българска родствена система, като неговата основна функция вече е свързана с охраняването на дълготрайния ход на индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, за да се постигне и реципрочният ѝ резултат за всички участващи патрилинейни групи като даващи и взимащи жени. Неслучайно то се превръща в наследствена институция, в която родството в групата на кумците се предава по бащина (мъжка) права линия на родство, докато в групата на кумовете – по мъжка и женска линия. То се отличава и с необратимия си характер, като двете групи от роднини нямат право да разменят местата си в традиционната родствена структура.

Домашните извори, които документират този обичаен и сложен трансформационен процес, са твърде оскъдни, като се изключат въведените строги църковни и държавни разпоредби, утвърдени в цитираните старобългарски правни паметници *ЗСЛ* (в кратката и разширената му редакция) и *Славянската Еклога*. В българското народно творчество обаче е доказан епическият модел на българското кумство, който според Н. Вуков показва редица ‘отклонения’ от обичайния му вид, който функционира в късната традиционна родствена система от XIX и началото на XX в. (Вуков 2008: 169).

Като обичайна родствена институция кръстничеството/кумството е устойчиво вписано в традиционната родствена структура от XIX и началото на XX в. Църковните му ритуални функции са здраво обвързани с родствените отношения, за което свидетелстват етнографските сведения от този период. Като такава институция то се почита наравно с кръвното родство, въпреки че първоначалната кръвнородствена връзка между вуйчото и неговия племенник отдавна не съществува. То активно подпомага не само утвърждаването на религиозната идентичност, но трасира и житейския път на кръщелника като патрилинеен родственик мъж, от чието участие в индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени в крайна сметка зависи перманентното функциониране на цялата родствена система.

Църковната институция на кръстничеството/кумството е част и от традиционната родствена структура на останалите християнски народи на Балканите. Само на отделни места (Босна и Херцеговина) кумството се приема по-скоро като институция, която само закрепва приятелските отношения между двете групи, без да поражда и задължителните брачни забрани между техните членове (Кашуба, Мартынова 1999: 88).

Компенсаторни, корективни и комплементарни механизми в родствената система. В българската традиционна родствена структура са налице още две ритуални институции – на осиновяването и побратимството, които успешно изпълняват функциите на компенсаторен механизъм и коректив на природни и социални отклонения от обичайните родствени отношения. Техните корени също са дълбоки, губят се в древността, но през традиционния период те са узаконени от църковното право, като следват екзогамните пра-

вила, които възникват в резултат от изпълнението на сродяващите обредни действия. Като родствена институция осиновяването е признато и от ранната държавна власт в *ЗСЛ* (в кратката му редакция), и в *Славянската Еклога.* Относно побратимството държавното право не го признава, но пък и самата църковна власт е непоследователна в отношението си към него. През целия традиционен период двете институции функционират пълноценно главно в обичайно-обредната система на българите, която показва изключително разнообразие в конкретните обредни форми, чрез които ги утвърждава. В зависимост от характера на родствената връзка между сродените лица са задължителни и съответните обичайноправни норми на поведение между тях, като по този начин се постига и желаният резултат от сродяването за двете страни.

В социален аспект осиновяването е институция, чрез която човек придобива нова родствена идентичност в семейството на своите осиновители, която му осигурява пълноправно членство като на родно дете и 'легитимиране' в останалите родствени институции и обществото. В развитието на българската осиновителна практика ясно се открояват два последователни периода за времето докъм средата на XX в. Първият период е до Освобождението, когато съществуват и действат нормите на обичайното осиновително право (един на практика своеобразен културно-исторически изработен закон), които по-късно са основни или второстепенни, пълно или частично вътрешноприсъщи на осиновителните практики през цялото време на битуването им в културната традиция. Вторият период се свързва с приетия през 1890 г. *Закон за припознаване на незаконородените деца, за узаконяването им и за осиновяването им* (*ЗПНДУО*) от 1889 г. Той се превръща и в рамкообразуващ за осиновителните процеси и процедури в продължение на половин век.

През първия или прединдустриалния период по традиция се осиновяват роднински или съседски деца, като тази практика често се уподобява на храненичеството, като се имат предвид еднаквият начин, по който детето се отглежда в близка семейна среда, участието му в трудовия процес, грижата за неговото задомяване и пр. Съществената разлика в правата на осиновеното дете и храненичето е свързана преди всичко с наследяването на семейния имот и собственост само от осиновеното дете.

В българската народна култура обичайният модел на осиновяване започва осезателно да се променя през първата половина на XX в. успоредно с уреждането на държавното законодателство в тази област. Като следствие в осиновителната триада (осиновители – осиновено дете – биологични родители) се променя профилът на децата за осиновяване, като осиновеното дете е в категорията на безпризорните, изоставените, децата на наемния труд и пр. На такива деца в организираните държавни заведения все повече започва да се гледа именно като на решение за проблемите главно в бездетните семейства, а законовият осиновителен механизъм започва също да се променя в тази посока. По този начин обаче е разрушена старата осиновителна триада и детето за осиновяване вече е дистанцирано от рожденото му семейство и

кръвнородствените му връзки, като идеята за неговото обгрижване е изцяло поета от държавата. Сравнителният анализ на законодателните текстове върху осиновяването и обичайната практика на всекидневно равнище показва трудния път на синхронизиране на тези два обществени процеса в живота на българите. На този фон обичайната осиновителна практика започва да губи традиционните си черти, като едновременно с това започва да се фомира нов инвариант, съобразен с осиновяването в бездетни семейства.

Друга е характеристиката на побратимството в народната култура, която се отличава преди всичко с подчертан солидарен обмен на социални статуси между сродените лица, който я определя като благотворително-патронажна институция. Тя се проявява в симетричните връзки на приятелство и лоялност (доминиращи за българската домодерна култура), когато е между статусно равни, и такива на асиметричност като патронаж и клиентелизъм – когато общуването и интересите са между статусно различни лица (Цанева 2012: 86). В този аспект институцията на побратимството също подпомага родствените отношения, въпреки че неговите адресати са значително по-ограничени в сравнение с тези на останалите родствени институции. Обикновено то обгръща семействата на побратимените лица, въпреки че се протяга и към по-голям кръг от лица, принадлежащи към техните родствени групи.

Като обичайна институция побратимството възниква в дълбоката древност и обхваща поредица от обредни действия, в резултат на чието изпълнение две лица се сродяват. Практиката има определено балканско присъствие. Например през XIX в. българите от Битолско и Прилепско се побратимяват, като взаимно си смучат кръв от лявата китка на ръката. Този обичай е характерен и за албанците в традиционната им култура. В останалите балкански земи побратимяването най-често се извършва посредством специални гостувания, трапези и даруване. Обикновено това става на Ивановден, понеже св. Иван Кръстител се счита за покровител на побратимството. Сред православните християни съществува забрана за брак и между онези лица, които са кръщавани в един купел, в една вода. Специфична пречка за брак се оказва и т.нар. ‘млечно’ родство. Като ‘млечни братя и сестри’ се почитат онези лица, които са кърмени от една и съща жена. Особено строго ‘млечното’ родство се пази от мюсюлманите, чиято религия официално го признава, и това внася колорит в балканския модел на институцията.

Като родствена институция побратимството също потвърждава единството и взаимодействието на българските родствени институции, като тази негова функция е ясно откроена в избора на сватбените обредни лица, доближавайки се най-вече до деверството. Бе посочено, че в народния говор *деверите* в западнобългарската сватба се обозначават и като *побратими*, а в източнобългарската сватба с названията *побащим* и *помайчима* се обозначават родителите на девера. Техните обредни функции по време на сватбата показват, че побратимските отношения, които възникват между тях и останалите сватбени лица, са символични и временни, тъй като са достатъчно

обвързани от родствените отношения по кръв и сватовство в действителността. По традиция девери най-често стават братята на младоженеца, а побащим и помайчима – по-голямата омъжена сестра на младоженеца и нейният съпруг, чийто син е девер в сватбата. От друга страна, сравнителният анализ на техните символични и реални родствени отношения навежда и на мисълта, че те са съобразени и с църковното разграничение на двоеродното и троеродното сватовство. Според *печатната Кормчия* двоеродното сватовство възниква в резултат на брачната връзка между мъжа и жената, която сродява и техните роднини от двете страни, като се зачита до седмата степен на родство, а троеродното – между сватосаните роднини от три страни, като се зачита до четвъртата степен (Бобчев 1927: 331–332). Затова може да се допусне, че обредната намеса на побратимите, помайчимата и побащима в сватбата е символична, защото тя подкрепя само обредния вариант на индиректната брачна размяна на патрилинейните роднини жени, наложена от разпоредбите на църковното право. Тя демонстрира задължителното двоеродно сродяване между патрилинейните групи от мъжка и женска страна, отразено в родствените отношения между деверите и помайчимата (сиблинги на младоженеца) от мъжка страна и младоженката от женска страна, както и между побащима от мъжка страна и младоженеца от женска страна. А троеродното сродяване е очевидно в родствените отношения между побащима и младоженката, като третата, сродяваща страна между тях е представена от младоженеца. Макар и твърде хипотетично, може да се допусне, че този обичаен обреден вариант на побратимството е изработен в традиционната сватба поради същите причини, както и кумството – да подчертае осмислянето и значението на църковните разпоредби в организирането на родствените отношения след приемането на християнството.

Читателят, който внимателно проследява описаната сложна система от родствени връзки и отношения в традиционната социална структура на българите, би трябвало да получи впечатлението за стройна система от правила, с чиято помощ се детерминира персоналната родствена позиция на всеки човек, дошъл на този свят. В условията на прединдустриалната (селската) култура това не е изненадващо, защото основният ресурс и на тогавашното общество са именно хората, чието житейско битие е твърде зависимо освен от другите обстоятелства и от многостранните им родствени връзки и отношения. В този смисъл техният обичайноправен интерплей е комплексен израз на съществена част от действието на обществения – човешки и социален, капитал в доиндустриалното време.

За родствените регулации във времето напред. Сравнително-историческият анализ на традиционните родствени институции и техните взаимоотношения убедително показва, че под въздействието на църковната и държавната власт те постоянно се променят, като съчетават и наследените езически традиции в обичайноправните норми на поведение, които придружават делника и празника на целия родствен колектив. Основателна причина за тази истори-

ческа симбиоза е специфичното социално-икономическо развитие на българската държава през целия традиционен период – от създаването на държавата и формирането на българската народност докъм средата на XX в. През този дълъг период функционирането на трите правни системи (обичайна, църковна и държавна), които регулират родствените отношения, е различно в народна среда, но на преден план винаги изпъкват техните юридически решения, които са насочени към социалното организиране на роднините и осигуряването на тяхното житейско – стопанско-икономическо, благосъстояние.

По време на Българското средновековие решаваща е обединената юридическа сила на държавната и църковната власт, свързана с налагането на християнската религиозна идентичност на българския народ, която неизбежно поражда и социалното преустройство на цялата езическа родствена система. Направените компромиси с наследената обичайноправна система са сравнително малко, предимно в онези области на родствените отношения, които не се отнасят до промените в социалната им организация, но имат съществено значение за икономическото им развитие. Както беше проследено, това са наследените традиции в патрилинейната институция, свързани с всекидневната трудова дейност в семейното домакинство, чиято основна цел е материалното обезпечение на най-близките роднини по кръв и сватовство, както и в трудовата взаимопомощ между йерархично съподчинените ѝ родствени групи от най-различен порядък. В доиндустриалната култура те се потвърждават и от съхранените семейно-родови традиции в стопанското и териториалното единство на българската селска община като самоуправляваща се институция. Като се опират на историческите сведения, изследователите често ги приемат за сигурен показател, който може да очертае и пътя, свързан с възникването на селската община.

Още през втората половина на XIX в. е утвърдена научната теза, че отделната семейна община е онази първоначална социално-икономическа и териториална форма на организация, от чието нарастване и разделение впоследствие се формира селската община (Макушев 1867: 17–19; Майнов 1871: 580; Ковалевский 1890: 82). Основания за този извод се откриват най-вече във факта, че дори през XIII–XIV в. тази архаична семейна община, макар и рядко, все още се среща в колектива на българската селска община (Ангелов, Андреев 1972: 179–180). Налице са и исторически извори, които сочат, че въпреки по-големия брой на индивидуалните семейни домакинства в селската община в общата им селскостопанска дейност продължават да функционират старите родови традиции, присъщи на семейната община или на голямото семейство. През XI–XIII в. такава форма на родово и стопанско единство представляват т.нар. *селски стаси*, които обединяват онези малки семейни домакинства, които са обособени след деленето на общата им първоначална семейна община. Съхранените родствени връзки между тях се оказват и много по-плътни, отколкото тези с останалите членове на селската община. Г. Литаврин приема, че именно наличието на селските стаси дава основание и

за предположението, че те представляват онази преходна форма между голямата семейна и селската община, която бележи и пътя към утвърждаването на селската община като самоуправляваща се институция (Литаврин 1960: 68).

За разлика от Българското средновековие, по време на османското владичество се активизира безусловното съблюдаване на църковните правила и своеобразното им отражение в обичайноправната система, предизвикано от общата им цел, свързана с опазването на религиозната и етническата идентичност. Компромисите между тях са взаимни, но отново не засягат утвърдената църковна организация на родствените институции, като наследените и едновременно променени традиции се съхраняват главно в тяхната обредна и празнична функционалност. Сигурно доказателство са записаните етнографски извори от XIX и началото на XX в., които очертават именно битово-християнската им основа, която включва езически по потекло, но осмислени по християнски обредни елементи, както и християнски елементи, допълнително пречупени и видоизменени в народна среда. Прави впечатление, че по това време дори чисто каноничните църковни ритуали вече се отличават и с достатъчно 'изработен' обичаен модел, който при нужда ги заменя в традиционната обичайно-обредна система, например обичайното кръщение на родено болно и слабо дете от бабата (акушерката), народната венчавка, извършена от кума и тъста/свекъра в сватбата, осиновяването пред иконостаса в дома на осиновителите или побратимяването с гощавка в името на св. Йоан и др.

След освобождението от османска власт в резултат на динамичните социално-икономически условия постепенно започва да се променя целият обществен живот, което не подминава и уреждането на родствените отношения. Те стават твърде зависими главно от спазването на въведените държавни закони, които предизвикват и поредната промяна в обичайноправните норми на поведение между родните. Водещата роля на модерното държавно право е ясно изразена след Първата световна война, когато новите тенденции в организацията на родствените институции окончателно се налагат (Генчев 1985а, 1985б). Те се усещат в областта на наследствените родствени отношения, в повишената брачна възраст и в брачния избор на младите (особено в Западна България и Добруджа), в постепенното редуциране на сватбен цикъл от обичаи и обреди, в актуалната употреба на роднинската терминология по сватовство (Родопите), в осиновяването на деца от държавните сиропиталища и в други области на колективните родствени традиции. В резултат от специфичното социално-икономическо развитие по-активен става и процесът, свързан с уеднаквяването на регионалните и локалните варианти в традиционната (селската) празнична обредност.

Периодът от Освобождението до 40-те години на XX в. бележи и начените във функционирането на съвременната родствена структура, която в обществения живот на българите продължава да се развива с неизбежните промени, наложени от новото време (Георгиев 1979: 52). Най-общо казано, те се отличават с променено отношение към отделните родствени институции и

техния обичайно-обреден гръбнак, като най-стабилна отново остава патрилинейната институция, продължаваща да определя родовия произход по рождение на родниите по бащина (мъжка) права линия на родство.

2. Родство и идентичност

В българската етнология с понятията *родство* и *идентичност* се обозначават два същностни цивилизационни феномена (и съответно два основни научни концепта), които са твърде близки и преплетени в белезите и проявите си. Връзката между тях е занимавала теоретиците и на световната, и на родната етнология и антропология още от зората на тяхното развитие. И още ранните им изследователи ги представят като взаимнодефинирани, много често припокриващи се и изследвани със сходна методика, като някои от учените слагат родството в центъра (а други – в началото) на конструиране на идентичността (Parkin 1997: 241). Това мислене и днес доминира в интерпретациите на взаимовръзката между тях, включително и за българската прединдустриална култура. В нея родството описва и анализира отношенията между личностите и групите въз основата на биологична и/или социокултурна даденост (обща кръв; легитимиран от обичая и църковния канон брак; социално обоснована и обичайноправно осъществена извънбиологична връзка; символна употреба на понятия от родствената номенклатура в разнообразни ситуации на всекидневната комуникация). То е един от съществените фактори за организиране на социалните, икономическите и политическите отношения и в много прединдустриални общества, включително българското, определя позицията на човека в социалната йерархия, достъпа му до ресурси и задълженията му към другите. Тук именно можем да търсим българския смисъл на оня същностен ‘пълнеж’ на понятието идентичност, определен от Е. Ериксен като „процес вътре в центъра на самия индивид“, както обаче „и в центъра на неговата обществена култура“ (Ериксен 1996: 38). Променливостта на позицията на родството сред идентичностните елементи показва съответно динамиката на условията и факторите, които формират личното и общностното самосъзнание, поради което неговото изследване в развитие е индикатор за общия ход на случващото се в съответната обществена среда (Tzaneva 2001; 2019a, b).

Ето защо, както бе аргументирано в Увода, авторките на текста приемат изложението на родството за вписано именно в тезата на историцизма, която се отнася и към феномените на родството (паралелно с другите елементи на идентичността), не като към вродени или фиксирани, нито като към спонтанни или изолирани, а като динамични и проявяващи се в резултат на интеракционното общуване сред индивидите и общностите. Стъпвайки върху този възглед и с комбинираното прилагане на изведените в началото на текста три изследователски подхода – етнокултурния, етноисторическия и

етносоциологичния (които осъществяват потребността от контекстуализация на изложението с прилагане на методиките на интерпретативния и рефлексивния контекст), бе събрана и обработена информацията за начините, по които хората създават и поддържат общи значения и практики при определяне на своята идентичност и социални взаимоотношения, както и бе осветена ролята на символиката на родството в тези процеси. Така че краткото заключително изложение върху родството абстрахира и целенасочва представените линии към един по-обобщен конструкт, засягащ мястото му в индивидуалния и общностния мироглед. В него идентичността засяга начина, по който същите личности и групи разбират, възприемат и изразяват себе си в различните контексти на българската реалност в изследваното време. Разсъжденията в по-нататъшния текст са базирани върху представения и анализиран в двата тома на изследването български материал, но се адресират към дискусионни въпроси в антропологията на родството, поставени в по-широк научен и съответно надбългарски план.

Новите гледни позиции, развили се през последните десетилетия, се фокусират върху пресечната точка на родството със значението на афектните отношения и влиянието на глобализацията и технологиите върху родствените институции и практики. Така се раждат нови линии на въздействия в елементите на социалните отношения: например според мнозина учени днес линиите на произхода и семейството могат да окажат влияние при формирането на половата идентичност, на сексуалната ориентация; все пак следва да се отбележи, че за прединдустриалното време на българите фокусът на авторките пада върху чувството за семейна и семейно-родова принадлежност (за което горните зависимости не са типични) на дадено лице. В съответната историческа среда до Освобождението и в условията на бездържавие, религиозна и образователна ограниченост, стопанско-икономически лимити и необходимост от създаване на заместителни и допълнителни подкрепящи фактори в живота на българското население на империята, особено в периоди на промяна или несигурност, родствените връзки несъмнено са имали ресурса да осигурят едно твърде необходимо усещане за приемственост, стабилност и регулация в живота на човека. Ето защо за българите в този период споменатите връзки могат да бъдат основен източник на идентичност, създавайки чувство за единение, подкрепа и принадлежност.

Като цяло родството и идентичността са тясно взаимнообусловени, тъй като семейните отношения и техните унаследени мотиви могат да играят значителна роля в оформянето на това кои са хората от предмодерното време, как разбират себе си и света и как позиционират себе си в света. Това изисква внимание най-напред към междугенерационното пренасяне на характеристиките на родството, което в българската култура образува цялостен и устойчив ритуален комплекс и засяга хората на индивидуално и семейно равнище. След това смятаме за необходимо да насочим разсъжденията към родството и евентуалните свързани с него характеристики на българската общност в

изследвания момент, акцентирайки върху нейното самосъзнание и колективна идентичност.

Транслиране на родствения принцип у поколенията. Понятията за родство се създават и започват да функционират най-напред в сферата на индивидуалното битие, на персоналната социализация на личността. Те обозначават чувството за индивидуална, а след това в хода на живота – и за колективна принадлежност към определена човешка съвкупност. Измежду елементите на човешката идентичност родството показва най-тясно свързване със и въздействие върху културната, етничната, икономическата и политическата ѝ съставка; макар и с различно присъствие, това взаимоотношение изгражда и трайно влияе върху съзнанието и мисленето на възрожденския българин, а характеристиките му са основани в немалка степен и върху споделеното културно-историческо наследство. Присъствието на тези елементи е субординирано: икономическите и политическите структури са по-силни от етничната социална връзка, но тя все пак е основна, защото „не е една възможност сред другите форми на идентификация, а е идентификация с ‘базова група’, без която е невъзможен трансферът на емоции, инстинкти, спомени…“ (Вебер 1992: 201). Оттук произлиза и ролята на аналогията на етничната идентичност с метафорите от родствената номенклатура. Така че родството има роля при формирането на идентичността на личностите и групите, тъй като роднинските връзки, поддържани в българското общество, могат да повлияят върху индивидуалните и колективните ценности, убеждения, поведение и самочувствие на членовете му. Те правят възможно българинът (и в миналото, както и днес) като самостоятелен индивид или като член на общност да стои ‘изправен’ в социалната среда, да има самостойност.

Необходимо е да се подчертае, че изграждането на идентичността основно върху понятията за родство не е единственият начин, по който хората формират своето самосъзнание и самоусещане. Ред други фактори следва да се открояят, като въздействие на жизнената среда и качеството на живот, личния опит, ценности, познания, образователни и професионални стандарти, убеждения и интереси, които също играят важна роля за израстването на българите като личности в прединдустриалното време. В амалгамата от фактори за този процес идентичността като родство или роднинство се отнася до идеята, че мисленето, усещанията и действията на хората по отношение на самите себе си са генерирани и насочени в определена степен от роднинските отношения и семейните връзки. Това означава, че идентичността на човека е много по-сложна само от родството. Тя включва много други аспекти, като културното наследство, личните интереси, социалните мрежи, религиозните вярвания и т.н. Тези фактори също оказват силно влияние върху това как човекът се възприема и самоидентифицира в обществото.

Присъствието на родството в колективните формати на идентичността (особено в етничната) може да се прояви по различни начини в зависимост от културните и индивидуалните фактори. В някои култури роднинството е

основното средство за самоидентификация и индивидите се определят във връзка със своето семейство и род. Това е налице и в българската прединдустриална култура, съответно съвсем не е уникална черта (защото в много култури с коренно население идентичността на човека се базира върху родовите му връзки и отношенията му например към земята и общността). В други контексти роднинството може да играе второстепенна роля при формирането на идентичността, но все пак да е значим фактор (например даден индивид може да се идентифицира силно със своя етничен или културен произход, но предимно когато той е свързан с историята на семейството и родословието му). Тази особеност също е присъща на българското общество, както свидетелстват многобройни краеведски родови истории. В тези два контекста, налични в българската прединдустриална култура, данните преплитат тяхното присъствие както като символно-метафорични, така и като реални мирогледни базирания по отношение на родствените привързаности. Няма място, локално или регионално, от което да не са записани многобройни подобни практики, чиято задължителност се помни и до днес, съпътствана от разкази за ефекта от транслирането на родовите качества и осигурената по този начин протекция от страна на прародниите.

От представянията на ценностите, съпътстващи институциите на родство в предходните глави, може да се открои какво точно се цели да бъде препредадено на поколенията: съвременните биогенетици настървено търсят един определен доказан носител на наследствените белези (към чието транслиране културният механизъм да бъде насочен), особено тези в областта на индивидуалните способности като интелектуални качества, логическо мислене, наклонност към лесно изучаване на езици и пр. Докато в изследваното време в настоящата работа става дума за целенасочено наследяване и предаване по-скоро и много повече на социални качества, черти на одобреното и желаното социално поведение. Независимо дали са в сферата на биологичното или извънбиологично родство, тези ритуали съдържат порив за пренасяне на интелигентността, на страни от характера като трудолюбие и благост, насоки за успешно държане – лесна комуникация, сърдечност и отзивчивост, качества на езика и морала, на физическото и психичното здраве като когнитивни способности и темперамент и пр. Чрез гарантиране постигането на тези черти се прогнозира не само успешен житейски път, но и повторяемост на онези постижения, които се знаят за генерациите назад и които биха се акламирали и подкрепяли от тях.

За да включат трайно в културата си практики за наследяване на успешни качества, явно в менталността и на българите е налице идеята за човешкото и семейното поведение като насочвано от биологични фактори. С това приведеният в отделните глави на текста материал е в контекста на идеята за генетичната предпоставеност на личностната идентичност и оттам изразява схващането за семейството и рода като *биологично роднинство*, като форма на т.нар. генетична фаворитизация. От основните автори по този аргумент – Ван ден

Берг и Айсакс, етничността се третира като начин за оцеляване и успешно възпроизводство (Van den Berghe 1981; 1996; Isaacs 1975: 29–52). Тази гледна точка за биологичната основа на човешките мотиви и качества е разбираема за всяка група и институция: човешкото общество като другите видове е програмирано да максимизира шансовете си за успех при репродукцията; съответно унаследяването на 'програмата' от потомците е начин за оцеляване и успешно възпроизводство. Това се осигурява чрез наследствените фактори за социално влияние, които действат постоянно върху междусемейните и междугруповите интеракции. Но в същото време те следва да се проявят в полза на малкия колектив и членовете му в необходимата социална и културна среда – това е допълнението, което прави към горните тези теорията на М. Гордън в *За човешката природа*. Като едно от главните основания за разбирането на етноса Гордън определя наследствените фактори за социално влияние, които действат постоянно върху междугруповите взаимодействия. Той подчертава биологичната основа на човешките мотиви и потребности, т.е. разглежда поведението на хората като насочвано от биологически фактори, но и в известна (преценена като недостатъчна) степен от необходима социална и културна среда (по Иванов 1998: 7–8). За да са елементи на дълготраен културен модел, тези практики следва да отразяват стремеж, който е постоянен до статичност, устойчив и продължителен вътре в себе си: ако човек получава признание от своята малка, тясна среда – семейството и рода, то той изпитва и самоуважение в по-голяма степен, включително заради принадлежността си към тази среда, и съобразява поведението си с нея. Заслужава да се помисли върху това дали именно присъствието на родствената идентичност в състава на етничната не я прави по-малко динамична от останалите споменати елементи, но в същото време и по-устойчива.

Все пак в мисленето на възрожденския българин тази идея едва ли е включвала убеждението, че генетичният състав и биологичните характеристики играят единствени роля в този процес. Тук по-скоро става дума за иманентна вяра, че определени черти и индивидуални характеристики се наследяват от родители и прадеди, като имат и протективна към генерациите функция и съответно следва да се гарантират чрез магически действия, градиво на съответните ритуали. За българина от прединдустриалното време материалният агент, носител на генетичната информация, не е (както е в съвременното схващане) някаква комплексна или фрагментирана ДНК, а оня субстрат, който в абстрактното мислене е залог за приемствеността на социалните качества – *произходът*. Това далеко надхвърля полето на чисто биологичната връзка и близост и превръща комплекса на общия произход в търсена и изконна родствена ценност.

На следващо място представеният материал откроява примери за етничната принадлежност като начин за създаване на социални връзки и отношения, основани върху общи характеристики и опит. То може да бъде и източник на гордост и сила, тъй като индивидите от етничната група изпитват чувство

за връзка със своето наследство и история (както ще се покаже в следващата част от този параграф). Това навежда към идеята, че българите от изучаваното време са възприемали родството именно като постановка от биологични и извънбиологични фактори, от условия на интеркомуникативните отношения и са се опитвали да въздействат както върху природните, така и върху обществените предпоставки за неговото транслиране напред в поколенията.

Чрез усещането за родство всъщност се предават ценности по две линии: първо, формира се (както и се експлоатира) чувство за общ произход и второ, за наследимост на личните и груповите качества. И двете отвеждат към връзката с прадедите и произтичащото от нея съзнание, че те пазят и защитават потомците си. За някои автори митовете за общ произход и историческо наследство, както и основаните на тях реални или митични исторически спомени – и двете произхождащи от миналото, ала насочени към настоящето, са най-важните признаци на колективната идентификация. И в българския случай груповата идентичност не е елементарен или механичен сбор от персоналните идентификации на членовете, а е надградена над тях, опряна върху стабилен комплекс от условия и фактори. При нея именно е налице отъждествяване на идентичността с мотива за произхода.

Докато, както сочат изследванията на редица български автори, локалната персонална идентичност на българите може да е (според назованията ѝ в научната книжнина) „колеблива“, „сменяща се“, „полезна/изгодна“, „ситуационна“, „преходна“ и пр., то колективната е по-трудно променима и по-малко мобилна. Споделените исторически разкази служат за „установяване и определяне на произхода и ценностната система на дадена нация, създавайки набор от вярвания, представени като животописание за самата група“ (Schöpflin 1997: 27). По думите на А. Д. Смит „комплексът мит–символ“, който се гради върху родственото усещане, обединява индивидите с колективния феномен на общността чрез споделените значения и ценности, свързани с митовете и символите на миналото, на общия произход и с историческите спомени (Смит 1986). Това е теоретична насока, която убедително доказва своята приложимост и върху български материал от изучаваното време (Tzaneva 2015) и свидетелства, че митологичното мислене (съответно въплътено и в българския традиционен мироглед от това време) показва символно отъждествяване на идентичността с основния мотив от този комплекс – за произхода.

Съзнанието за общо наследство също така дава усещане за различие от другите и позволява да се изгради чувство за идентичност. Допуска се общото минало и етничният произход да бъдат реални или въображаеми, но дали вярата в общия произход има обективна основа или не, не се преценява като особено важно. Както посочва Т. Ериксен, „самото понятие за произход е двусмислено“ и е значимо по-скоро убеждението в този произход, отколкото неговата реалност. Фактът на родовата реалност изисква допълнително изясняване, „защото, ако общата етнична идентичност предполага представа за общ произход, колко поколения назад трябва да се чувства човек принуден да се

върне, за да намери отправна точка за настоящата си етнична идентичност?“ (Eriksen 1993). Важно е съществуването на такива представи в съзнанието на хората и превръщането им от психологически импулси в мобилизиращ инструмент за колективна дейност. В Източна Европа по време на изграждането на националните общности и държави през XIX в. различните славянски народи с общ исторически произход се обръщат към разпилени във времето исторически моменти от миналото в търсене на аргументи, потвърждаващи или отменящи съществуващите етнични граници. Следователно културните символи, и особено този на историята, са били разработени в процеса на формиране на националността и нацията и съответно са били „манипулирани при създаването на етнични идентичности и организации“ (Eriksen 1994). Сред рационализираните индикации за етничната различимост на членовете на българската общност са представите за техния произход като група. Като условие и маркер за създаването на утвърдената българска идентичност историческият произход – един от „основните знаци на етничността“ (Bartlett 1994: 197) – е вероятно единственият културен елемент, който не е напълно мобилен. Съответно бихме могли да очакваме взаимна устойчивост на понятията за общогрупов произход и родово потекло за по-дълъг период.

В българската културна традиция няма обособени нарочни ритуални комплекси, които да целят транслирането на наследствените характеристики в контекста на ролята на родството. Те биха могли да се групират условно, за да покажат средата, обстоятелствата и условията, при които протича този процес. Преди всичко може да се очертае **времето**, когато подобни ритуали се провеждат: това е винаги в момент на буквално или символично ‘раждане’ на нов член на рода. В първия случай навсякъде из българските земи са записани практики, когато новороденото се повива в бащина дреха (обикновено риза), завързва се с бащин повой или до него се разстила бащин пояс. Следващ подобен момент е този на различните по тип **инициации**, особено отбелязващите начална социализация на детето: захранване, кръщаване, първо подстригване, прохождане, първи зъб, първа работа и съответните им по-нататък в живота. При създаване на нов статус – превръщането от мома в невеста, от млада невеста в „трудна жена“, от ергенин в младоженец, особено – при прохождане на младите в статуса на майчинството и бащинството – повсеместно присъстват атрибути от собствеността на родителите и най-близките родственици (с такава роля участват и семейните икони, както и предмети от домашния инвентар). Същото е валидно при преминаване на човека в отвъдното, като там досегът до атрибути фетиши от родовата собственост има характер на сбогуване и прощаване, на съхраняване на благата за живите. Тези прояви са лесно откроими в извънбиологичното родство при превръщане на ‘чуждите’ лица в ‘свои’, в роднини: те са подробно описани в символите на ритуалите при осиновяване и побратимяване, като тогава в тях се влага и публичното валидизиране на трансформацията, а също и поетите задължения към нейните обекти. Изводът е, че като цяло предаването на родовите цен-

ности и внушения за наследимост на качества присъства **в ситуациите на преход**, като ги подпомага и легализира.

Механизмът на този процес е насочен главно към физическото тяло на лицето, за което се внушават съответните принадлежности: извършваното действие е докосване, обличане, увиване, поставяне в непосредствена близост до съответния предмет, но в по-разгърната ритуалистика се срещат и обичаи със самото физическо тяло в неговата цялост и части: целуване на ръка, чело, коляно, стъпало при сбогуване, опрощаване или приобщаване, прекарване на осиновяваното дете под ризата на осиновителката от гърдите към краката в имитация на реалния родов акт, имитиране на символично закърмяне, символно регистриране теглото на осиновяваното дете, за да се покаже качеството на грижата към него в бъдеще, буквално смесване на кръв от срязана плът при побратимяване, заместване на починал близнак с камък/пръчка/дреха или друга вещ – еквивалент за поемане от тях на лошия късмет, и много други.

Българската семейна обредност от изследвания период също съдържа податки (индиректни, защото идват от ритуала, но безспорни), че генетиката все пак е възприемана от носителите на културата с определящо присъствие в оформянето на техните личности. Нейната трансмисия води до принадлежност към линията на произход и съответно се извършва в културата с най-безспорните телесни субстанции: кръв, мляко, слюнка (например при ритуално-родствените отношения); но също така и с ритуални елементи с отношение към възпроизводството и собствеността, които неотклонно присъстват в ритуалите: такива са пространствата – огнище, праг, харман на дома; повечето от личните дрехи – риза, пояс, кърпа, обувка, колан, калпак и пр. на родителя; физически белези и символи на обозначаване – име, лице, коса, косъм, зъб и пр.; части от тялото – ръка, длан, крак, стъпало, гръд; отделни предмети от домашния интериор и даже храни – ръжен, верига от огнището, въглен, гребен, чесън, нищелки, пита. Атрибутите и субстанциите формират цели комплекси и групи от съответни ритуали, в чиято основа е именно подобно мислене. Или, както се знае добре от теорията, всяка гранична ситуация в модела на дадена традиционна култура, също така всеки неин елемент, който създава или маркира лиминалност, са отворени за въздействие от променящи ги символи, целенасочени да внушат родова принадлежност. Отново очаквано начинът на влияние на тези символи върху съдбата на хората е чрез **магическо въздействие**. Най-често това са прояви на контагиозна и имитативна магия, чрез които у обекта на трансформацията се утвърждават родителски и родствени качества и характеристики. При всички тях ефектът на родотворството е гарантиран от магическата сила на съответните субстанции и от светостта на ритуала. През изследвания период тези практики са задължителни и се спазват стриктно.

Въпросът обаче се усложнява, когато става дума за общностната, колективната идентичност, сред която антрополозите, както споменахме, разглеж-

дат най-вече културната и етничната. И двете се приемат за едни от първите прояви на самоидентификация, като не бива да се забравя, че етноцентристките нагласи са спонтанно присъщи за всяка човешка общност; също така и двете се оценяват като отнасящи се до самоопределението на хората в контекста на разграниченията ‘аз/ние–другите’ на социокултурно ниво (Eriksen 1993: 4).

Културните отпратки към двете комбинирани концепции за произход и родство, независимо дали са на индивидуално или колективно равнище у българите, са механизми за тълкуването на социалните отношения между отделните, различаващи се или сходни по позиции хора в обществото. В тази логика етничната идентичност се разглежда като пряко определена от „индивидуалното ниво на идентификация с културно дефинираната колективност...“ (Hutchinson, Smith 1996: 5). А в повечето култури, в т.ч. и в българската, произходът и родството са първите в съграждане на горното определение. В тълкуването на този въпрос от учени като М. Вебер, Е. Гелнър и Б. Андерсън най-често етничната общност се възприема като група, вярваща в свой въображаем или реален общ произход, представата за който е поддържана в рамките и на политическата общност; а Фр. Барт нарежда напред тази вяра сред оразличителните „символни зони на контраст между членовете на отделните групи“. Опората върху идеята за общия произход, изразена в многобройни практики от прединдустриалната култура (форматите на култа към прадедите във всички сфери на обредността; перманентната ревитализация на родовия спомен във всекидневната култура; обръщането за помощ и протекция към миналите родови реалности в случаите на лични и общи кризи), е базирана върху значението на биологичното и социалното родителство/роднинство и последствията от него. Идеята за родството разширява тази система от социални релации със създаване на ментални образи и абстрактни понятия, които стават елементи на мирогледа, също така с допълване на приписаните родствени структури от извънбиологичната сфера. Това е всъщност **изживяването на идентичността** в смисъла на приетото от П. Тап, че „идентичността е система от репрезентации, чувства и стратегии, организирана за защита на своя обект, но също така неговия контрол, проектираща мобилизация и идеализираща пластичност“ (П. Тап, цитиран по Аретов 2006: 7).

Един от начините да се осмисли етничната принадлежност е като форма на родство, създаващо въз основата на общия произход вяра в наличието на общи биологични и социални черти, предавани от поколение на поколение в рамките на определена група. Тези черти съграждат чувство за обща идентичност и принадлежност, което се подсилва чрез социални практики, обичаи и традиции. За да се създаде то обаче, за да функционира по време на живота на общността, първата стъпка е вменяването на родова принадлежност у съставящите я индивиди чрез гореописаните моменти. Дали българинът, увивайки например новороденото си дете в бащината риза, за да прилича на баща си и прародителите, е мислил за пренасяне и на общностни белези на

принадлежност, можем да спекулираме при употребата на някои вербални квалификации от родовата номенклатура за постигане на груповите лоялности – върху това следващият текст разсъждава с много селектирани примери.

Метафората на родството в индивидуалната и общностната идентичност. Следващите редове разглеждат метафоричното присъствие на родството в проявите на идентичността с акцент върху антропологичната поанта – етничната идентичност. За целта се предприема схематично проследяване на етничните термини с пълно или частично присъствие в тях на родствена конотация. Това навежда към разполагане на интерпретациите в рамката на етносимволизма, която в началото на Том 1 на изследването бе заявена като избор за анализиране на етничния феномен, разгърнат в логиката и хода на подчертания и по-горе 'непримордиален' историцизъм. Още веднъж: ако настоящата работа бе развита в примордиалистка перспектива, изходният момент за следващото изложение би трябвало да е настрана от социалните конструкти и в контекстите на есенциализма или на непроменимостта на човешката и общностната природа. Примордиалната теза за това, че елементите на родството и базираната върху него идентичност са иманентни за хората и съществуват независимо от историческите и социалните фактори, не просто **не залегна** в изходната теоретична постановка на работата, но и остана напълно неподплатена, дори незагатната от представеното изложение както за кръвното, така и за извънбиологичното родство. Идеята за множествените идентичности като етносимволи се налага логично от различните роли в живота на членовете на общността, които играят семейните, половите, професионалните и религиозните връзки и с които те моделират етничните. Във всеки от тези контакти се открива мястото на родствените лоялности и те се превръщат в един от мощните стожери на колективната и персоналната идентичност.

С идеята тези стожери да бъдат аналитично разгърнати сред европейските етнолингвисти съществуват предложения за насочено към тях изследване на взаимоотношенията между езика и културата[239]. В обобщение на настоящия двутомен текст авторките намират, че основна индикативна линия на връзка между понятията за родство у българите и маркерите и форматите на

---

[239] Сред високо оценените и от българските учени измежду тях е проучвателската линия върху езиковата картина на света на Й. Бартмински. Ученият се интересува от онези нюанси в значенията на думите, фразите и текстовете, които могат да се реконструират с помощта на лингвистичните методи за анализ на езиковата семантика. Бартмински публикува резултатите от споменатата реконструкция в многотомния *Речник на народните стереотипи и символи* под негова редакция, като включва в изданието както теоретични статии за стереотипите и лексикографските дефиниции, така и конкретните описания на изследваните езикови стереотипи.

идентичността им е употребата именно на ‘родствената’ лексика в изразите на колективна идентичност. Поради това се ориентират към схемите, предложени от Й. Бартмински, в които сред натоварените с най-висок смисъл в този контекст са понятията *майка*, *народ*, *родина* и под. От лингвистична и семиотична гледна точка в българската наука те са разработени в следване на посочената линия от даровити адепти на тезите на европейските учени: като репрезентанти на концепта *род* в българския език М. Китанова изследва детайлно от етнолингвистична позиция повечето от лексемите, влизащи в ключовото понятие „произход“: *своя земя*, *свой дом*, *бащин дом*, *бащино огнище*, *родина-майка*, *майчин език*, *родина*, *отечество*, *бащинà*, *татковина*, *държава*, *страна*, *земя*, както и личното име *България*, в които вижда практически синонимична употреба (Китанова 2013; 2023: 2–3).

Би могло да се каже, че до голяма степен такава гледна точка отразява изискването да се изследва фигуративната употреба на понятия от родството в обществената практика и комуникация – една рядко присъстваща тема в проучванията, която обаче бе откроена като необходима за разглеждане в началото на работата и която добре корелира със споменатите етнолингвистични аспекти, макар да е значително различаваща се от тях по смислова насоченост. С подобна претенция следващите редове надскачат фокуса на буквалната родствена рамка и се насочват към символите и алегориите, олицетворенията и хиперболите, сравненията и метафорите на българското родство, употребени в публичната сфера и отразени в архивните и литературните данни на писмените извори.

През Средновековието чак до XV в. идеите за този произход и историческото потекло се свързват с общите славянски корени и поради това се изразяват главно чрез вариантите на етнонима *славянин*, който се употребява широко както към етнополитическите, така и към етнокултурните маркери на етничността (Tzaneva 2015: 112–113). От XV до средата на XVIII в. обаче в литературните и фолклорните източници българският произход по-рядко се споменава като „славянски“. Вместо това най-често срещаното наименование за индикация на историческия произход на българите са варианти на основния родствен термин *род* и негови производни като *родство*, *роднина*, *родина*. Те възхождат най-пряко към идеята за произхода поради директното семантично подчертаване на родствените връзки – думата според изследователите (например Трубачов, цитиран по Китанова 2013а) е с произход от глагола на родитбата – *раждам*. Още през първия период от османското владичество можем да открием това значение на думата, използвано като синоним на етничната принадлежност: Терминът *род* твърде често се съпровожда с етноними, т.е. макар да посочва произхода, той действа етнонимично. В един от най-известните документи от XV в., *Литургия на св. Иван Рилски*, четем, че светецът трябва да се грижи и да поддържа живи „своите *братя* по *род*... българи и сърби“. По-късно същият термин е използван през XVI в., когато се появява в т.нар. *Дриновски литературен сборник* в контекста на разкази

за ролята на св. св. Кирил и Методий за възпитанието на *българския род* и за героизма на цар Иван Асен, който освобождава *българския род* от гърците (Опис I: 86–87, 432).

Наред с това понятие се използват, макар и с по-рядка употреба, и друг тип „ключови лексеми“ като *майка*, *баща*, *брат*, *сестра*. По-нататък се предлага щрихирано изложение на тяхното появяване в историческите извори съвсем откъслечно, тъй като източниците с подобна употреба са твърде добре събрани и представени като лексика и фразеология (Китанова 2013а, в); а и целта е не тяхната регистрация, а смисловото им нюансиране.

Интересно е, че през XVI в. думата *народ* не е била широко използвана като синоним на наименованието на българската общност, и можем само да предполагаме защо вместо нея е използвана думата *род*. Може би по онова време историческите корени и съдбата на българите са били представяни като основани на близостта на *кръвта*, рационализирана като един от най-важните фактори за етничното единство. Думата запазва обединителното си значение и през следващото столетие (Стоянович 1902: № 1458). През XVII и XVIII в. съчетанията *християнски род* и *наш християнски род* все по-често са склонни да се използват като етнонимно обозначение. Те са записани като самоназовавания на българи, които се опитват да индикират религиозната си принадлежност по типа: „Аз, българинът от Хрельова... от *християнския род*“, и т.н. Имали са и по-силен патриотичен и граждански нюанс, както в една патриотична молитва от XVIII в., където Св. Богородица е наречена „защитница на *нашия християнски род*“ (Опис I: 260; ХБЛ: 483, и др.).

В народните песни[240] от съответното време думата *род* обикновено е събирателно название за хора, свързани по *кръвно родство*, което отново е отпратка към родовата близост, понеже обозначава както *семейството* (Стоилов 1916: № 77, 79; 1918: № 564), така и *група роднински семейства* с общ произход и съвместно живеене (Стоилов 1916: № 76, 113, 130, 160, 218; 1918: № 77, 645). В един случай по-широк кръг от понятия е изразен с този термин в песен за българска девойка „от *рода* на Марко Кралевити, Янкула войвода и Секула детенце“ (Стоилов 1918: № 507). Тук думата се използва за обозначаване на съвкупността от свързани с родство поколения от миналото, както и със славата на рода, като тази съвкупност изпълнява общи родови функции – носи родова слава и гордост. В крайна сметка наред със значенията *семей-*

[240] Селекцията на проучените песни, посочени в този заключителен текст, е направена върху издадени през проучваното време, а не по-късно, сред които основни са сбирките на Антон п. Стоилов. Това оставя извън съмнение периода на тяхното битуване и позволява въвличането им като безспорни свидетелства на съответното време. Проучените по този критерий народни песни са 2010, от тях 93 са с неуточнен произход, публикувани през 1720, 1815–1878 г. и в първите следосвобожденски десетилетия, ако е сигурно, че са събирани до 1878 г.

ство, *кръвно родство* и *поколение* този термин служи в по-широк контекст и като *народ*: Турците преследват човек „от *гяурския род*“; Когато мома е пленена, тя желае да види още веднъж „*своя род*“; Всеки, който предаде „*майка, сестра и мил род*“, трябва да бъде наказан жестоко – разказват песенните сюжети от времето (Стоилов 1916: № 220, 243, 500; 1918: № 987). *Род* се среща и в съчетания със съществително име като етничен определител, т.е. „българин *родом*“ (Стоилов 1918: № 1003) (съчетанието „от наш *род*“ е може би етнонимично в същия контекст, но в посочената сбирка се среща само веднъж в историческа песен, записана по това време, Болг. кн. I, II: 14).

Прилагателните *майчин* и *бащин* също представляват своеобразен израз на кръвнородствени връзки, асоциирани с териториалните лоялности, във варианти като „*царство бащино и майчино*“, „*майчин* дом“ и „*бащини двори*“, „*бащини* поля“ (Стоилов 1916: № 15, 373, 499; 1918: № 640, 1041) – определения, които сполят идеите за териториални и кръвнородствени отношения. В етимологичен план думата *родина* произлиза от *род* или *семейство* в широк смисъл на кръвна връзка, род или племе. Думата води началото си от времето, когато домът е означавал единство на кръвта. Съвременната ѝ употреба в изследвания период изразява идеята, че хората, споделящи общ дом (територия), имат и общи роднински и потомствени връзки (Лилова 2010: 80–91).

Още за този ранен период можем да разсъждаваме дали терминът *род* като етнично понятие обозначава предполагаемите кръвни връзки между българите, а може би и тяхната по-широка групова принадлежност (която доскоро ясно се обозначаваше в теорията с понятия като *етнополитическа* и *етнолингвистична общност*). Очевидно е, че тук става дума за форма на квазиродство, за ‘истински’ кръвнородствени връзки, които формират биологични отношения, недълготрайни в историята и с ограничено значение във времето. Това е първата промяна в употребата на думата *род* като израз за общ произход – *род* в смисъл на лично родство или кръвно родство между свързани лица. Този смисъл е бил доминиращ във фолклора и също така е имал спорадично социално значение. Втората промяна е присъствието ѝ в документите вместо самоназванието (т.нар. ендоетноним) на българите, което отразява идеите за общо историческо минало на членовете на тяхната колективна общност.

Когато проследяваме употребата на *род*, трябва да припомним, че през този период (до Паисий и следовниците му) няма широко разпространена памет за българския етногенезис, а спомените за първите български царе до VIII в. са много ограничени. В същото време обаче семантичното поле на това понятие е обширно и съдържателно и в него влизат схващания, „ключови за българската култура и определящи родното пространство на всеки индивид – произход, родители, родство, роднина, родина“ (Китанова 2012; 2015). Затова допускането е, че в изворите от XV до средата на XVIII в. това понятие от родствения лексикон предполага не само представата за общ исторически произход, но и за основополагащо и широкообхватно социално род-

ство между българите, което Кл. Гиърц нарича „социологически реално родство“ (Geertz 1994: 33). Някои автори дори назовават и оприличават основната обществена група на ‘суперсемейство’ с фиктивен произход, свързано с фиктивни връзки на роднинство и родословие. Такива контекстуални връзки между семейство и етнос се появяват в българския език през този период и се затвърждават в по-късния, когато се създава националната идеология. Идеята свидетелства за продължаващата централна роля на този роднински идиом, използван „като централна метафора“ (Eriksen 1993: 108) за различни равнища на идентичността.

Традиционната българска култура с нейните утвърдени и отдавна функциониращи категории, и особено категорията *род*, е централно ангажирана в процеса на социалната трансформация през проучваното време. Тя обаче се употребява в изворите паралелно с други понятия от родствената номенклатура или възхождащи към нея – като например *народ*, заради факта, че усложненият обществен процес показва разностранни черти и признаци и съответно изисква разнообразни обозначения: осъзнаването от българите на историческата приемственост в хода на общността както в смисъл на родствено-семейна връзка, така и на общ произход и историческо развитие намира израз във въвличането на базисното понятие за родство *род*. Като съвкупност на жителите от определен регион и особено за обозначаване на населението на цялата територия в документите и главно в песните се включва и понятието *народ* в неговия собствен смисъл (Цанева 1991б: 14–23). Въпреки че традиционните обичаи имат тенденция да се запазват във времето, други обичаи предоставят на членовете на развиващата се група различни възможности, като отговарят на въпроса: *Кои сме ние?* По този начин те служат като точни детерминанти на преднационалната и националната идентичност.

Такава традиционна система в българския случай (споменатите в първоначалното дефиниране на родството „други обичаи“) са фиктивното и ритуалното родство. Започвайки от XVIII в. – време на интензивни контакти между балканските народи в рамките на Османската империя, ритуалните родствени отношения играят специфична роля в междуетничните връзки, предоставяйки възможност за свързване на групи с различен исторически произход и религия. Така например власите често дават кръстници на сърби, а циганите – на власи или сърби. В райони със смесено християнско и мюсюлманско население мюсюлмани и християни, евреи и християни, турци и сърби, турци и българи, арменци и българи често стават ритуални братя, например *братя по мляко и кръв*. Мюсюлманите служат и като кръстници при кръщение или брак на християни, заобикаляйки църковните разпоредби, като изпращат приятел християнин (на когото също можели да бъдат кръстници) на религиозната церемония, но сами присъстват на домашните обреди. Противно на официалните забрани мюсюлманите стават кръстници и на босненци католици. Християни българи или сърби също присъстват на обрязването и са удостоявани с честта да бъдат кръстници и често установя-

ват подобни отношения помежду си на тази основа. Междуетничните връзки вероятно са били засегнати най-често чрез храненичество и осиновяване на дете или възрастен и особено чрез съседски отношения, тъй като не са били свързани с никакви канонични забрани (конкретни описания у Halpern 1963, Hammel 1966). Връзките, установени на тази основа, вероятно са довели до усложнения в етничната идентичност, като хората от българската група, които са влезли в роднински връзки с други групи чрез ритуално родство, са изпитвали конфликтна лоялност и множествена идентичност, но това е само предположение. Както допуска Еванс-Причард в теорията си за „сегментните родословия", когато такива групи са въвлечени в конфронтация помежду си, ролята на тези идентичности и „кръстосани връзки" може да клони или към стабилизиране на социалния ред, или към неговото разрушаване (Pritchard 1940: 142). В този смисъл етничният символизъм, представен от родството, отразява културния, историческия и политическия контекст на региона. В българския случай е показателно, че дори и в такива ситуации, независимо от това колко трудни стават кръвните връзки в семейството и рода, употребата на *български род* като етнично самоописание се запазва (Иванова 1987а: 108–118; 1987б: 51–62).

В книгата си Паисий представя българите като членове на по-широка славянска общност, за което свидетелства и заглавието ѝ. Малко по-късно се появява история на „*нашия славянобългарски народ*", написана от друг духовен летописец със същата конотация на заглавието. Паисий смята, че всички славянски народи имат библейски произход, назован с термин от родството; според него не само източноправославните християни – руснаци, българи и сърби, но и католическите поляци и чехи са част от голямото „славянско *семейство*". Религиозните различия между тези народи, произтичащи от вторични исторически процеси, са по-малко значими от историческите и езиковите им еднаквости и близости – всички те имат „един и същ *род* и един и същ *език* с българите" (Паисий 1972: 54). В този случай усещането за етнична граница се основава на доминиращата роля на произхода и езика и игнорира или твърде минимизира религията. Една от възможните причини за това може да бъде, че различията между християните са били по-малко съществени в контекста на основното и актуално в момента противопоставяне между християнството и исляма. Дори и така, приоритетното значение на историческото измерение като маркер за принадлежност, изразяващо се в интерес както към историческия произход, така и към историческата съдба, е значимо.

Идеята за роднинството като важна част от етносимволните идентичности на общността определя кой се смята за член на определена група – много са примерите, когато произходът от определен родоначалник или клан е ключов маркер за етничната идентичност. Затова не е случайно, че първите български историописци още през втората половина на XVIII в. правят именници и изброяват (много често откривателски) последователността на държавните водачи. Това несъмнено не е умишлено вписване в някаква тео-

ретична парадигма с включване на ранни линии на колективен произход, но интуитивно тези първи историци са били и спонтанни първи конструктивисти в националната идея, издирвайки, формулирайки и внушавайки единното родоначалие на общността – мотивът е осъзнаването на нейните интереси.

В същото време историческите контакти на българите с Русия, както и идеите, произтичащи от освободителната мисия на Русия сред християнските балкански народи, стимулират панславянското съзнание. Популярността на Русия сред българите се илюстрира наред с големия масив от показателни за това наративи и прояви на различни активности също от наличието на лични имена, произлизащи от етничното име *Рус*-, което е най-често срещаното лично име, основано на небългарско етнонимично название тогава (Опис III: 413–422; Гандев 1943: 201).

Когато първите български съвременни историци искат руснаците и славяните да ги подкрепят, те се позовават на близостта между тях, основана на *произхода* и *историята*, което в случая означава близост на *кръв*, *език* и може би *физическа* (т.е. на строежа на тялото, генетична) близост. Отдалечени от основаната на Библията средновековна църковна вяра в общия произход на човечеството, тези идеи представляват търсене на точни и категорични факти от миналото, които биха могли да подкрепят ясно формулирани съвременни идеи. Чувството за принадлежност към дадена общност с общ произход и история е впрегнато в постепенното изграждане не само на емоционална привързаност и общност, но и подкрепа на една основа за политически претенции. Изводът е за символно отъждествяване на идентичността с мотива за произхода – независимо че това е черта, характерна за митологичното мислене, тя е факт и в българския XIX в.

Етносимволистите предполагат, че някои нации се връщат към митовете и спомените от предмодерната епоха, за да (ре)витализират, (ре)конструират или (ново)трансформират тази общност в модерния феномен на нацията (Githens-Mazer 2007). Следвайки Смит, те твърдят, че ядрото на етноса е представено от споменатия „мито-символен комплекс“, който разпространява спомените и символите на групата в самата нея и през поколенията, запазвайки и поддържайки формата и съдържанието на нейната идентичност; т.е. онези митове, символи, ценности и спомени, които правят групата различна и отделна (Barth 1969; Smith 1986: 200–208). Споменава се, че доста обособени групи могат да се самопредставят като различни например от съседите си, като в частност обясняват това с различното си родство (Parkin 1997: 244). В резултат сред тях се стимулира усещането за културна отлика/близост: „има усещане за родство... с далечното минало, в което се е формирала една общност. Тя е общност, която въпреки всички промени, които е претърпяла, все още в известен смисъл се признава за ‘същата общност’“ (Smith 1991: 33).

Според Гиърц личната и колективната идентичност на членовете на етничните групи, въпреки че са взаимодействие между съвременната динамика и лоялността в миналото, се определят най-вече от връзките на кръвта, май-

чиния език и родината, религията, историческите спомени и образи и традиционните привързаности (Geertz 1996: 40–45). В периода на съществуване на българската преднационална и ранна национална общност този набор подчертава общия произход и евентуално ендогамията, като основната тежест е върху самостоятелната или комбинирана във фразеология метафора на термина *род*. По-късно, в етапа на трансформация към модерността, се дава предимство на уникалното българско историческо наследство и притежаването на „незаменими културни ценности“ според Вебер (на тях впоследствие е опряна и трансформацията на традицията в културно наследство) и тогава се култивира идеята за *Отечеството* – това е поредният издигнат термин от родствената номенклатура, влязъл в употреба с общностен смисъл.

Така освен различните обозначения на етничната територия, които се срещат във фолклора и документите от разглеждания период, се проявяват и други форми на обозначаване, което показва няколко нива на осъзнаване на териториалната принадлежност, включително базирани върху символи от родствената терминология. Историците нямат съмнение, че думата *отечество* се използва за обозначаване на родната територия и през Средновековието, а етимологично тя явно възхожда към своите старобългарски първообрази. До XIV в. тази дума присъства в двусмислие, като се отнася както за родните селища, така и за родната страна като цяло. Според едно от мненията по време на упадъка на независимата българска държава тя се е използвала в обобщения етничен смисъл, а не в по-тесния, локалния и постепенно се е превърнала в синоним на етничния топоним (Ангелов 1982: 98). Източници от XV в. разкриват по-честа употреба на *Отечество* като синоним на родното място на човека, на мястото, където живеят неговите роднини; то придобива и религиозен смисъл в съчетанието *духовно отечество*. Много рядко тя е използвана в етничния си смисъл – мощите на св. Иван Рилски трябвало да допринесат за напредъка и благоденствието на „западните страни на *българското отечество*“. Този израз навежда на мисълта, че думата *отечество* не е била употребявана с единствен референт етничната територия, но все пак е била използвана през първите десетилетия след османското владение и като етничен синоним. Оскъдните данни обаче показват, че първоначалното значение на думата е изразявало по-тясно понятие за етнична територия. През XVI в. това понятие става по-ограничено, като често се използва за обозначаване на местни малки или по-големи демографски агломерации: Свещеник Пейо например казва за Георги Софийски, че „неговото *отечество* е селището Кратово“. Той също така пише, че Георги Софийски е напуснал „своето *отечество* и се е преселил в София“. Думата *отечество* може да обозначава не само конкретното селище, но и областта, към която то е принадлежало: „Аз дойдох от Македония, *отечество* моего“, пише българският печатар Яков във Венеция през 1566 г. Тези примери показват, че семантичният обхват на думата може би е станал по-тесен, отколкото през XV в. и особено в сравнение с времето на Второто българско царство. Очевидно е, че през XV и XVI в.

етничната територия, служеща за референт на думата, не се е разглеждала в нейната цялост и единство, а максимално стеснено, като родно село или град. През следващото столетие *отечество* също се използва в най-ограничения си смисъл. Преписвачът на *Тетраевангелието* на Иван-Александър от 1634 г. споменава в една бележка, че „*отечеството* му е град Търново“; през 1678 г. *Патерик* се подписва в едно от тях като „Граматик Янкул, чието *отечество* е град Бяла“.

Обаче същата дума служи за обозначаване и на по-големи региони от родната земя, както и на чужда етнична територия. В една маргинална бележка в църковна книга от 1600 г. се казва, че *отечеството* на преписвача е Загоре. В друга от 1640 г. е записано, че „Кирил е от земята Молдовлахия“. През първата половина на XVIII в. думата има по-определена етнотериториална конотация в назоваванията на българите извън българската етнична земя. През 1704 г. свещеник Велко Попович, български преселник в Южна Австро-Унгария (живял е в Будим), пише, че неговото „*отечество* е *българската земя*, селището Кратово“. Христофор Жефарович, автор на *Стематографията*, е наречен човек, който обича своето „*българско отечество*“. В една революционна народна песен от Македония *отечество* е използвана по аналогия с *родни синове*, като в нея българските робини плачат за своето „мило свое *отечество*/своите мили *синове*“ (Опис I: 304; Опис III: 873; Иванов 1970: 105, 106, 250; Стоилов 1916: № 484). Това е един от много малкото намеци от този ранен период, че общността се разглежда териториално като символна родствена група, в която трябва да се възпроизвеждат метафоричните роли на майките, бащите и синовете. Идеята е ясна – *децата* и *земята* са свързани помежду си; те съществуват заедно в съзнанието на *майката*, еднакво ценени са и отношението към тях се изразява по един и същи начин, който допълва ‘семейно-родовата картина’ чрез етимологичното отвеждане към отеца баща.

От представянето на избраните примери от етнонимичния инвентар за периода от XV в. до началото на Възраждането следва, че етничната територия се разглежда по три различни начина: като родно място, обозначаващо мястото на раждане и живеене; като роден край, обозначаващ областта, в която се намира родното място, и като майка/отечество, обозначаващо етничната територия като единно цяло и в тази употреба съответно родствената номенклатура е лесно откриваема. Контекстът на подобна употреба би могъл да се изведе със смисъл, че говорещият/пишещият толерира местното и регионалното пред националното и глобалното, както и поставя значението на родното място пред ситуиране в пространството, като териториалните граници се разглеждат като по-съществена част от пространствените връзки. Едно обяснение би било въздействието върху съзнанието на отсъствието на национална държава, основаваща се върху независима, *своя*, територия. Подобна употреба обаче има и по-широко четене: Територията на родното място и землище е по същество „общоселската общност“, в която хората наред с близкородствени

връзки са обхванати и от производствено-икономически, подпомагащо-емоционални и духовни контакти, от идейно-мисловни и практически цели при стоежи на локални църкви, мостове, училища, провеждането на събори, курбани, панаири и пр. Целият този активен процес е здрава спойка в груповата комуникация, осъществявана непрекъснато в хода на нуждата от общуване. Индивидите се ангажират с взаимодействия и работа в съответната общност с цел произвеждане на колективно-полезен продукт. Влагат се общо време, мисъл, работа, ресурс, обменят се подкрепа и емоции и се активира потокът от информация. Така се създават нови социални контакти и лоялности между членове на групата с различно място, позиции и способности. От своя страна това води до промяна в мисленето на хората за самите тях и за другите наоколо. Оказва се въздействие върху социалния капитал, който е в крайна сметка продукт на общуването и социализацията, на „способността да се изпълняват социални роли, да се създават трайни отношения между актьорите, които да генерират ресурс за постигането на определени техни цели“ (Стоилова 2012).

Или самата територия, назована по описания начин, е превърната в терен на динамично комуникиране. Тя се проявява в ролята на социална институция и към нея местните хора проявяват чрез тези назовавания масова лоялност през XIX в. и по-рано (Цанева 2017: 54). Напускането на тази територия не е прост акт – затова е регламентиран в ритуалите, когато се извършва в обредността от жизнения цикъл, например при женитба за другоселци. В рамките на родното място се осъществява и връзката с останалите видове общности, формирани от едни и същи хора: наред с родствените в редица селища се създават и развиват професионални и землячески и всички те се насочват към общополезни дейности, като постепенно разширяват местния си обхват към регионален, а и по-широк (Granovetter 1985: 481–510). В този обхват търси мястото си родствената реципрочност, като тя се осъществява в обмен на материални, социални и духовни стойности – едни са постановени от ритуала (гостувания, дарявания, включване в семейни и родови празнувания и пр., взаимопомощ при работа и др.), а други са новосъздадени (Барова 2009; Беновска-Събкова 2001).

В номенклатурата на териториалните обозначения процесът е динамичен и една постепенна промяна на съдържанието на понятието *отечество* напред във времето също може да се набележи. То бавно придобива нов семантичен нюанс, макар че още се използва средновековното му тълкуване като родно място и тази употреба остава за известен период типична. П. Павлович пише за „*отечеството* ми Доростол“; един от преписите на Паисиевата история е направен в „*отечеството* ми, наречено Самоков“ и в „*отечеството* Габрово“. А „бедно *отечество* Плевен“ се споменава в богослужебна книга още през 50-те години на XIX в. и т.н. (Опис I: 461; Спространов 1900: 24–25). Първите идеолози на българското освобождение придават на понятието ново символно значение. Дори самият Жефарович в средата на XVIII в. нарича себе си „партизанин на българското *отечество*“. Паисий Хилендарски е пър-

вият, който използва тази дума като рационализирана символна кондензация, съчетаваща териториалните и социалните измерения на българския живот. Първият модерен български политически автор говори за България като за парче земя и парче човечество, свързани от държавната идея. *Отечеството* за него е както цялата българска територия, така и държавната организация в нейните граници.

Едно съвсем определено мнение за българската историческа география се утвърждава в хрониките и историите от онова време: Въпреки всички териториални промени през различните исторически периоди българската прародина е посочена да обхваща Мизия (заедно с Добруджа), Тракия и Македония – на практика всички традиционни културно-исторически и географски области на България (Цанев 1980: 260), въпреки че употребата не е еднозначна и в нея се констатират редица колебания (Лилова 2010: 82–92). Тезата за българското отечество е елемент от авторовата идея за национална независимост и е изпълнена с революционно буржоазно съдържание. В същия смисъл се използва и терминът *България*, но и той показва лутания между регионална и общонационална конотация (Лилова 2010: 84). Наследниците му напълно споделят този възглед. Те често са писали за любовта си към „нашето *отечество*“ като основно вдъхновение за патриотичната си дейност. Активистите в новата българска литература и историография изковават и друг термин – „дълг към *Отечеството*“. Много автори отправят патриотични призиви към своите „сънародници“, което доказва, че думата *patria/ отечество* навлиза постепенно устойчиво в българската етнична терминология (БВ 1969: 132–134, 139–140, 144–145). Ако названието *България* по-често се е използвало само за обозначаване на територията, идеята за *Отечеството* (поне според твърденията на най-напредналите и образовани българи) е имала ясни етнополитически параметри. Според тях само тази идея е била в състояние да мотивира социални и политически движения. Изкушаваме се да посочим, че и в съвременните теоретични обобщения процесът на раждане на политическата идея и мобилизационната активност включва динамиката на символното използване на утвърдени ментални конструкти и приети от историята ценности – затова дали първите българи, формулирали тези идеи, не са били и ранните практически конструктивисти на освободителната идея на тази основа?

Ако приемем това, логично е, че посочената конотация на употреба на понятието за родна земя и неговите производни продължава и у тях – патриарсите на духовното възраждане при разглеждането на сюжети за образованието, възпитанието, обучението, ценностите на християнството. Според Паисий и Софроний българското образование трябва да има за цел да възпитава децата като „добри граждани“, които обичат „своята *национална родина*“ (БВ 1969: 132–133; 144–145). Появяват се обаче и нюанси в смислите: Целта на заетите от родствената терминология квалификации и определения не е просто да разпространяват християнската вяра сред населението; те също така се

стремят да подчертаят различието на българите от тези, чийто език дотогава е бил обичаен в църковната литургия – гърците: в някои редакционни добавки към преведените религиозни книги новият език е наречен „*славянски майчин* език“. Целта на подобна фразеология често се изразява и експлицитно в документите: тя е употребена, за да консолидира „славянското християнство срещу гръцкото християнство“ и да спаси „националния характер на българите“ (Опис IV: 13; БВ 1969: 145–148; 182–183 и др.).

С напредъка на обществения процес номанклатурата с корен от родството в изказа на общностните лоялности не само не изчезва, но почти всички посочени нейни смисли се утвърждават, като обаче се разместват по значимост: През втората четвърт на XIX в. споменатото значение на териториалното обозначение *България* се среща например и в друга народна песен от листата на А. П. Стоилов: „Близо до Македония е България [географски смисъл – б.а.], затова мога да живея в мирна Тракия и да страдам за *Родината* си България [политонимичен смисъл – б.а.]“. Подобни случаи свидетелстват за тенденцията към съвместна употреба на термина *България* за обозначаване както на териториална, така и на политическа принадлежност (Tzaneva 2015).

В действията в защита на българската литургичност допълнително изкристализира националното съдържание и на понятия като *Отечество* и *България*. Първият термин все още много рядко се употребява като обозначение на родно място, като по-често се появява в историческите извори във връзка с „любов към *Отечеството*“ или „дълг към *Отечеството*“ или дори „освобождение на *Отечеството*“, възприемано като обща ценност на всички българи (БВ: 87–88, 207–221; Цариградски вестник: №377/1858). Споменаването на „*Отечество* България“ като цялостна етнична земя и на бившата държавна организация върху нея (национална идея) съжителства с употребата на този термин за обозначаване на някои части от Северна България и Софийска област (преднационално разбиране) (Опис II: 417; Опис IV: 80, 84; Документи III: 465–466). Но устойчивата употреба утвърждава и пространственото съдържание на териториалния етноним *България*, като разширява през XIX в. териториалните рамки на някои традиционни етнични категории, включително на понятието *отечество*. В предходния период развитието му показва бавно отваряне към етничното му съдържание; сега в освободителните концепции на Раковски, Каравелов и Левски то обхваща, понякога, ако не и еднозначно, целия Балкански полуостров (например Левски 1973: 68). Отношението на революционните демократи към традиционната българска принадлежност получава ясен и открит израз: въз основа на тези лоялности техният патриотизъм се проявява не като привързаност към народа и Отечеството, към езика и културата, нито дори като рационализирано чувство за принадлежност, а като доминираща форма на мисленето им и основен определящ мотив на поведението им в продължение на няколко десетилетия. Всяко действие в личния и обществения им живот, всяка идея в съзнанието им се оценяват в светлината на този патриотизъм и употребата на родствена

номенклатура помага това да се покаже: „Никога не бих се осмелил да напиша автобиографията си – казва Г. Раковски, ако животът ми не беше така тясно свързан с моето *Отечество*, което дълбоко обичам още от детството си и на което се стремя да се посветя изцяло“ (БВ 1969: 314–315).

Смисълът на употребата на основни и производни понятия, които възхождат към думи с корен *род-*, *отец-*, и всички гореспоменати подобни определения на ключовите лексеми е да отведат към идеята за общ (мислен като еднакъв, колективен) произход. Те маркират процес на „откриване на родината“, който според някои изследователи „е социален процес, а не генетична памет – той е знание, което се формира трудно, усвоява се бавно и подлежи на промяна“ (Лилова 2010: 92). Смятаме обаче, че използвайки родонасочващо определение, дейците активират въобразени качества на топонимите за българска земя в онова време, които доближават емоционално и ценностно нейния образ до представата за родност, свойственост, лична присъщност и близост, подобни на кръвната връзка. Такива употреби ясно се разграничават от истинското родство. Тук споделеният материал отрича една от дълготрайните ‘силни’ тези в изследване на родството – че всяко взаимоотношение, което включва родствен термин, е родство. Посочените употреби са просто метафора на отношение и предполагат повече качество на поведение, отколкото статус, повече еднакво положение в света или споделена съдба, отколкото роднинска връзка. Тази фигуративна употреба се превръща в приписване на статут, без обаче да повелява държание, характерно за роднини (най-яркият маркер на което е брачната забрана за потомството). По-вярно е, че на това колективно общностно равнище е налице една фикция, която не е нищо повече от аналогия с родството без налагане на забрана за сключване на бракове между потомци, затова сънародниците, съгражданите и членовете на общността са повече псевдороднини и се разграничават от истинските. Но другият важен белег е налице – ангажираните в този статут са готови за родственомотивирани действия и активности (цитатът на Раковски и безброй подобни го потвърждават). Затова смятаме, че линията, която отбелязаните примерни употреби на родствени определения маркират, както и многобройните подобни налични, от една страна, индикират, но от друга, формират културно социални организационни системи, основани на роднинство, в рамките на които социалните идентичности могат да бъдат установени и предадени чрез инкултурация (Voorhees et al. 2020). Изглежда, че по време на националнообразувателния процес в прединдустриалното българско общество действията на общностите възникват чрез придобиването на културно обоснована социална идентичност, която включва и очакването за сътрудничество като между роднини.

Посочените примери, а и теоретизирането върху тях от страна на учените регистрират непрекъснатото преплитане и взаимозависимост между персоналната и колективната (индивидуалната и общностната) идентичност. На този процес на взаимодействие учените започват да обръщат внимание и да

го анализират главно под влияние на текстовете на Т. Ериксън и А. Д. Смит. В тях ндивидуалната идентичност бавно добива определение на осъзнатата тъждественост на индивида със самия себе си във времето, на нещо, което Ериксън назовава „егоидентичност“, разбирана като цялостност и непрекъснатост на аза. Поривът на индивида обаче според учения е към интериоризация с културата на групата, в която човекът е роден, с която се родее и сред която живее, и това става чрез еднозначна или твърде близка употреба на съответната лексика (включваща и понятия от родството), както и на поведенчески и стереотипни прояви (включващи такива от аксиологията на родството). Ако членовете на групата съзнават нейната постоянност във времето и тъждественост на самата себе си, то тази осъзната споделеност поражда другата форма – колективната идентичност, пише А. Д. Смит (Смит 2000), като някои от нейните активности следват мотивировката на родствените връзки.

Траекторията, която изминава **родството**, за да се превърне в идентичностен маркер на тогавашната българска общност (независимо дали я назоваваме националност, преднация, ранна или утвърждаваща се нация и пр.), е тристепенна и захранва най-напред идеите за общ **произход (1)**. Изразени с ритуалност или вербално чрез използване на аналогия и заимствания на термини от родствената номенклатура, елементите на произхода се съчетават в комплекс, който формира идеите и изразява чувството за **принадлежност (2)**. Утвърдено и аргументирано, това чувство става градиво на съзнанието и самосъзнанието на хората от общността и основен извор и опора на общностната **идентичност (3)**. А идентичността е свързана на ниво личност с основните инстинкти за оцеляване чрез емоции, които се преживяват психически като културно натоварени чувства. Вследствие на това индивидите са мотивирани да си сътрудничат с тези, които се възприемат културно като ‘роднини’, и колективните пориви и действия в групата на назованите като такива в българския случай са вероятно подобна проява. Съответен следващ извод е, че културната и етничната идентичност като основни елементи на общностната са до голяма степен – поне по отношение на родството като тяхно градиво, припокрити и уеднаквени, те взаимно се захранват и взаимоподдържат виталността си, както и се мотивират една друга, когато общността започне да действа.

Как родственият символизъм конкретизира определението на етничната общност. Следваща връзка между родство и идентичност е възможна заради виждането, което възприема етничните формати като биологични, социобиологични или историко-социални интерпретирания. По отношение на тази връзка дебатът в теорията за етничностите и техните идентичности е кой от тези формати е водещ в характеристиката на общността. Изпреварваме извода с констатацията, че присъствието на идеята за родство в българската прединдустриална обществена среда захранва с различна интензивност и нюансировка и трите посочени характеристики.

Схващането за доминантна биологична обоснованост на етничността съществува отдавна и в двете геополитически етноложки школи (западна и

източна) и я представя като примордиален инстинктивен импулс, като „разширена форма на родствен подбор“, „физическа или биологическа реалност“ (Гумилев 1993: 41). Такава идея констатираме и в българския случай, при който – както се показа, идентичността се инициира от фактора произход, възприеман на индивидуално ниво **повече** като биологична, а на общностно – вероятно **и** като биологична категория. Ако подобна идея засенчва останалите значения на идентичностните белези, тогава и самата етничност е форма на генетична предпоставеност в полза на родов избор, а етничните чувства биха се тълкували според теорията на Ван ден Берг като „разширения на родствените чувства“ (Van den Berghe 1981: 18; 1996: 57–63). Известно е, че подобни тези въпреки привлекателната им екстравагантност с времето се запазиха най-вече като библиографски и историографски факти, а в източната традиция дори споделящи тези възгледи утвърдени учени бяха обвинени във „вулгарен биологизъм“ (например Н. Чебоксаров в Русия). По този повод в началото на хилядолетието се изказа мнението, че „докато биолозите не открият ‘гена на етничността’, подобна гледна точка може в най-добрия случай да претендира за статута на хипотеза“ (Соловей 2005: 34).

Посочените, макар откъслечни и подбрани позовавания на български извори от епохата сочат, че тази линия е надградена с масирано осмисляне на културните маркери на общността – език, вяра, книги и пр., което се вплита и черпи аргументи и от биологичната близост, но именно формираното надбиологично (биосоциално или социобиологично) възприемане на общността доминира и насочва активностите на членовете ѝ. Бихме изтъкнали обаче, че проблемът е отворен и ролята на произхода в идентичността на етнично определената група, мислен генетично и културно, чака още аргументация; тя напоследък се натрупва убедително чрез съвременните антропологични приноси върху биосоциалната природа на етничната принадлежност по отношение на глобализацията и културния обмен за формирането ѝ (у Ападурай), както и на историко-стопанските фактори в този процес (у Улф). За нуждите на едно изследване на протекли в миналото развития техните идеи могат да се използват в интерпретиране на комуникативните връзки между различни общности в общежитието, както и мястото на изменящите се икономически условия – отваряне на нови пазари, динамизиране на движението със стопанска цел, модернизиране на условията на земеползване и обмен и пр.

Чувството за принадлежност, част от което е и наличието на възхождаща към общия произход родствена номенклатура в обозначенията на тази принадлежност, поддържа една от най-популярните субективни концепции за етничността; тя е с отношение именно към произхода. Всъщност самият Вебер в ранното си тълкуване на етничните явления подчертава тази тясна връзка между родството (произхода) и етничността. За да разграничи етничните групи от родствените или локалните, той предлага следното тяхно обособяване: „Етничната група се различава от родствената общност именно по това, че е група (която вярва в общия си произход), но не е общност за разлика от

родствената група, която се характеризира с реално общностно действие“[241] (Weber 1947: 306). Макар да посочва значението на произхода като специфичен и необходим елемент на етничната формация, той също признава, че родството може да не е непременно биологично, а *социално*. Въпреки че възгледите на Вебер днес вече са дългогодишно контестирани, може базирано върху българската релация родство/произход–етничност да се съгласим, че етнична група е тази, чиито членове „поддържат субективно убеждение в общия си произход поради сходство на физическия тип или на обичаите, или и на двете, или поради спомени за колонизация и емиграция – по такъв начин, че това убеждение е важно за продължаването на неродствените общностни отношения... независимо дали съществува обективна кръвна връзка“ (Weber 1968: 389). Това е мнение, което комбинира до преплитане двете идеи, изведени за българската общност – биологичната и социалната връзка между хората. По-късно в някои трудове на Ч. Кийс и Е. Франсис се твърди, че етничната принадлежност е един от няколкото възможни идиома за изразяване на произход наред с родството (Keyes 1976: 202–213; Francis 1976: 6–9). Преди време Ст. Тамбайя дори изказа предположението, че съвременните етнични групи „изглежда, са междинни между местните родствени групи (като родове, кланове, фамилии) и нацията като максимална колективност“ (Tambiah 1994: 431). В българския къс история за изграждането на тази „максимална колективност“, т.е. в хода на националнообразувателния процес, макар и колебливо, можем да проследим динамиката на употребената родствена номенклатура, която играе за неговия напредък. Основният принос тук е идеята, че човешките групи действително са разширени родствени групи или колективи, основани на произход. Това означава, че груповата солидарност и общата култура като основания за колективна идентичност се коренят **в чувството за родство** и това се отнася и за българите. Това чувство представлява една специфична форма на световъзприятие, интерпретираща миналата реалност субективно (Berger, Luckmann 1966), което от своя страна прави родството градиво на идентичността в нейното колективно етнично измерение.

В теорията на идентичността множество концепции разглеждат етничната принадлежност като основана на митични, а не на реални характеристики. Както се каза, на Вебер принадлежи първото подчертано значение на субективната вяра в общия произход, независимо дали тази вяра е реална или въображаема. Мисленето за *етнична принадлежност* и *етничност* като феномени на ‘въображаема’ отличителност е епистемологичната предпоставка за по-късната дефиниция на етничните формации като *въображаеми общности*, направена за първи път от Б. Андерсън, но бързо и широко приета от учените по света (макар впоследствие все повече критикувана). Това регистрира раждането на идеята за социалното родство и води до подчертаване

[241] Отбелязваме, че в определението става дума за групата, не за общността.

ролята на социалната памет като най-важен психологически механизъм за препредаване на културна информация.

Българският материал от разгледаните сюжети би могъл да покаже евентуално коя сфера на идентичностните маркери – субективната или обективната, се заема от родствените елементи: отбелязахме присъствие на няколко компонента, назовани с представените оскъдни родственоуподобяващи термини – *род*, *семейство*, *бащин*, *майчин*, *родина*, *отечество*. Те всички се отнасят до реално съществуващи белези на общностните характеристики във времето и пространството с динамика на елементите и с променлива роля в скàлата на етничните ценности – отнасят се до земята, територията, дома, родното място като махала, селище, град, област или обобщена земя, като език, книги, история, вяра и пантеон. В същото време обективността на съществуване на тези белези е дълбоко осмислена в личното и в общностното съзнание и така е знак на мирогледа, в който са преплетени реални и въображаеми формати. С това и българският материал потвърждава подхода, намекнат от Вебер, но развит в детайли например от Т. Шибутани и К. Кван, че етничните категории са субективни, доколкото съществуват само в съзнанието на хората, но не са субективни в смисъл, че хората могат да се идентифицират на тяхна основа; те са субективни, защото са постоянно поддържани убеждения, споделяни от мнозинството от групата; но са и обективни, защото съществуват независимо от желанието на индивидите (Shibutani, Kwan 1965: 47). Изглежда, прав е Ван ден Берг, който изрично заявява, че етничната принадлежност винаги е „продукт на сътрудничеството между обективни и субективни фактори“ (Van den Berghe 1976: 254; Brass 1996: 301–305). И двамата автори признават приоритета на обективните фактори при формирането на чувството за принадлежност. Тези „обективни основи“ включват езика, религията, облеклото и традициите – онези знаци на идентичността, които Смит нареди в основната листа на нейните маркери, а изследователи на българската възрожденска идентичност проследиха до превръщането им в национални идеали (Лилова 2010; Tzaneva 2015).

Рационализирането на тези характеристики е съдържание на субективните условия за съществуването на етнична принадлежност, които, макар и слабо, съответстват на вече налични обективни реалности, въпреки че те могат бързо да се променят (Brass, Van den Berghe 1976: 197–201). В този контекст Ван ден Берг също така изказва предположение, че етничната принадлежност се определя от фактори на произхода, разглеждани повече в биологичен, отколкото в културен план. Той търси основание за етничната принадлежност в социобиологията и я тълкува като форма на генетично предпочитание и подбор, обобщение на предполагаемата универсална тенденция в природата: „етничните и расовите чувства са продължение на чувствата за родство“ (Van den Berghe 1981: 18; 1996: 57–63). Въпреки че този подход има положителен принос към теорията на етничността (особено по отношение на значението на етничното самосъзнание), това определение, както настояват критиците,

поставя въпроса за реалността на етничната група и етничността – дали те са само класификационна категория, или съществуват като социална реалност (Isajiw 1981: 18). Тази двусмисленост, отбелязана още в уводната част на този текст, прави споменатия подход по-малко полезен за емпиричния анализ. Това оставя принципно неразрешена дилемата на изследователя за баланс между обективните маркери на етничната принадлежност и идеите/представите/образите за тях в съзнанието на участващите хора. Но всяко конкретно проучване ѝ дава своя отговор.

В социологическата литература етничната принадлежност обикновено се дефинира като културен етос, като например общи обичаи, институции, ритуали, ценности, намерения, отношения и поведение. И все пак членовете на една етнична група, които притежават общ ‘културен етос’, винаги са били разглеждани като споделящи „генетична и/или езикова, религиозна, национална и социална връзка“ (Aceves, King 1979: 369). Междувременно доста време след опита на Вебер да съчетае културните и политическите аспекти на етничната принадлежност много учени все още смятат, че трябва да се прави разлика между тях. По-нататъшното определяне на етничната принадлежност чрез културна идентификация, но по отношение на някои характеристики от социологичен тип е усъвършенстван начин за разглеждане на явлението. С резерви към извода на Барт, че културното съдържание на дадена група няма свое първично самостоятелно съществуване и стабилност, все пак можем да приемем неговата мисъл, че етничните формации не могат да съществуват изолирано, а само в контраст с други такива групи и затова мястото на различния произход, предаден с културата, е основно. Това означава, че границите различават две или повече контрастни ‘неща’ сред етничните маркери (Barth 1969: 14–15), и българският материал сочи, че те могат да се открият и в постановките на родството.

Този контраст не е непременно враждебен: в действителност различните етнични общности на Балканите през XVIII и XIX в. са имали много причини за мирно и съвместно съжителство, основано на дълготрайни връзки на общност и общи жизнени и културни стандарти – това намира израз и в споменатите, макар и оскъдно, прояви на родствените взаимосвързаности между тях. В същото време типичната за българите, както и за по-голямата част от Балканите практика да се сключва брак в рамките на етничната група сочи **ендогамията** като един от основните начини, по които родството е изграждало границата в балканските култури. Допустимо е, че тя е укрепвала и идеята за етнична чистота наред с доминантната **патрилинейна линия на родство**, която резултира в наследяване на етничната идентичност в повечето случаи по бащина линия. И на трето място, като създатели на културна граница може да се мислят и **моделите на наследяване**: патрилинейното наследяване гарантира и за българската общност, че собствеността и другите активи и ресурси, спадащи към сферата на родството, ще се предадат във времето в рамките на същата общност. Но когато са включени в териториална

държава – Османската империя – „конфликтният потенциал на етничната принадлежност се подчертава“ поради контрастите и различията в религията, езика, произхода и историята, които се отразяват на социалнопсихологическите режими на групите (Horowitz 2004: 72–82). Барт твърди, че етничната принадлежност не се основава единствено и непременно на общи културни практики и обективни културни различия, а по-скоро на начините, по които хората възприемат и определят себе си и другите като членове на определена група и използват тези различия, за да създават групови граници. А това прави социалните и културните граници категории на самосъзнанието. В българския случай идеята за принадлежността, транслирана чрез внушенията за **общ произход, значи – близко родство**, съдейства за съграждането на социалните граници и създаването и поддържането на етничната идентичност, като за това допринасят също флуидността и променливостта на етничните категории във времето. Предполага се, че посоченият подход е особено подходящ при анализа на процесите сред етничните групи в периоди на преход и промяна, когато те са териториално обединени, особено под управлението на чужда държава, какъвто е случаят на Балканите в изследваното време.

Примерите от българския материал подкрепят успешно и друго мислене – това за влиянието на историческата среда и социалните фактори, допринасящи за облика на групата и общността. Те тръгват от едно биосоциално разбиране на етничната идентичност, но го насочват да търси баланса между факторите на околната среда и човешкия генетичен състав. Без да навлизат в дебрите на процесите за изграждане на нагласи и изследване на субективистичната линия, така акламирана напоследък, съавторките на горния текст са склонни да приемат, че генетичните фактори (отразени в идеите за родство/произход) могат да предразположат индивидите към определени поведенчески черти или тенденции, но факторите на средата като възпитание, образование, родителство и социализация, но не по-малко – история, стопански особености и политика са тези, които играят определящата роля за формирането на груповата идентичност. И четирите споменати формиращи личността процеса имат съприкосновение с ценностите на родството, което се отнася както до индивидуалната, така и до колективната психика и идентичност. По отношение на тези ценности, които бяха фокусирано представени и в двата тома на текста, съавторките, следвайки основно внушенията на А. Д. Смит и Кл. Гиърц, убедено смятат, че символните и културните аспекти на етничната принадлежност не се основават единствено на биологични или генетични фактори, а на значенията и смислите, които хората придават на своите културни практики и наследство. Допълвайки това убеждение с посочената в Том 1 идея на Фр. Су от края на миналия век за функционалната взаимовръзка между съответната родствена система и поведенческите модели в конкретен културен контекст, въз основа на изложеното в двата тома допускаме, че тези стойности се внушават в известна степен и чрез родствената символика. След това етничната принадлежност ги усвоява, за да отговорят на нуждите на вре-

мето, и така етничната общност се проявява в крайна сметка като продукт на исторически и социални процеси, а не като фиксирана и неизменна априори заложена категория.

Така антропологични изследвания като настоящото задълбочават разбирането ни за сложното взаимодействие между биологичните и социалните фактори при формирането на етничната идентичност и за начините, по които етничната принадлежност може да служи като комплексно социално родство. То черпи внушения и символика от селектирани спомени, ментални и биологични фактори, но се определя от цялостния исторически обществен процес. Това в крайна сметка представя българското прединдустриално родство и институциите му като комплексна социетарна категория, която вкарва родствената връзка в обществените отношения и специфично я дефинира. Това родство свързва хората с тяхното културно наследство и помежду им и е градиво в символната система на членовете на общността, с която те вкарват мисъл и създават смисъл в живота си, определят отношенията си и насочват общуването си[242].

Родството като капиталова характеристика и социална инвестиция. В текста на представеното двутомно изложение за всяка разгледана институция на родство се характеризира и нейният принос към социалния капитал на личностите в нея и на групата им на принадлежност – главно родствена и етнокултурна. Това бе предприето заради разбирането на авторките, че именно този принос прави институционалните социокултурни прояви значими и определя тяхната смисленост, устойчивост и място в живота на формираните родствени общности и въвлечените в тях индивиди. Това представяне бе с неравномерна детайлизираност: то почти отсъства за кръвното и афиналното родство (заради тяхната явна и лесно разбираема и проследима ценностна връзка с общата кръв и раждане като символна основа, също и със семейния дом като съзидател и пазител на безопасността и близостта); разхвърляно е вплетено в изложението за фиктивното, но подробно и задълбочено е разгледано за ритуалното родство. Въпреки това споделените описания и факти захранват в достатъчна степен един финален извод по зададеното в този подпараграф заглавие, отнасящ се до целокупното традиционно родство в българската прединдустриална култура. Намираме, че едно заключително

---

[242] Подобна констатация води и до нуждата от предоговаряне мястото на етносимволизма (‘недолюбван’ особено от съвременните теоретици) в **набора от механизми** за изследване на етничната идентичност и последване на идеята за неговото преосмисляне **като изследователски инструментариум** (Tzaneva 2015). Това е възможен и перспективен подход, защото много често, вкопчена в миналото, но повече свързана с конкретиката на историческия разказ за общността, етничната идентичност с родството и родствените метафори като нейни елементи съвсем не се явява продукт на първични привързаности, а е променлива, динамична и рефлексивна към контекстите на историко-културните си рамки.

експозе на подобна тема, чиято иновативност през последните години задържа интереса предимно на социолозите и психолозите, би могло да се представи и от етнологична гледна точка, като социалният капитал се разгледа от аспекта на внушените от родствените ценности социални мрежи и отношения, а също така и чрез нормите на родственообусловено индивидуално и колективно поведение. Тези две изследователски страни са тясно свързани, тъй като мрежовите връзки – създадени чрез целенасочен процес на овладяване и споделяне на норми, всъщност от своя страна способстват за активното унифициране на самите тези норми и моделират така изграждането на структури и мрежи.

Ранен етнологичен принос към такава изходна позиция все пак присъства в българската етнология, представен от няколкото целенасочено проведени и анализирани, посочени в текста етнографски селищни проучвания (Лулева 1999: 85–101; Беновска-Събкова 2001а; 2001б: 7–24; Иванова 2001: 66–78; Филипова-Кюркчиева 2001: 149–178; 2004; Барова 2009; Василева 2023). Тяхното качество авторките и на настоящия текст оценяват високо, а аксиологичният прочит на нормативно-поведенческите прояви за отделните родствени институции, широко разгърнат в предходните глави, успешно ги развива. Посочените изследователки не просто показват в тези изследвания ‘изплитането’ и функционирането на родствени мрежи, изградени по правилата на колективното ценностно споделяне, а изтъкват ролята им в трансформирането на родствената значимост в определени исторически отрязъци и места (в случая с. Говедарци и гр. Калофер, Тетевенския край, Родопския край и др.). Особено показателна в това отношение е последната появила се монографична публикация – *Предоговаряне на родството* на Д. Василева, в която модификациите на родствените усещания и изразявания са вплетени в пълнокръвно пресъздадената културна картина на едно локално (на калоферци) ежедневие в турбулентния XIX в.

Направените описания и подредби на родствените връзки в настоящия текст абстрахират следната обобщена картина: чрез внушаване на новопридобити родствени ценности се натрупват съдържателните елементи на човешкия и социалния капитал, а те създават еквивалентни структури, чрез които се запълват ‘празните’ социални ниши със значение за родството. С други думи, чрез ценностите, които се усвояват от ‘външните’ лица, приобщаващи се към семейството и рода чрез разгледаните видове родство, се осъществява механизмът на обогатяване и разширяване на този капитал. А неговото натрупване у ‘новите’ родственици е мотив за промяната на родствените отношения чрез постигане и изпълнение на нови социални договорености. Привлеченият ценностен ресурс се натрупва и в капитала на групата, повишава го и го укрепва, а тя самата получава престиж и по-висока обществена позиция. Обобщавайки представянето на кръвно- и некръвнородствените връзки в българското традиционно общество, бихме искали – на този етап поне тезисно, да откроим тенденцията за това как институцията на родство с нейните ресурси поддържа съществуващите обществени връзки, как създава

други необходими такива и как генерира с това иновативен или заздравява съществуващия обществен капитал.

Според ранното изследване на този капитал – на американеца Лида Ханифан (още през 1916 г.), неговата същност е в общата дейност, в задружността и колективното усилие на групата, създаващи „тези материални активи, [на които – б.а.] се разчита най-много в ежедневието на хората, а именно: репутация, комуникация, съчувствие и социално общуване между хора и семейства, които съставят една социална единица“ (цит. по Христова 2016: 44–61). Изброените норми са от скàлата на родствените ценности, които съчленяват общността, канализират ‘заедност’ на целите и усилията. До голяма степен те показват еднаквост в общочовешки план, която обаче проявява различна особеност според спецификите на всяка култура. Случва ли се това в културната традиция на българското родство през втората половина на XIX в.?

Фактологията, представена в предходните глави, предполага на първо място разделяне на търсения отговор най-малко на две части: какви са предразполагащите условия за протичането на подобен процес в институциите на родството и какво е взаимодействието на двете страни на този капитал – **свързващата и обвързващата** (Христова 2016: 6–12), в цялостната му структура. Допускането е, че чрез родствените институции се прави допълнение към традиционните инвестиции на социалния капитал и съответно личностите и групите, които имат родствени институционални връзки, са облагодетелствани, защото развиват и натрупват такъв капитал. Наличието на поне три фактора прави процеса възможен: в рамките на кръвното родство (особено и най-силно) контактите между роднините са **лице-в-лице**. Това означава, че общуването е постоянно, директно и нещо повече: дори в обстоятелствата на празничността то не е изразено просто във физическа близост и непосредствено присъствие или визуален контакт, а ритуалното поведение изисква задължително доближаване и докосване (ако то понякога се извършва през кърпа, було или друга тъкан, това е само доказателство за важността на съприкосновението). Извън ритуала, в комуникацията на всекидневно равнище тази близост посредством докосване, размяна на вещи, предаване, подаване и т.н. е също знак на създадено доверително и съпричастно отношение.

В хронологията на сватбения ритуал, създаващ семейство и нови родственици, с напредването на неговия ход постепенно ‘се премахват’ онези атрибути, чрез които се опосредства близостта: булото, кърпата, забрадката, поясът, обувката и пр. в определени обредни моменти ‘се свалят’, ‘изчезват’, ‘променят’ като връзка и разделително-охранителна преграда. Главните обредни лица – младоженци, стари сватове, девери и зълви, най-близките сватовници, като че ли в обреда постепенно премахват един по един пластовете, зад които са скрити – булото се заменя със забрадка, празничната ритуална обувка с работна обувка/цървул, нарочната тържествена премяна поетапно се превръща в делнична и т.н. Да, това е елемент от приобщаването към работния ежедневен цикъл на новото родствено съдружие, но е и знак за приемане на неговите

ценности и с това е проява на **свързващата функция** на семейния капитал. Ролята на този процес на ритуално ‘одомашаване’ на нововъвлечените членове личи от вменената характеристика на обредните лица, които го извършват, както и от обредните места, където то протича: на прага, на извора/чешмата/кладенеца, до трендафил/плодно дърво, в тъкачницата, хармана, обора и пр. В извънбиологичното родство аналогичната ритуалистика е значително по-пестелива, но затова пък по-категорично насочена: символното свързване с новото, некръвното семейство и род е осъществено със силата на кръвта, млякото, слюнката, докосването на ръка, чело, стъпало и пр. с устни, поклоните, трапезата, новоподарените дрехи, разменените китки и обредни гостувания, от цялостния комплекс на описаните ‘усвояващи’ ритуали.

В този метафоричен процес на свързване се създават нова оценка и дълготрайно **доверие**. Именно това е проява на онези родствени социални връзки с кръвните и некръвните близки хора и семейството, които в теорията на социалния капитал се обозначават като „силни връзки“. Като съпътстваща специфика следва да се отбележи и **процесуалният характер** на родствените връзки и тяхната аксиологична динамика, който произтича от факта на *протяжното* във времето действие на родствените механизми и роли, а също така тяхната *гъвкавост* и *способност да се пригаждат* към промените на обществения контекст. Тази черта е характерна за всички видове родство, при които основен родствообразуващ акт (например раждането на дете в кръвното родство; създаването на ново семейство в брачното; адопцията във фиктивното и т.н.) води до пренареждане, преустройване и преосмисляне на отношенията например между родители, братя и сестри, родствен кръг.

Паралелно съществуват и чрез родствената връзка се новосъздават и социални контакти с познати и близки или не толкова близки родственици, които активират своето функциониране и образуват т.нар. и необходими за социалния капитал **обвързващи** или „слаби връзки“. Във всички случаи обаче и двата вида контакти отговарят на характеристиката на **доброволчеството**, която е следващата откроена специфика на изследвания процес. Последните, обвързващите връзки, осигуряващи среда и за лично предприемачество, постигано през Възраждането с образование, с включване в търговска дейност, пътувания с различна цел и други форми на разширяване кръга на контактите, именно поради дòсега с ценностите на времето и света създават условия тези връзки да се реализират за по-широката общност на родните: неслучайно през XIX в. спонсорирането на образование на близки по-бедни роднини, пращането на учение в популярните центрове за знание като Цариград, Букурещ, Москва, Париж, Женева и др. е често срещано и сведения за него присъстват в краеведската книжнина и възрожденската периодика (за пример многобройни писма-молби за спонсорство на обучение, писани до заможни родственици от по-бедни – вж. Василева 2023). В процеса на родствената комуникация, ритуална и всекидневна, силните връзки се укрепват и слабите се разширяват, което също така

променя и развива наличния за съответната родствена общност социален капитал. Според теоретиците това изменение на съотношението между силни и слаби връзки в него може да повлияе върху размера на подкрепата и емоционалната помощ за родствениците (осигурена от силни връзки) и да се получи достъп до нови хрумвания и мисли, ресурси или възможности например за работа, съвети например за образование и обучение, за професионален избор, за подбор на брачни партньори и пр. (предоставени от слаби връзки) (Granovetter 1973).

Връзката между родството и социалния капитал е базирана върху определението и по-късния обстоен разбор на Бурдийо (Bourdieu 1986; Бурдийо 2003: 69–71), посочени в главата за кумско/кръстническата институция у прединдустриалните българи. Там именно условието за наличие на социален капитал е обяснено като изискване за „членство в група“ и според него е съвкупност от ресурси, които гарантират включеност в мрежи с тройна характеристика: укрепване на устойчивостта, разширяване на близкото познанство и взаимна почит. Българското традиционно семейство – индивидуалното, както и разширеното – всяко със своята родствена среда, извън съмнение е подобна ‘ресурсна’ група. По определение на институцията на рода/родството в него индивидите априори са близки, добре се знаят, участват в постановени взаимоотношения със задължителен характер, или както пише Иван Хаджийски: „Родът беше интимната среда, в която тайни нямаше, където се намираше възможно най-ценният и безкористен съвет. При всички най-важни решения, особено от интимен, съдбоносен характер, като женене на младите, повторно женене на вдовици, разгодяване и подобни, се решаваха от рода. Родните бяха съгледници, годежари, шафери и девери. Те бяха гръбнакът при сватба и смърт. Техните викове огласяваха сватбата, а високите им плачове – погребението…“. Обрамчени в семейството и рода и обхванати в тях от непрекъснати **лице-в-лице**, **доверителни и доброволни** контакти, простреми във времето като **процес** и **адаптивни** към средата му, членовете му се познават, зачитат и формират свой собствен масив от емоционален и материален капацитет, който споделят. Разпределената обща и специализираната земеделска и домашна работа поддържат този масив и осигуряват с него сигурност за всички членове. Това става чрез въвличане в комуникацията между членовете на създадените отношения на доверие, съпричастност, емоционална емпатия, състрадателност, съучастие, вяра и упование – така както тяхното съграждане бе разказано особено за извънбиологичните институции на родство, търсещо да се доближи до тези на кръвното. Те формират онзи важен кръг от релации, наречен от Ф. Фукуяма „радиус на доверие“ (Fukuyama 1997), а от друга страна, на тяхна основа се създава и градивното социално общуване, което е енергиен импулс на колективния напредък.

И българската родствена общност от какъвто и да е вид е своеобразен кръг, в който се проявяват и действат нормите на одобрението и сътрудничеството. А те се градят и укрепват чрез убеденост в силата на внушените общи

ценности и тяхната полезност за всекиго поотделно и за групата. Именно семейната общностна група е тази, в която не просто се работи от членовете ѝ за общите цели на оцеляването, обезпечаване на живота с необходимите средства от материално и нематериално естество; с консолидиране на общността и издигане на нейни водачи социалният капитал започва да се влага за напредването на социалните отношения в полза както на съставящите я индивиди, така и на нея като съвкупност – това е една от характеристиките на обществения капитал като ресурс за стимулиране на групата, включително на родствената, видени и изведени и в социологичната теория (Lin 2001: 6–7), и в немногото български изследвания (Беновска-Събкова 2001а, б; Василева 2023). Както се показва в споменатите източници на етнолози, в много селища отделни родове се замогват и започват да играят роля в общоселския или регионалния, даже националния обществен живот. С това ангажираният в тях социален капитал произвежда положителни външни ефекти, заради което диапазонът на взаимно доверие вътре в групата нараства и я издига.

В хода на този процес чувствително укрепва онази вътрешна енергийна спойка между членовете на рода, която намира израз в споделени еднакви или сходни възприятия, вкусове и предпочитания, цели и мечти – онова, което социалните психолози наричат „човешки капитал“ (назован тук „персонален“) и който в масов и окрупнен вид прави съдържанието на „социалния капитал“ на родствената група. Синтезиран разговор за него бе представен в главата за побратимството, където неговото съдържание се прецени като основание за квалификация на обмяната на социални статуси между побратимяващите се. Докато учените обаче спорят върху смисъла и коректността на двете дефиниции (Putnam et al. 1993; Fukuyama 1997: 42), изпъква една по-ясна визия, която да покаже движението на добродетелите на родствената общност към други формати на обществената сплав: според Фукуяма „почти всички форми на традиционна култура – социални групи като племена, кланове, селски асоциации, религиозни секти и т.н. – се основават на общи норми и използват тези норми за постигане на съвместни цели“, но той подчертава и негативната роля на социалния капитал, който не само не стимулира процеса, но го и задържа заради „тесния си радиус на доверие“ (Fukuyama 1999). В изследване на съответната българска специфика два процеса следва да се проследят, за да се квалифицира този радиус. Първият е устремеността на родствената група към постигане на общи съвместни цели. Вторият е механизмът за това постигане, който минава през формиране на социални мрежи. И двата процеса са базирани върху стойността на родствените ценности; най-важното за тях е да бъдат споделени от групата на родствениците, независимо дали формират или не някои от елементите на груповия капитал. Допускането на авторките е, че може би ролята на ценностите е точно тази българска специфика, която е възможно да открои нюанси в дотук изказаните в литературата.

Като основна функция за българските родствени институции се описа запълването на априори празни или вторично изпразнени социални ниши, където отсъствието на родствен субект е дефицит за групата, който тя с помощта на културния механизъм за родосъздаване се опитва да ликвидира. За тая цел има модел – кръвнородствената общност, има и капацитет – ритуалното родотворство на извънбиологичната (брачната и ритуалната) свързаност. Процесът обаче не е едноактен и прост. В българската прединдустриална култура той протича най-напред с цел решаването на въпроси на възпроизводството, като създава условия за неговото нарастване в количествено отношение и компенсиране на ограниченията и проблемите в него след заменянето на директната с индиректната брачна размяна. За тази цел процесът минава през ритуалното формиране на възможности за конституиране на нови роднини, най-доближени до кръвните и натоварени с поемане на техните задължения и отговорности – това са институциите на сватовството и осиновяването. На следващо място, ритуалното родство (дори само в тесния му представен тук вид – побратимство и кумство) адресира и компенсира разнообразни социални пропуски и дефицити на съответната култура и общество. Особено договарянето по некръвен и небрачен път на нови попълнения в родствената структура чрез обхватния и мащабен ритуален ресурс на този вид родство е високо съдържателен комплементарен начин групата да се комплектува до необходимите за поддържането ѝ членове. Представените в двата тома описания показват по мнението на авторките, че именно ценностите на родството са **резервоарът за включването на родствената институция в социалната структура и трансформирането ѝ след това в обществена мрежа**. Както сочат появили се напоследък първи висококачествени конкретни изследвания, в рамките на изброените мрежи могат да се сегментират субгрупи, в които припокриването между роднинска, териториално-земляческа, професионална, дори възрастова и пр. групи е по-уплътнено и затова членовете им са по-активни, с по-високо самочувствие и възможности, съответно предизвикващи по-високо доверие – така се изгражда мрежата на т.нар. общностна свързаност[243]. Според теорията за социалния капитал и социалните мрежи те

[243] Преценяваме тази изследователска насока като изключително перспективна и нужна за динамиката на родствения интерплей като общностна релация. Смятаме обаче, че за нейното адекватно разкриване е необходима разработката на прецизен източников критерий – и тематичен, и географски, и по социален профил, и неговото последващо захранване с данни от значително количество case studies. Но сме убедени, че те ще потвърдят направения извод за единствената вече изследвана такава общност – роднинската група около Н. Начов в прединдустриалния Калофер: „…между ръководителя на родствената мрежа и участниците могат да се наблюдават и приблизително симетрични услуги, и йерархични отношения, повтарящи или разрушаващи традиционните йерархии на възрастовото старшинство, отразени в съответно поведение и терминология…“ (Василева 2023: 16).

са особено характерни за традиционните общества и техните родствени общности (Boissevain 1974: 50–66).

Другата плодотворна линия в тази посока е изучаване на родствените роли в тяснородствената и в комплексните по места мрежови структури с участието на родственици, където пространствената уседналост бавно се трансформира в динамичност, но в които характерната свръзка на неформалния и символен капитал на родството запазва действието си. Тъй като изграждането на социалната структура и мрежи в българското общество през XIX в. чрез динамиките на родствените връзки не е нито по силата, нито в замисъла на настоящия текст, той ще завърши с едно сбито представяне на описаните родствени ценности, създали споменатия „резервоар“ за тези социални трансформации. Те са различни за отделните институции на родство според характера на социалните ниши, които запълват, и според механизмите, по които го правят. Общото е, че матрицата, която определя формите и моделите на ценностния ресурс, произтича и се равнява и в българската културна традиция по кръвно-брачната връзка като еталон за етос и ценностно съдържание. Това поставя родството по биологична линия – както генетичното, така афиналното и фиктивното (чиято специфика превръща в определена степен извънбиологичната връзка в биологична чрез уподобяване, дублиране и заменяне), в основополагащата обществена сфера на **фундаменталните** връзки. Стъпили по дефиниция (Живков 2001) върху модела на семейно-родствените отношения, т.е. върху социално приписаните последствия на общата кръв и произход, тези връзки са сложен възел от биологични, семиологични и културологични социални комуникирания в българското прединдустриално общество. Те моделират един феномен в полето между природата (биологията) и цивилизацията (социалността), който е примерен и аспириран и за всички други видове родство, проявени в българската култура. Завършваме с обобщение на начина, по който това се реализира през изследваното време.

Целенасоченото доближаване до този еталон е най-силно при осиновителната институция и нейните алтернативи. Ценностите на **осиновяването** се коренят в създадената родствена фикция, в съдържателния масив на онова, с което тази фикция заменя фактическата кръвна връзка. Екстраполирането им показва взаимодействието между всекидневната (обичая) и официалната (закона) култура, както и доминирането на техни отделни страни в различни ситуации и периоди. „Трансферът на родителски права и задължения“, считан за същност на правното тълкуване на осиновяването, е формалната, външната страна на превръщането на осиновителите в родители и на осиновяемото в тяхно дете. По-важно е, че и в българската култура осиновяваният субект, принадлежащ по рождение към даден семейно-родствен колектив, чрез института на осиновяването влиза в нови родствени отношения с друг и тези отношения са определени социално и културно като еквивалентни на биологичните. В резултат той придобива нови социални зависимости чрез приписване

на задължителни ценностни права и облигации и заема нова предпоставена позиция в социума, произтичаща от родствените лоялности на осъществения ‘трансфер’.

Представеният материал за тази институция повдига два специфични въпроса. Първият се отнася до това към кого е насочена целта на трансфера или кой се облагодетелства от него, по какъв начин, с какъв мотив и как това се постига с вменяването на новите родствени ценности: възможните избори, съдейки по българския прединдустриален материал, са към индивида, който се приобщава, и към групата, която го приобщава. Вторият въпрос касае начина, по който възприемането на тези ценности се осъществява, и отговорът се разполага в съдържанието на ритуала и закона. И за първия въпрос описаният материал показва реципрочност на потребностите от провеждане на осиновяване за всички, включени в един разширен състав на осиновителната триада. Със сигурност количествени изследвания биха показали вариативност, но интерес от осиновителния акт е регистриран сред осиновители и биологични родители, осиновеното дете/възрастен и родствениците (доказва го например обстойното описание на осиновяването на Д. Маринов, АИЕФЕМ, арх. №215–I/I: 1–2). У субекта на акта се изграждат колективните семейни и родови ценности и това му ‘създава’ минало, като го свързва с определен прародител и покровител, постановява задълженията и правата му към обкръжаващите го хора, места и предмети в настоящето, забраните за спазване в съвременността и бъдещето. Тоест тази връзка като основа и на разширеното, и на индивидуалното семейство осигурява приемането на детето като пълноправен член и го легитимира в обществото и живота. С това актът на осиновяването включва преминаване на индивида от една родствена линия към друга, без значение, че едната връзка бе дефинирана в този текст като „фактическа“, а другата като „фиктивна“. Родствено-семейната група, в която е отворена ниша за запълване чрез този акт, се нуждае от него, защото с липсата на наследник, на мъж наследник тя „има тесен радиус на доверие“, поради което „вътрешногруповата солидарност намалява способността [ѝ – б.а.] да си сътрудничи с външни членове“ и това води до неблагоприятни за нея външни ефекти (Fukuyama 1999)[244].

На следващо място, разглеждането в този текст на традиционното **побратимство** като размяна/обмен на социални статуси и в контекстите на генералната, балансирана и негативна реципрочност допълва съдържанието на т.нар. персонален/личен/човешки капитал. Същността на побратимството като разменна процедура е реализирано в първите две същности на

[244] Цитираният автор посочва примери от китайската и латиноамерикански етнични култури, където социалният капитал е затворен предимно в семействата среда или в доста ограничен кръг от лични близки приятели, и подчертава, че хората трудно се доверяват на лица извън тези силно лимитирани кръгове.

реципрочността. Доминиращата емоция и при генералната, както и при балансираната реципрочност на побратимските отношения е доверието, представяно и анализирано като фундамент на патронажно-спонсорските връзки заради подобието си на чувството на солидарност и интегриране при родство или приятелство (Eisenstadt, Ronigen 1984: гл. 1–2). Отношенията в побратимската институция, изведени в текста, са разположени между най-високите морално-психологически категории, присъстващи в културата: *вярност и подкрепа*; *чистота на нравствените отношения*; *неразтрогваемост*; *идея за саможертва*; *почит и уважение.* Те силно наподобяват правата и задълженията в кръвната връзка и като тях се отнасят до три съществени сфери на традиционното общежитие, като формират и съответни сфери на поведенчески стереотипи и нормирано общуване: семейната сфера, обществените контакти и нормите на публичността.

Историографията на проучванията проблематизира побратимството именно между приятелството като емоционална или афектна връзка и кръвното родство като ненакърнима система от вменени задължения. Идеята на мрежата е да се създаде механизъм, с който ще се решат онези проблеми на индивидите и групата, които изискват кооперирание и сътрудничество. В хода на социалната комуникация побратимството участва с чертата си на доминиращо междуперсонално общуване, което в някои примери все пак надскача контекста на основните въвлечени индивидуални участници, обгръща семействата им и се протяга към целия родствен колектив. А по отношение на родствените общности това означава да се уплътнят и заздравят границите на солидарността, развити в ментални и поведенчески норми от всяка подобна група. С това в рамките на домодерното българско общество побратимството се включва своеобразно в конструирането и регулирането на социалния ред в полза основно на въвлечените лица, но и на общността.

Най-сетне, по отношение на **кръстничеството и кумството**, ако те създават поведенчески стереотипи въз основата на съградени и утвърдени ценности, то техният анализ следва да стъпи също върху включването им в междуиндивидуалната и междугруповата комуникация и в ‘изплитането’ на социалните мрежи, които рамкират и уеднаквяват съответните ценности и правят общи, необходими и задължителни тези норми и поведение за всички включени членове. С ценностите в кумската връзка се обозначават личното, социалното и културното (цивилизационното) значение на спецификите на тази връзка. Както се посочи, според *World Values Research* тези ценности и норми имат способността да „променят развитието на обществата“ (WVR 1981). Те обаче се формират около и следват няколко основни етични жалона, които могат да се окачествят като *генерални стожери* за изграждане на етично-ценностния модел. Според изложението те се трансформират от ценности в мисленето в ритуални изисквания към свързаните чрез институцията на кумството лица и оттам в задължителни норми, чието

неизпълнение се санкционира. Сред тях в текста бяха изведени следните основни морално-нравствени характеристики на институцията: *святост* заради близостта до кръвното родство; *наследственост*; *необратимост*; *екзогамност*; както обаче и *неравнопоставеност и асиметричност* (при определени условия). При кумството културнорегулираната възможност реалната родствена социална мрежа да бъде увеличена става чрез обобществената функция на социалния капитал главно заради неговата разширена публична сфера на действие.

Тези ценностни черти определят българското традиционно родство в неговата цялост като **социетарна институция с висок комуникативен потенциал за създаване на отношения и връзки** (Драганов 1989; Живков 2000; 2001) и те устойчиво внедряват родството в прединдустриалната обществената структура – за да се поддържа възпроизводството на човешкия потенциал и да върви напред социалното развитие на хората и общностите. Разгледаните институции на родотворство в българската прединдустриална култура имат задача да разширят обществената договореност, която следва канона – обичайноправен, църковен, народен, официално-държавен и утвърден от практиката. В едно отдавнашно и много ранно в социален смисъл време те възникват и се изграждат заради потребността да постигнат пълноценна размяна на жени – брачни партньорки в патрилинейната структура на тогавашното общество. През следващите периоди те създават допълнителни и по-ефективни възможности за индиректен техен обмен, а чрез обогатяване на ‘видовия’ състав на родството от тях се откриват нови варианти и се прокарват нови пътища за този обмен. В изследваното прединдустриално време тези цели се разгръщат и осъществяват в пълнота, но по-важното е, че родството навлиза градивно в социалния капитал – обществен и персонален, и се превръща в една от ценностните поанти на българския социум. Откроените в текста стойности следва да се потърсят и в другите формати на родствено уподобяване чрез взаимопомощта, съседството, гостоприемството, приятелството и пр., които със сигурност ще обогатят представената картина на културнотворните начини за компенсация и преодоляване на социални дефицити.

Именно като социетарна институция функционалната характеристика на родството в изследваните му в двутомния текст сегменти: кръвно, брачно, фиктивно и ритуално, се свежда до **разширяване и допълване на обществената структура в нейни нуждаещи се и уязвими полета**, постигнато чрез **специфично интегриране на родствената общност** в демографския масив на българите през XIX в. и в преодоляване на социалните предизвикателства на тяхното динамично прединдустриално време.

Накрая авторките на представения текст биха искали да изразят констатацията и убеждението си, че като историко-етнологичен и социално-антропологичен сюжет темата за прединдустриалното родство на

българите и неговите институции е неизчерпаем извор от факти, връзки и закономерности, от знание за културата, паметта и манталитета на общността и членовете ѝ. Разказът по този сюжет може да отхвърли, потвърди, обогати и пренареди тяхната история. Оптимистичният извод е, че изучаването му – именно защото не се поддава на изчерпване и финализиране, е жадно отворено напред към всички просветени и даровити изследователи.

ИЗПОЛЗВАНИ ИЗТОЧНИЦИ В Т. 2

АРХИВНИ ИЗТОЧНИЦИ

Архив на Етнографския институт с музей при БАН (АИЕФЕМ АЕИМ)

Арх. №23. Сведения за веществената култура и обичаите – семейни, календарни и др. с чертежи от с. Фердинандово (дн. с. Първенец), Пловдивско. Зап. В. Венедикова. 1945.

Арх. №82. Календарни, семейни и сватбени обичаи и песни от с. Дюлгери, Бургаско. Зап. В. Диновска.

Арх. №117. Песни, обичаи и обреди от Горноджумайско. Зап. народни учители. 1939.

Арх. №215–I. папка I, папка II. Спомени из моя живот или Моята биография. Зап. Д. Маринов.

Арх. №840–I. Фолклор, обичаи, занаяти и др. от Пирдоп. Зап. М. Стоянов. 1952.

Арх. №103–II. Погребални обичаи от с. Дюлгери, Бургаско. Зап. В. Диновска.

Арх. №104–II. Първа сеитба и главеж от с. Дюлгери, Бургаско. Зап. В. Диновска.

Арх. №296–II. Семейни и празнични обичаи и обреди от Петричко. Зап. Т. Колева. 1964.

Арх. №455–II. Обичаи при сватба в Плевенски, Търновски, Ловешки, Врачански, Михайловградски и Русенски окръг. Зап. Ст. Генчев. 1968.

Арх. №511–II. Обичайно право от Благоевградски, Кюстендилски и Пернишки окръг. Зап. Д. Москова, Л. Радева, К. Кръстанова. 1969.

Арх. №522–II. Обичайно право от Бургаско, Варненско, Сливенско и Старозагорско. Зап. Д. Москова, Л. Радева, К. Кръстанова. 1970.

Арх. №561–II. Обичайно право от Хасковски, Кърджалийски, Видински, Михайловградски, Врачански окръг. Зап. Д. Москова, Л. Радева. 1970.

Арх. №589–II. Обществени отношения и обичайно право от Варненски, Толбухински и Силистренски окръг. Зап. Д. Москова, Л. Радева. 1971.

Арх. №605–II. Род и родствени отношения, Семейно-задружно домакинство. Родови празници. Зап. Ст. Генчев. 1971.

Арх. №607–II. Обичайно право от Пловдивски и Пазарджишки окръг. Зап. Д. Москова, Л. Радева. 1971.

Арх. №697–II. „Календар, обичаи за дъжд, попрелка, трудови обичаи, вярвания, семейни обичаи“ от Хасковско. Зап. Т. Колева. 1971.

Арх. №702–II. Семейни обичаи от с. Изворово, Българин, Хасковско. Зап. Т. Колева. 1971.

Арх. №837–II – №839–II. Обществени отношения. Зап. Д. Москова. 1974–1976.

Арх. №840–II – №844–II. Обичайно право. Зап. Д. Москова. 1974–1976.

Арх. №876–II. Календарни празници и обичаи от Асеновградско и Първомайско. Зап. Ж. Стаменова. 1975.

Арх. №877–II. Календарни празници и обичаи от с. Ситово, Добростан. Зап. Ж. Стаменова. 1976.
Арх. №953–II: Архив на Хр. Вакарелски. Свезка XIX, тетр. 210. [Данни от наследствено дело на Димитър Пенушлиев]. Зап. 30–70-те г. на XX в.
Арх. №954–II: Архив на Хр. Вакарелски. Свезка XX. [Данни от наследствено дело на Димитър Пенушлиев]. Зап. 30–70-те г. на XX в.
Арх. №995–II. Хроника на големия род Джамбазови. Предал В. Джамбазов. 1983.
Арх. №50–III. Родилни обичаи от Хасковско. Зап. Р. Дражева. 1985.
Арх. №84–III, Папка I. Семейство и семейни отношения. Род и родствени отношения в Смолянски окръг. Зап. Л. Макавеева. 1981 г.
Арх. №173–III. Род и родови отношения в Ловешки окръг. Зап. Е. Цанева. 1987 г.
Арх. №313–III. Материали по народен светоглед в Сакар – Харманлийско. Зап. Р. Попов. 1996.
Арх. №338–III. Съдбата на сирака в традиционното общество. Зап. Св. Богданова. 1996.
Арх. №546–III. Родствени отношения…, родословия, задруги и др. Зап. М. Беновска.
Арх. №611–III. Теренни материали по темата „Осиновеното дете: между семейството и държавата“, проект на МОН 1410/2004, от г. Смолян и с. Широка лъка. Зап. Е. Цанева. 2005.
Арх. №612–III. Теренни материали по темата „Осиновеното дете: между семейството и държавата“, проект на МОН 1410/2004, от Смолянския край (г. Смолян и г. Чепеларе) и г. Кърджали. Зап. Е. Цанева, 2005.
Арх. №615–III. Теренни материали по темата „Осиновеното дете: между семейството и държавата“, проект на МОН 1410/2004, от г. София, Пловдив, Пазарджик, Пещера. Зап. А. Кирилова. 2007.
Арх. №616–III. Теренни материали по темата „Осиновеното дете: между семейството и държавата“, проект на МОН 1410/2004, от г. Перник. Зап. А. Кирилова. 2005–2006.
Арх. №624–III. Теренни материали по темата „Осиновеното дете: между семейството и държавата“, проект на МОН 1410/2004. Зап. В. Николова. 2005.
Арх. №674–III. Изготвила: А. Попова. 2008.

Държавен архив Велико Търново (ДА–ВТ)

ФОНД 74к, ОПИС 1, а.е. 228, а.е. 229, а.е. 233, а.е. 241, а.е. 242.
ФОНД 60, ОПИС 1, а.е. 20.

Окръжен държавен архив Сливен (ОДА)

ФОНД 44к, ОПИС 3, а.е. 1, л. 46, 116, 378 и сл.

Софийски градски окръжен държавния архив (СГОДА)

ФОНД 1к, ОПИС 1, а.е. 558, а.е. 570, а.е. 587, а.е. 605, а.е. 606, а.е. 608, а.е. 743, а.е. 751, а.е. 755, а.е. 777.

Териториална дирекция „Държавен архив“ (ТДДА) Перник

ФОНД 143 К, ОПИС 1 („Мировият съд в Трън“– Частни граждански дела: а.е. 58, а.е. 60, а.е. 61, а.е. 62, а.е. 65, а.е. 67, а.е. 69, а.е. 70, а.е. 74, а.е. 75, а.е. 78, а.е. 83, а.е. 84, а.е. 86, а.е. 88, а.е. 89, а.е. 92, а.е. 94, а.е. 95, а.е. 96, а.е. 97, а.е. 98, а.е. 99, а.е. 100, а.е. 101, а.е. 103, а.е. 106, а.е. 107, а.е. 107а, а.е. 108, а.е. 115, а.е. 123, а.е. 124, а.е. 125, а.е. 126, а.е. 129, а.е. 130, а.е. 132, а.е. 133, а.е. 134, а.е. 139, а.е. 140, а.е. 141, а.е. 142, а.е. 146, а.е. 150, а.е. 151, а.е. 153, а.е. 154, а.е. 158, а.е. 159, а.е. 160, а.е. 161, а.е. 162, а.е. 163, а.е. 164, а.е. 165, а.е. 168, а.е. 169, а.е. 174, а.е. 175, а.е. 288, а.е. 289, а.е. 290, а.е. 291, а.е. 292, а.е. 293, а.е. 294, а.е. 295, а.е. 316, а.е. 318, а.е. 378, а.е. 379, а.е. 380, а.е. 381, а.е. 382, а.е. 383).

ИЗПОЛЗВАНА И ЦИТИРАНА ЛИТЕРАТУРА

Александров, Ст. 1991: Роднинска терминология у българите. *ДР–ВТУ*, № 258.

Ангелов, Д. 1982: *Българско Средновековие – идеологическа мисъл и просвета.* София: НП.

Ангелов, Д., М. Андреев 1972: *История на българската феодална държава и право*. София: НИ.

Андреев, М. 1979: *Българско 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, 330–354.

Ан-Ниса: www.koranbg.com. Превод: Цветан Теофанов (06. 2020).

Анчев, А. 2002: Сватбени обичаи и обреди. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване.* София: АИ, 267–313.

Апостолов, П. 1905: Родопска сватба. – *СбНУ*. Кн. XXI. Раздел II. Материали. 1–2.

Аретов, Н. 2006: *Национална митология и национална литература*. София: Кралица Маб.

Арнаудов, М. 1930: Фолклорни приноси от Родопско. – *СбНУ*. Кн. XXXVIII. 1–48.

Арнаудов, М. 1931: *Български пословици. Отбор и характеристика.* София: Държавна печатница.

Арнаудов, М. 1961 (ред. на поредицата): *Българско народно творчество*. Т. 1. Юнашки песни. Отбрал и ред. [предг.] Ив. Бурин. София: БП, 124–128.

Арутюнова, Н. 1988: *Типы языковых значений. Оценка. Событие. Факт.* Москва: Наука.

Байбурин, А. К. 1985: Некоторые вопросы этнографического изучения поведения. – В: Байбурин, А. К. (Ред.). *Этнические стереотипы поведения.* Ленинград: Наука, 7–21.

Байбурин, А. К., Г. А. Левинтон 1998: Код(ы) и обряд(ы). – В: *Кодови словенских култура*, бр. 3. Свадба. Београд, 239–257.

Балджиев, В. 1891а, 1891б, 1892, 1894: Студия върху нашето персонално съпружествено право. – *СбНУ*, Кн. IV (1891а): 156–193; Кн. V (1891б): 186–205; Кн. VII (1892): 111–158; Кн. X (1894): 236–267. София: Държавна печатница.

Банкова, П. 1999: Символичният образ на детето в българската народна традиционна култура. – *Педагогика*, № 3, 61–66.

Банкова, П. 2007: *Магията на името.* София: Промис ЕС.

Барова, В. 2008: Семейно-родствени мрежи и сфери на обмен. Родството като икономическа стратегия. – *БЕ*, № 4, 5–21.

Барова, В. 2009: *Културен обмен при развитието на семейно-родствените мрежи между селото и града.* Защитена докторска дисертация. София.

Бартминьский, Е. 2005: *Языковой образ мира: Очерки по этнолингвистике*. Москва: Индрик.

БВ 1969: *Българско Възраждане*. Христов, Хр., Н. Генчев (Ред.). София: НИ.

Белчева, М. 2004: *Социално-демографски изследвания и анализи.* В. Търново: Фабер.

Белчева, Цв. 1946: ЕИ на Лом. – *РКС*, № 103.

Беновска-Събкова 2001а: Статусни роли, власт и ценности в семейството. – *БЕ*, № 2, 7–24.

Беновска-Събкова 2001б: *Политически преход и всекидневна култура.* София: АИ.

Бешков, П. 1996: *Осиновяването по българското семейно право.* София: Фенея.

Библия 2006: *Библия или Свещеното писание на Стария и Новия завет.* София: Българско библейско дружество.

БНМ 2013: *Българска народна медицина. Енциклопедия.* Съст. и ред. М. Георгиев. София: АИ.

Бобчев, С. 1883а: Материали за българското обичайно право. – *Наука*, кн. 1.

Бобчев, С. 1883б: Сбирка от правни обичаи у Българите. – *Наука*, кн. 2, 3, 4, 5, 6.

Бобчев, С. 1892: О побратимство и посестримстве. (Очерк из обычного право болгар). – *Жива старина*. II. вып. 3, 31–42.

Бобчев, С. 1896: *Сборник на българските юридически обичаи*. Част I. Гражданско право. Отдел I. Семейно право. Пловдив: Единство.

Бобчев, С. 1902: *Сборник на българските юридически обичаи*. Събрал и наредил... Т. I. Гражданско право. Т. II. Отдели II, III и IV. Вещи, наследство, обязателства. София: Печ. на П. М. Бъзайтов.

Бобчев, С. 1903: *Старобългарски правни паметници*. Част 1. София: Печатница на П. М. Бъзайтов.

Бобчев, С. 1906–1907: Българската челядна задруга в сегашно и минало време. Историко-юридически студии. – *СбНУ*. Кн. XXII–XXIII.

Бобчев, С. 1923: Народното брачно право в юридическите ни пословици. – *ГСУ, ЮФ*, кн. XVIII.

Бобчев 1927: Българското обичайно наказателно право. – *СбНУ*. Кн. XXXVII.

Богданова, Св. 2008: Побратимяване при река. – В: Маджаров, Дж., К. Стоилов (Съст.). *В света на човека. Сборник в чест на проф. дин Ив. Георгиева.* Т. 1. София: УИ, 233–243.

Богишић, В. 1874: Bogišič, V. *Zbornik Sada šnih pravnih obv čaja u južnih Slovena.* Zagreb.

Болг. кн. 1958–1959: *Български книжици. Повременно списание на българската книжнина.* Урежда се от Димитрия Мутева. Ч. I, II. Цариград–Галата: У книгопечатницата на Д. Цанкова и Б. Миркова.

Бондоков, Ив. 2016: Какво е социален капитал? – Българско национално радио, програма „Хоризонт“, публикувано на 28.07.2016 г. https://bnr.bg/post/100720239

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. 2005: *Брак и семейство при българите католици от Пловдивско през първата половина на XX век.* София: IMIR.

Боташев, М. Д. 2002: Побратимство у карачаевцев. – *Этнографическое обозрение*, № 1, 108–125.

Бочков, Пл. 1982: Близнаците в българския фолклор. – *БФ*, № 2, 50–61.

Бурдийо, П. 2003: Социалният капитал (предварителни бележки). – *Социологически проблеми*, № 1–2, 69–71.

Българското обичайно семейно право: www.legaltheory-forums.org/phpBB3/viewtopic.php?f=18&t=1104 (18 Jan 2024)

Вакарелски, Хр. 1927: Народни обичаи. Извадки из анкетата по сватбените обичаи в България. – *Известия на НЕМ.* Кн. VII. София, 135–143.

Вакарелски, Хр. 1960: *Български народни обичаи.* София: НИ.

Вакарелски, Хр. 1977: *Етнография на България*. София: НИ.

Вакарелски, Хр. 1990: *Български погребални обичаи. Сравнително изучаване.* София: АИ.

Васева, М. 1942: ЕИ на с. Градини, Царибродско. – *РКС*, № 152.

Василева, Д. 2023: *Предоговаряне на родството. Калоферци от средата на XIX до първите десетилетия на XX в.* София: АИ.

Василева, М. 1974: Календарни празници и обичаи. – В: Тодоров, Д., Ст. Генчев, Г. Кръстева (Ред.). *Добруджа.* София: АИ, 265–300.

Василева, М. 1993: Календарни празници и обичаи. – В: Генчев, Ст. (Ред.). *Софийски край.* София: АИ, 234–261.

Василева, Н. 1944: ЕИ на с. Гостиля, Оряховско. – *РКС*, № 158.

Вебер, М. 1992: *Социология на господството и социология на религията.* София: УИ.

Венедиков, П. 1967: *Договор за гледане и издръжка.* София: НИ.

Веселовский, А. Н. 1894: Гетеризмъ, побратимство и кумовство въ Купальской обрядности (Хронологичесшя гипотезы). – *Журнал Министерства народного просвещения*, февраль. Москва, 287–318.

Воденичарова, А. 1999а: Обреди, свързани с раждането и ранната социализация на детето. – В: Михайлова, Г., Р. Попов (Ред.). *Ловешки край. Традиционна материална и духовна култура.* София: АИ, 349–369.

Воденичарова, А. 1999б: Обичаи и обреди при смърт и погребение. – В: Михайлова, Г., Р. Попов (Ред.). *Ловешки край. Традиционна материална и духовна култура.* София: АИ, 405–422.

Волков, Ф. 1890: Свадбарските обреди на славянските народи. – *СбНУНК.* Кн. III. София, 137–178.

Волков, Ф. 1892: Свадбарските обреди на славянските народи. – *СбНУНК*. Кн. VIII. София, 216–257.

Волков, В. 1894: Свадбарските обреди на славянските народи. – *СбНУ*. Кн. XI. София, 472–511.

Вуков, Н. 2002: Родството в антропологическия дискурс. Основни теории и подходи при изучаването на родствените отношения. – *БЕ*, № 2, 5–22.

Вуков, Н. 2005а: Идентичността на мъртвите: аспекти на мотива за разпознаване на родственик в българския юнашки епос – *БФ*, № 1, 49–58.

Вуков, Н. 2005б: Побратимството като „комплементарна“ форма на родство в българската фолклорна култура. – В: *Проблеми на българския фолклор. Т. 10. Фолклор, идентичност, съвременност*. София: АИ, 437–443.

Вуков, Н. 2008: *Родствени отношения в българския юнашки епос.* София: АИ.

Вулетић, А. 2002: *Породица у Србији средином 19. века.* Београд: Историјски институт.

Габровски, М. 1994: Обичаи и обреди при смърт и погребение. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура.* София: ЕИМ, БАН, 191–208.

Гаврилюк, Н. 1981: *Картографирование явлений духовной культуры (по материалам родильной обрядности украинцев)*. Киев: Наукова думка.

Гандев, Хр. 1943: *Фактори на Българското Възраждане 1600–1830.* София: Българска книга.

Ганев, В. 1959: *Законъ соудный людьмъ (Закон за съдене на хората). Правно-исторически и правно-аналитични проучвания.* София: АИ.

Ганева-Райчева, В. 2002: Обичаи и обреди, свързани с раждането и отглеждането на детето. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване.* София: АИ, 255–266.

Генадиев, Ив. 1887: *Брачник. Книга за сродствата и други отношения на брака.* Пловдив: Единство.

Генчев, Ст. 1974а: Семейни обичаи и обреди. – В: Тодоров, Д., Ст. Генчев; Г. Кръстева (Ред.). *Добруджа. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София: АИ, 265–300.

Генчев, Ст. 1974б: Кумството у българите. – *ИЕИМ*. Кн. XV. София, 89–112.

Генчев, Ст. 1975: Кумството у българите. – *ИЕИМ*. Кн. XVI. София, 83–109.

Генчев, Ст. 1985а: Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на детето. – В: Генчев, Ст. (Отг. ред.). *Етнография на България.* Т. 3. София: АИ, 159–214.

Генчев, Ст. 1985б: Семейни обичаи и обреди. – 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, 167–199.

Генчев, Ст. 1987: *Сватбата*. София: Септември.

Генчев, Ст. 1993: Семейни обичаи. – В: Генчев, Ст. (Ред.). *Софийски край. Етнографски и езикови проучвания.* София: АИ, 196–233.

Генчев, Ст. 1996: Кумството у българите. – В: *Очерци по българска етнография.* Велико Търново: УИ, 309–363.

Георгиев, Г. 1979: *Освобождението и етнокултурното развитие на българския народ 1977–1900 г*. София: АИ.

Георгиев, Ив. 1894: Народни обичаи из Северна България. – *СбНУН*К. Кн. X, 208–210.

Георгиева, Ив. 1980а: 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. 1980б: Обичаи при смърт и погребение. – В: Хаджиниколов, В., М. Велева, Г. Георгиев, Д. Тодоров (Ред.). *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София: АИ, 411–421.

Георгиева, Ив. 1980в: Народен мироглед. – В: Хаджиниколов, В., М. Велева, Г. Георгиев, Д. Тодоров (Ред.). *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания.* София: АИ, 457–477.

Георгиева, Ив. 1981: Родствени връзки и роднински названия. – В: Хаджиниколов, В. (Ред.) *Българска народна култура*. *Историко-етнографски очерк*. София: НИ, 228–234.

Георгиева, Ив. 1983: *Българска народна митология*. София: НИ.

Георгиева, Ив. 1985а: Мирогледът на българския народ от IX до средата на XIX век. – В: Генчев, Ст., М. Василева, Ст. Стойкова (Ред.). *Етнография на България. Т. 3. Духовна култура.* София: АИ, 18–35.

Георгиева, Ив. 1985б: Мирогледът на българския народ от средата на XIX до началото на XX в. – В: Генчев, Ст., М. Василева, Ст. Стойкова (Ред.). *Етнография на България. Т. 3. Духовна култура.* София: АИ, 35–58.

Георгиева, Ив. 1985в: Човекът и обществото в народния мироглед. – В: Генчев, Ст., М. Василева, Ст. Стойкова (Ред.). *Етнография на България. Т. 3. Духовна култура.* София: БАН, 58–76.

Георгиева, Ив., Д. Москова, Л. Радева 1972: Терминологична система на кръвно родство у българите. – *ИЕИМ*, кн. XIV, 159–174.

Георгиева, С. 2002: Междуполовите отношения в брачното и бракоразводното право, действало в средновековна България. – *Историческо бъдеще*, № 1–2, 208–229.

Геров, Н. 1977: *Речник на българския език*. Ч. IV. София.

Гигова, А. 1946: ЕИ на с. Филиповци, Трънско. – *РКС*, № 37.

Годишњица 1886: *Годишњица Н. Чупића.* књ. VIII. Београд.

Големанов, Г. 1905: Материали по народната медицина в България. От Горно-Оряховска околия. Зап. Г. Големанов. – *СбНУ*. Кн. XXI. София: Държавна печатница.

Господинова, Г. 2018: Чинът на побратимяване според ръкописи № 54 и № 66, съхранявани в Научния архив на БАН. *Доклад на XXVIII национална научна конференция на тема Българското книжовно наследство – част от европейското културно пространство.* Пловдив. 7–8 юни 2018. Достъпен на: file:///C:/Users/Admin/Desktop/Към%20писането%20сега/05-ggospodinova.pdf (достъп септември 2019)

Гребенарова, Сл. 1994: Обредното опалване при смърт и сватба.– В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура.* Т. 3. София: Клуб 90, 111–151.

Гребенарова, Сл. 1996: Календарни обичаи и обреди. – В: Черкезова, М., Р. Попов, Ст. Райчевски (Ред.). *Странджа. Материална и духовна култура.* София: АИ, 305–350.

Гребенарова, Сл. 1999: Семейство и род. – В: Михайлова, Г., Р. Попов (Ред.). *Ловешки край. Материална и духовна култура.* София: АИ, 321–349.

Григорова, Р. 1936: ЕИ на г. Перник. – *РКС*, № 60.

Громыко, М. 1984: Обычай побратимства в былинах. – В: *Фольклор и этнография: у этнографических истоков фольклорных сюжетов и образов*. Ленинград: Наука, 116–125.

Гуджунова, К. (без датировка): *ЕИ на с. Паталеница, Пазарджишко*. – РКС, № 45.

Гумилев, Л. 1993: *Из истории Евразии*. Москва: Искусство.

Даль, Вл. 1880–1882: *Толковый словарь живого великорусского языка*: Т. 1–4. Санкт-Петербург, Москва: издание книгопродавца-типографа М. О. Вольфа.

Даскалов, Хр. 1892: Народни умотворения от Оряховско. – *СбНУ*. Кн. VI.

Даскалова, Н. 1996: Сватбени обичаи и обреди. – В: Черкезова, М., Р. Попов, Ст. Райчевски (Ред.). *Странджа. Материална и духовна култура.* София: АИ, 270–293.

ДВ 1883: *Държавен вестник*, бр. 22 от 26 февруари.

ДВ 1890: *Държавен вестник*, бр. 20 от 25 януари.

ДВ 1896: *Държавен вестник*, бр. 29 от 6 февруари.

ДВ 1906: *Държавен вестник*, бр. 29 от 7 февруари.

ДВ 1907: *Държавен вестник*, бр. 273 от 17 декември.

ДВ 1940: *Държавен вестник*, бр. 273 от 17 декември.

ДВ 1940: *Държавен вестник*, бр. 267 от 26 ноември.

ДВ 1949: *Държавен вестник*, бр. 182 от 9 август.

Двери: Двери на православието. http://www.dveri.bg/content/view/.

Демелич, Т. 1876: *Обычное право южных славян по исследованиям д-ра Богишича.* Москва: в Университетской типографии.

Демосфен 1903: *Речи.* Выпуск 1. Перевод, предисловие и примечания проф. Ф. Г. Мищенко. Москва: Издательство А. Е. Владимиров.

Денчева, Ю.: *Окръжно сиротопиталище за войнишки сираци „Св. Иван Рилски“.* Велико Търново.

Державин, Н. 1914: Болгарскія колоніи в Россіи. Т. 2. Таврическая, Херсонская и Бесарабская губерніи. – *СбНУ*. Т. XXIX. София: Държавна печатница.

Диманова, В. 1947: ЕИ на с. Църква, Софийско. – *РКС*, № 79.

Добрев, П. 2005: *Сага за древните българи (Прародина и странствания)*. София: Кама.

Документи III 1940: *Документи за българската история. Документи из турските държавни архиви*. Том III. Част I (1564–1872). Подбрал и превел Дорев, П. София: Придворна печатница.

Дончев, К. 1996: Обичайното наследствено право на българското село от Освобождението до 40-те на XX в. (По материали от Северозападна България). – *БЕ*, № 2, 65–73.

Дончева, В. 1985: Обществени отношения и обичайно право в Петричко. – *ДР–ВТУ*, № 186.

Драганов, М. 1989: *Начин на живот и обществена психика*. София: НИ.

Дражева, Р. 1980: Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на детето. – В: Хаджиниколов, В., М. Велева, Г. Георгиев, Д. Тодоров (Ред.). *Пирински край. Етнографски, фолклорни и езикови проучвания*, 379–389.

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.

Дубровина, С. 2009: Родство по духу: культурно-языковая перспектива. – В: Толстая, Св. (Ред.). *Категория родства в языке и культуре.* Москва: Индрик, 92–103.

Дуйчев, Ив. 1995: *Отношения между южните славяни и Византия през X–XII в.* Превод Е. Рускова. Ползван в ръкопис с разрешението на преводача.

Думанов, Х., А. Першиц 2000: Матриархат: новый взгляд на старую проблему. – *Вестник Академии наук*, т. 70, № 7, 621–627.

Дюлгеров, В. 1891: Народни умотворения от Прилеп/от Пирдоп. – *СбНУ*. Т. 5. София.

Ђорђевић, Т. 1931: *Наш народни живот*. IV. Београд: Г. Кон.

ЕБ 1980: *Етнография на България.* Т. 3.

ЕИ на с. Гюешево, Кюстендилско: – *РКС*, № 119.

ЕИ на Дряново (няма автор) 1945: Етнографско изследване на Дряново. *Ръкописна сбирка. Фонд Стоян Романски – Университетска библиотека.* София. № 13.

ЕИ на с. Мирково, Златишко (няма автор) 1937: Етнографско изследване на с. Мирково, Златишко. *Ръкописна сбирка. Фонд Стоян Романски – Университетска библиотека.* София. № 137.

Епос 1971: Български юнашки епос. – *СбНУ*. Кн. LIII. София.

Еремиева, Н. 1945: ЕИ на с. Бяла Рада, Видинско. – *РКС*, № 140.

Ериксен, Е. 1996: *Идентичност: младост и криза*. София: НИ.

Жекова, В. 2000: Тенденции в развитието на раждаемостта в България (1960–1999 г.). – *Население*, № 2, 80–97.

Живков, Т. Ив. 2000: *Увод в етнологията*. Пловдив: Пловдивско университетско издателство.

Живков, Т. Ив. 2001: *Етничният синдром.* Второ допълнено издание. Пловдив: Пловдивско университетско издателство.

Живкова, М. 1945: ЕИ на с. Орешец, Белоградчишко. – *РКС*, № 122.

Захариев, Б. 1942: ЕИ на с. Пещера, Радомирско. – *РКС*, № 130.

Захариев, Й. 1918: *Кюстендилско краище*. – СбНУН, кн. XXXII. София.

Захариев, Й. 1935: *Каменица. Географско-етнографско изучаване с 27 карти, 96 фотографии и 12 цветни таблици.* – СбНУН, кн. XL. София: БАН.

Захариев, Й. 1949: *Пиянец. Земя и население.* – СбНУН, кн. XLV. София.

Зимел, Г. 1990: Чужденецът. – В: Деянова, Л., Л. Николов (Ред.). *Социология на личността*. София: НИ.

Иванов, Й. 1970: *Български старини из Македония*. Ангелов, Б., Д. Ангелов (Ред.). София: БАН.

Иванов, В., В. Топоров 1965: *Славянские языковые моделирующие семиотические системы*. Москва: Наука.

Иванов, Ив. 1998: Етносите. – *Серия „Педагогическа социология“*. София: Аксиос.

Иванова, Е. 1987: Етнополитически елементи на българското народностно самосъзнание през XV – началото на XVIII в. – *Palaeobulgarica*, № 1, 108–118.

Иванова, Ст. 1939: Етнографско описание на с. Кривня, Разградско. – *РКС*, № 170.

Иванова, К., Р. Ницолова 1995: *Ние – говорещите хора.* София: УИ.

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.* В. Търново: УИ.

Иванова, М. 2008: Още веднъж за произхода на кумството у българите. – В: *Балканите – език, история, култура.* В. Търново: УИ, 252–264.

Иванова, М. 2009: Обичайното семейно и наследствено право и законодателството на българската държава (1878–1944 г.). – В: *130 години модерна българска държавност*. Международна научна конференция, посветена на проф. дин Иван Стоянов – 60 години, отдадени на историята и висшето образование. В. Търново: УИ, 240–253.

Иванова, М. 2021: За прототипа на старойкята в традиционната западнобългарска сватба. – *В дирята на засята бразда. Юбилеен етнографски сборник в чест на доц. д-р Маргарита Василева*. София: АИ, 198–210.

Иванова, Р. 1984: *Българската фолклорна сватба*. София: АИ.

Иванова, Р. 2001: Кумството като символично родство в наши дни. – *БЕ*, № 2, 66–78.

Иванова, Ст. 1939: ЕИ на с. Кривня, Разградско. – *РКС*, № 170.

Иванова, Э. 1987: Этническое самосознание болгар на этапе перехода от народности к нации. – *СЭ*, № 2, 51–62.

Иванова, Ю. В. 1989: Поведенческие стереотипы: обряд примирения кровников в горных зонах Балкан и на Кавказе. – В: Мыльников, А. (Ред.). *Этнографическое изучение знаковых средств культуры*. Ленинград: Наука, 139–153.

Иванова, Ю. В. 1994: (Сост.). *Памятники обычного права албанцев османского времени.* Москва: Наука.

Извори 1999: *Извори за българската етнография.* Т. 2. *Из българския възрожденски печат*. Отг. ред. Василева, М. София: АИ.

Йовков, Й. 2002: *Старопланински легенди.* София: З. Стоянов.

Йосифов, Й. 1937: Етнографско изследване на с. Върбовка, Севлиевско. – *РКС*, София. № 120.

Казер, К. 1999: Семейство и родство в България. Исторически и антропологични перспективи. – *БЕ*, кн. 1–2, 7–26.

Казер, К. 2003: *Приятелство и вражда на Балканите.* София: Военно издателство.

Калнев, М. 1923: За Светото кръщение и необходимостта от кръщението на децата: www.pravoslavieto.com/books/za_krusteneto_na_decata_kalnev.htm (18 Jan 2024).

Канев, К. п. 1975: *Миналото на село Момчиловци, Смолянско*. София: Отечествен фронт.

Каравелов, Л. 1887: *Съчинения. Повести и разкази*. Под ред. на З. Стоянов.

Карамихова, М. 1994: Брак с девството или девство в брака. – В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Т. 3. София: АИ, 80–110.

Каранов, Е. 1883: Народна приказка за той, што цицая 25 години. Зап. Е. Каранов. – *ПСпБКД*. Кн. 5, 116–123.

Каранова, М. 1940: ЕИ на с. Гюешево, Кюстендилско. – *РКС*, № 119.

Карапетков, П. 1996: Славеино – Родовете. София.

Караџић, В. 1845: Српске народне пјесме. Т. 2. Београд.

Кашуба, М. С., М. Ю. Мартынова 1999: Югославянские народы // Рождение ребенка в обычаях и обрядах. *Страны Зарубежной Европы*. Москва: Наука.

Кирилова, А. 2008: Държавният щъркел. – Във: *В света на човека. Сб. в чест на проф. дин Ив. Георгиева.* Т. 1. София: УИ, 345–353.

Кирова, М. 2011: Матриархатът и неговите бащи. Марксизмът, еволюционистката антропология и „Женският въпрос“ от втората половина на 19 век. *Електронно списание LiterNet*, 24. 11. 2011, № 11 (144). Достъпно на: https://liternet.bg/publish2/mkirova/matriarhatyt.htm [Посетен на 7 март 2021].

Китанова, М. 2009: Материалы к словарью болгарских терминов родства. – В: *Категория родства в языке и культуре*. Москва: Индрик, 278–303. ISBN 978-5-91674-065-3.

Китанова, М. 2010а: *Етнолингвистични етюди.* Велико Търново: Знак 94. 135 с. ISBN 954-8305-09-9.

Китанова, М. 2010б: Семья и ее ценности в болгарских пословицах и поговорках. – В: Узенева, Е. (Отв. ред.). *Славянский мир в третьем тысячелетии. Славянские народы: векторы взаимодействия в Центральной, Восточной и Юго-Восточной Европе.* Москва: Индрик.

Китанова, М. 2012: *Свой за чуждите и чужд за своите.* Варна: LiterNet1; liternet.bg/publish29/maria-kitanova/svoi-za-chuzhdite/index.html ISBN 948-954- 304-396-5.

Китанова, М. 2013а: Семантичното поле „род“: – В: Китанова, М. Свой за чуждите и чужд за своите. *LiterNet*, 2013. [http://liternet.bg/publish29/maria-kitanova/svoi-za-chuzhdite/semantichnoto.htm] (17. 10. 2013).

Китанова, М. 2013б: Семантичната опозиция „свой“–„чужд“. // Свой за чуждите, чужд за своите. – *LiterNet*, 2013. [http://liternet.bg/publish29/maria-kitanova/svoi-za-chuzhdite/semantichnata.htm]

Китанова, М. 2013в: Млечни братя и млечни сестри – телесният (соматичният) код в българската роднинска терминология и семантичната опозиция „свой–чужд“. – *LiterNet*, 17.10.2013.

Китанова, М. 2015: *Род, семья и дом в болгарской культуре и языке*. Saarbrücken: LAP LAMBERT Academic Publishing.

Китанова, 2019: Родината като ценност в български език (през призмата на лексикографията). – *Българска реч*, №1, 27–34.

Китанова, М. 2022: Когнитивна синтетична дефиниция на концепта РОДИНА в български език. – *Български език*, № 4, 14–29.

Китанова, М. 2023: Родината като ценност в българския език. – *е-списание в областта на хуманитаристиката* X–XXI в. год. XI, бр. 25. https://www.abcdar.com

Клинчарски, В. 1989: *Ценностни параметри на психичното поле на личността*. София: БАН.

Ковалевский, М. 1890: *Закон и обычай на Кавказе.* Т. 1, 2. Москва: Издательство тип. А. И. Мамонтова и Ко.

Колева, Т. 1973: Бит и култура на населението в Хасковски окръг. С. Динево, Малево и Царева поляна. Зап. Т. Колева. – *АЕИМ*, № 705–II.

Косвен, 1948: *Матриархат. История проблемы.* Москва–Ленинград: Издательство Академии наук СССР.

Косвен, 1963: *Семейная община и патронимия*. Москва: Издательство Академии наук СССР.

Костадинова, А. 1986: Обичайно народно право (общ преглед и по материали от Севлиевско). *ДР–ВТУ*, № 198.

Котова, Д. 2013: Жената в Древна Тракия (според античните текстове). – *STUDIA THRACICA* 15. София: Рал Коробар.

Крайничанец, Ив.: Сватбарски обичаи и песни от Велешко. – *СбНУ.* Кн. XII.

Кръстанова, К. 1986: *Традиции на трудова взаимопомощ в българското село*. София: БАН.

Кръстева-Благоева, Е. 1999: Съвременни аспекти на именуването в Северозападна България. – *БЕ*, № 1–2, 102–117.

Кръщението в българските традиции: https://bonafide.bg/praznici-i-obichai/krashteneto-v-balgarskite-tradicii

Куманова, Н. 1940: ЕИ на с. Маломир, Ямболско. – *РКС*, № 109.

Кюркчиева, И. 2004: *Светът на българите мюсюлмани от Тетевенско*. София: IMIR.

Левин, Ю. И. 1970: Об описании системы терминов родства. – Советская энциклопедия, 1970, № 4, 18–30.

Левин, Ю. И. 1984: Провербиальное пространство. – Паремиологические исследования: Сборник статей. Москва: Наука, 108–126.

Левин, И. 1991: *Секс и общество на православните славяни*. София: УИ.

Левски, В. 1973: *Документално наследство*. Каратеодорова, В. К., Н. Генчев (Ред.). София: НИ.

ЛИБИ 1960: Латински извори за българската история. Т. 2. Дуйчев, Ив., М. Войнов, Стр. Лишев, Б. Примов (Съст. и ред.). София: АИ.

Лилова, Д. 2010: Родината и нейните имена: българската териториална идентичност в епохата под османска власт. – В: Колева, Д., К. Грозев (Съст.). *История. Митология. Политика.* София: УИ.

Литаврин, Г. 1982: Формирование этнического самосознания болгарской народности 7 – первой четверти 10 вв. – В: *Развитие этнического самосознания славянских народов в Раннее Средневековье.* Москва: Наука.

Лозанова, Г. 1989: Особености на обредите при погребението на деца у южните славяни в края на XIX и началото на XX в. – *БЕ*, № 1.

Лулева, А. 1999: Измеренията на родството във всекидневната култура на едно западнобългарско планинско село (с. Говедарци, Самоковско). – *БЕ*, № 1–2, 85–101.

Ляпчева, К. 1938: Закрила на селското дете в България. – *Нашето дете*, № 8/9.

Мазнева, Л. 1946: ЕИ на с. Одърне, Плевенско. – *РКС*, № 81.

Майнов, В. 1871: Юридический быт болгар (по Богишичу). II. – *Записки императорского русского географического общества. По отделению этнографии*. Т. 4. Санкт-Петербург, 577–607.

Макавеева, Л. 1995: Родопското семейство в периода от края на XIX до 50-те г. на XX в. (Етноконфесионални аспекти). – *БЕ*, № 2, 16–30.

Макушев, 1867: *Задунайские и адриатические славяне. Очерки статистические, исторические, этнографические*. СПб.: Лит. Библиотеки; Типография Ю. А. Бокрама.

Малиновски, Бр. 2004: *Научна теория на културата и Функционалната теория.* София: Изток–Запад.

Манкова, Й. 1992: – Опалването на кръстника. – *БЕ*, № 4, 3–12.

Манова, Цв. 2021: Традиционната сватба в Средна Западна България. – Във: *В дирята на засята бразда. Юбилеен етнографски сборник в чест на доц. д-р Маргарита Василева*. София: АИ, 137–158.

Маринов, Д. 1894: *Жива старина*. Кн. 4. Русе.

Маринов, Д. 1981: *Избрани произведения.* Т. 1. Василева, М. (Съст. и ред.). София: НИ.

Маринов, Д. 1984: Избрани произведения. Т. 2. Велева, М. (Съст. и ред.). София: НИ.

Маринов, Д. 1994: Побратимство, побратимяване. – В: *Народна вяра и религиозни народни обичаи* (фототипно издание). Василева, М. (Съст. и ред.). София: БАН, 754–761.

Маринов, Д. 1995: *Българско обичайно право.* Василева, М. (Съст.). София: АИ.

Маринова, Ст. 1985: Обществени отношения и народно обичайно право в Беленско. *ДР–ВТУ*, № 188.

Марков, Г. 1989: *България в Балканския съюз срещу османската империя*, 1912–1913 г. София.

Маркова, М. 2006: Старисватство, кумство и хранителен код. – В: Попов, Р., А. Генчева (Ред.). *Етнографски етюди, Сборник статии и студии по повод 70-годишнината от рождението на проф.д.и.н. Стоян Генчев (1936–1990).* София: Печатница „Фабер“ Велико Търново, 253–284.

Маркова, М. 2014: За някои социални аспекти в представите за родилката. – В: *Храната – сакрална и профанна*. Т. 3. В. Търново: Фабер, 197–218.

Мартинов, Ал. 1958: Народописни материали от Граово. – *СбНУ*. Кн. XLIX. София: БАН.

Марчев, К. 1939: Етнографско изследване на с. Омурово. Чирпанско. – *РКС*, № 90.

Матев, Г. 2003: *Книга за Дълбоки.* Стара Загора: Кота.

Миков, Л. 1992: *Ритуалната кражба*. – *БЕ*, № 2.

Миков, Л. 2005: Ритуали на побратимяване при хетеродоксните мюсюлмани. – В: Петкова Св., Н. Рашкова, М. Цанева, Й. Холевич (Ред.). *Проблеми на българския фолклор. Фолклор – идентичност – съвременност*. Т. 10. София: АИ, 376–383.

Миладинови, Братя 1961: *Български народни песни.* София: БП.

Милићевић, М. 1888: *Поменик знаменитих људи.* Београд.

Милкова, Ф. 1984: Юридическите обичаи и обичайното право в българските земи до края на XIX в. – *БЕ*, № 3, 15–23.

Милосављевић, С. 1913: Обичаји српског народа из Среза Хомољског. – *СЕЗб.* Кн. 19. Београд, 1–442.

Милчева, М. 1996: Обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и отглеждането на детето. – В: *Странджа. Материална и духовна култура*. Черкезова, М., Р. Попов, Ст. Райчевски (Ред.). София: АИ, 259–269.

Мирчев, М. 2009: *Социална динамика и цивилизационно разслояване. Възпроизводство на населението, човешкия капитал и трудовите ресурси в България*. София: М-8-М.

Митерауер, М. 1997: „И те оставиха своя баща“ (Неустойчивата връзка с предците в християнството като предпоставка на особения европейски път в развитието на семейството и обществото). – В: *Предци и предтечи. Митове и утопии на Балканите*. Благоевград: Международен университетски семинар за балканистични проучвания и специализации, 17–30.

Мишев, Ат. 1892: *Сватбарски обичаи и песни от Пещерско.* – *СбНУ*. Кн. VII. III. Народни умотворения, 51–63.

Младенов, Ст. 1941: *Етимологически и правописен речник на българския книжовен език.* София: Хр. Г. Данов.

Младенов, Ст. 1951: *Български тълковен речник*, т. I: А–К. С оглед към народните говори. София: Дечо Стефанов.

Моллов, Т. 2010 (Съст.): *Български фолклорни мотиви. Т. I. Обредни песни. Български фолклорни мотиви; Т. II. Балади.* Варна: LiterNet, 2006–2010.

Мутафчиев, П. 1993: *Изток и Запад в Европейското Средновековие. Владетелите на Просек. Страници из историята на българите в края на XII и началото на XIII в.* София: Хр. Ботев.

Нанов, Л. 1968: *Български синонимен речник.* 5-о изд. София: НИ.

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.

НД 1928: Сп. „Нашето дете“. г. 1. Кн. II.

Нейкова, Р. 2016: *Етнокултурни паралели. По пътя на българите в Балкано-Кавказкото пространство и Поволжието.* София: Тангра ТанНакРа.

Никишенков, А. А. 1999: *Традиционный этикет народов России XIX – нач. XX в.* Под ред. Ю. И. Семенова; Рос. акад. наук, Центр по изучению межнац. отношений, Ин-т этнологии и антропологии им. Н. Н. Миклухо-Маклая. Москва: Старый сад.

Никишенков, А. А. (сост.). 2000: *Степной закон. Обычное право казахов, киргизов и туркмен.* Москва: Старый сад.

Никишенков, А. А. 2004: Традиционный этикет народов Крайнего Севера, Сибири и Дальнего Востока. *Газета „Татарский мир“*, № 21. [http://www.tatworld.ru/article.shtml/article=646].

Николов, Г. 1940: Етнографско изследване на с. Чопкьой, Узункюприйско. – *РКС*, София, № 131.

Николова, В. 1999. Сватбени обичаи и обреди. – В: Михайлова, Г., Р. Попов (Ред.). *Ловешки край. Материална и духовна култура.* София: АИ, 370–405.

Николова, В. 2008а: Тайната на осиновяването – явният белег на модела. – *БЕ*, № 3, 5–22.

Николова, В. 2008б: И. Тодорова-Липчева. Очаквания и поведение на съвременното българско осиновителско семейство. – *Социологически проблеми*, № 3–4, 328–333 (рецензия).

Николова, В. 2009: Родство и усиновление. – В: *Категория родства в языке и культуре.* Москва, 57–74.

Николова, В., А. Кирилова, Е. Кръстева-Благоева 2005: Осиновеното дете: между държавата и семейството. – Във: *Всекидневната култура на българите и сърбите в постсоциалистическия период. Трета българо-сръбска научна конференция*. София, 167–174.

Ольдерогге, Д. А. 1960: Основные черты развития систем родства. *Доклад советской делегации на VI международном конгрессе антропологов и этнографов.* (Отделен отпечатък). Москва.

Опис I. 1910: Цонев, Б. *Опис на ръкописите и старопечатните книги в Народната библиотека.* Т. 1. София: Държавна печатница.

Опис II. 1923: Цонев, Б. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 2. София: Държавна печатница.

Опис III. 1964: Стоянов, М., Хр. Кодов. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека.* Т. 3. София: Държавна печатница.

Опис IV. 1971: Стоянов М., Хр. Кодов. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека.* Т. IV. София: Държавна печатница.

Опис V. 1996: Христова, Б. и др. *Опис на славянските ръкописи в Софийската народна библиотека*. Т. 5. София: Държавна печатница.

Отговорите на папа Николай: Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. Ползвано по: http://www.bglegis.com. Правно-икономически портал. http://www.bglegis.com/IBDP%20VTU.doc. История на българската държава и право. Конспект за ВТУ (22 февруари 2024) и по **Дечев, Д. 1960:** Отговорите на папа Николай I по допитванията на българите. – В: *Латински извори за българската история.* Т. 2. Съст. и ред. Ив. Дуйчев. София, 65–125.

Отговорите на Петър Оджаков от Лясковец и народен учител Стефан Захариев от Татар Пазарджик на „Упътване за описване правните обичаи, които живеят сред народа“, написани от проф. В. Богишич: *www.legaltheory-forums.org/*

Паисий 1972: Паисий Хилендарски. *История славяноболгарская. Първи Софрониев препис от 1765 г.* София.

Пандурски, В. 1950–1951: Изчезналият „чин на побратимяване“ (из историята на частното богослужение). – В: *Годишник на Духовната академия* (ГДА). Т. 1 (XXVII). София.

Панкова, Т. 2011: История чина братотворения. https:((sdiscount.ru(moda(interesno-no-fakt-bratotvorenie-chin-venchaniya-dvuh-parnei-chto-kto.html. Достъп 28 окт. 2019.

Парашкевов, П. 1907: Погребални обичаи у българите. – *Известия на семинара по славянска филология*. Кн. II.

Паскалева, В. 1964: За самоуправлението на българите през Възраждането. – В: *Известия на Института за история*. Кн. 14–15, 69–84.

Паскалева, З. 1939: Водата като очистително средство. – *РКС*, № 44.

Пенева, Е. 1946: ЕИ на с. Величково, Пазарджишко. – *РКС*, № 48.

Пеньков, Е. 1972: *Социальные нормы и регуляция поведения личности. Некоторые вопросы методологии и теории.* Москва: Мысль.

Першиц, А. И. 1979: Проблемы нормативной этнографии. – В: *Исследования по общей этнографии.* Москва, 210–240.

Першиц, А. И. 1986: Матриархат: иллюзии и реальность. – *Вестник АН СССР*, № 3, 59–70.

Петкова, Н. 1945: *ЕИ на Бяла Слатина.* – *РКС*, № 38.

Петров, Г. 1994: Семейни обичаи и обреди на гагаузите по Добруджанското Черноморско крайбрежие. *ДР–ВТУ*, № 291**.**

Петров, Й. 2003: Обичайно право на г. Сливен през Възраждането. *ДР–ВТУ*, № 441.

Петрова, Г. 1992: *Престъпленията в Средновековна България*. София: УИ.

Пешева, Р. 1980: Семейството и неговото историческо развитие. – В: Хаджиниколов, В., Р. Пешева, Д. Тодоров (Ред.). *Етнография на България*. Т. 1. София: АИ, 286–302.

Побратимство в современном Карачае: http://www.spektr.info/articles (18 Jan 2024).

Попконстантинов, Хр. 1891: Народни обичаи от Чепино. – *СбНУ.* Кн. V.

Попконстантинов, Хр. 1893: Сватбарски обичаи и песни. – СбНУ. Кн. XIX.

Попов, Н. 1904: Юридически обичаи във Варненско. – *СбНУ.* Кн. XX, 1–34.

Попов, Р. 1991: *Светци близнаци в българския народен календар*. София: АИ.

Попов, Р. 1994а: Календарни празници и обичаи. – В: *Родопи. Традиционна народна духовна култура.* София, 82–117.

Попов, Р. 1994б: Побратимство. – В: *Българска митология. Енциклопедичен речник*. София, 267–269.

Попов, Р. 1996: Обичаи и обреди при смърт и погребение. – В: Черкезова, М., Р. Попов, Ст. Райчевски (Ред.). *Странджа. Материална и духовна култура.* София: АИ, 294–309.

Попова, Кр. 1999: *Националното дет*е. *Благотворителната дейност и просветна дейност на Съюза за закрила на децата в България 1925–1944.* София: ЛИК.

Попова, Кр. 2003: „Спасяването на децата“ или „Спасяването на племето“? Децата в полето на обществените грижи в Югославия и България между двете световни войни. – *Балканистичен форум*, г. XII, № 1–2–3, 123–150.

Попова, П. 1944: Етнографско изследване на с. Шилковци, Еленско. – *РКС*, № 105.

Поршнев, Б. 1979: *Социальная психология и история*. Москва: Наука.

Първанов, Б. 2021: *Характеристика и динамика на пространствата в селището при традиционната българска семейно-родова обредност (XIX – средата на XX век).* Дисертация. София: СУ.

Първанова, М. 2009: Чистокръвни българи носят името О'Махони. – *Монитор*, 7 август 2009 г.

Радойнова, Д. 2022: Социални функции на кумството и кръстничеството при българи и гърци от Странджа и Южното Черноморие. – В: *Годишник на Историческия факултет на Великотърновския университет „Св. св. Кирил и Методий“. Изследвания в чест на 65-годишнината на професор доктор Мария Иванова.* Г. III (XXXV), 2019. (излязла 2022). Велико Търново: УИ, 57–73.

Ракшиева, Св. 1984: Традиционни сватбени обичаи в Годечко. – В: *Студентски проучвания.* Т. 6. София.

Рачева, А. 1946: ЕИ на Сопот. – *РКС*, № 77.

РН 1903: *Родопски напредък*, г. I, 430–432.

Рудюков, Д. 2018: Предпосылки и причины формирования матриархального общества: обзор теоретических исследований. – Молодой ученый, № 52 (238), 227–230. – Электронная копия доступна на сайте изд-ва Молодой ученый. URL: https://moluch.ru/archive/238/55159/ (дата обращения: 06.05.2021).

Русакиев, С. 1936: ЕИ на Нови пазар. – *РКС*, № 117.

СБЛ 1981: Стара българска литература. Т. 1. Апокрифи. Съст. и ред. Петканова, Д. София: БП.

СбНУНК 1892: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. VIII. София: МНПр, № 2, 87.

СбНУНК 1898: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XV. София: МНПр, 12. Материали. Обичаи от г. Прилеп. Зап. М. Цепенков, 176–180.

СбНУНК 1900: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XVI–XVVII. София: МНПр. Ч. II. Материали. Песни из политическия живот от г. Прилеп. Зап. М. Цепенков, 177–179.

СбНУНК 1904: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XX. София: МНПр. Ч. II. Материали. Юридически обичаи от Варненско, Н. Попов, 1–34.

СбНУНК 1905: Сборник за народни умотворения, наука и книжнина. Кн. XXI. София: МНПр, № 275 от Карнобатско.

СбНУ 1936: Сборник за народни умотворения. Кн. XLII. София: МНПр, № 2 от Пирдопско; № 126 от Новопазарско.

СбНУ 1913: Сборник за народни умотворения. Кн. XXVII. София: МНПр, № 56 от Свогенско.

СбНУ 1949: Сборник за народни умотворения. Кн. XLIV. София: МНПр, № 154 от Свогенско.

СбНУ 1994: Сборник за народни умотворения. Кн. LIX. София: МНПр, № 275 от Карнобатско.

СбНУ 1993–94: Сборник за народни умотворения. Кн. LX. София: МНПр, № 1078 и № 1079 от Грудовско и Новозагорско.

СбНУ 2007: Сборник за народни умотворения. Кн. LXXIII. София: МНПр, № 492 от Пещерско.

Семенов, Ю. 1996: Пережитки первобытных форм отношений полов в обычаях русских крестьян XIX – нач. XX в. – *Этнографическое обозрение*, № 1.

Симеонова, Л. 2009: *Правна защита на жените и децата в новопокръстеното българско общество (Закон за съдене на хората, Еклога).* – Щрихи към балканското средновековие. Изследвания в памет на проф. Николай Кочев. София: Институт по балканистика. Парадигма, 117–126.

Славянские 2009: *Славянские древности: Этнолингвистический словарь в пяти томах*. Т. 4. Москва: Международные отношения.

Смит, А. 2000: *Националната идентичност.* София: Кралица Маб.

Снегаров, Ив. 1937: Нов кодекс на Търновската Митрополия. – *СбБАН. Клон историко-филологичен и философско-обществен.* Кн. XXXI. София.

Соловей, Т. 2005: *Политология.* Минск: БГУ.

Спасова, Здр. 1997: Обичайно право в Стражишкия район. *ДР–ВТУ*, № 353.

Спространов, Е. 1900: *Опис на ръкописите в библиотеката при Светия Синод на българската църква в София*. София.

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.

Станчев, Ст. 2001: Мотивът за безплодието в представите на българите. *ДР–ВТУ*, № 435.

Стефанов, В. 1942: ЕИ на с. Мадара, Шуменско. – *РКС*, № 78.

Стефанова, М. 1987: Обществени отношения и обичайно право в Габровско. *ДР–ВТУ*, № 215.

Стоилов, А. П. 1916: *Показалец на печатаните през XIX в. български народни песни*. Т. 1. София.

Стоилов, А. П. 1918: *Показалец на печатаните през XIX в. български народни песни.* Т. 2. София.

Стоилова, В. 2012: Човекът и неговият социален капитал – www.unwe.bg/.../Yearbook_2012.

Стоин, В. 1928: *Народни песни от Тимок до Вита*. Стоин, В. (Ред.). София.

Стоин, В. 1931: *Народни песни от Средна Северна България.* Стоин, В. (Ред.). София: МНП.

Стойнов, Н. 1891: Баяния, врачувания и лекувания от Казанлък и Габрово. Зап. Н. Стойнов. – *СбНУ*. Кн. V, 126–127.

Събкова, М. 2006: Традиционни обичаи и обреди, свързани с бременността, раждането и детството във Врачанския край. *ДР–ВТУ* (без номер).

Тановић, С. 1927: Српски народни обичаіи у Ћевћелијској кази. – *СЕЗб*. Књ. 40. Београд.

Теодоров, Е. 1981: *Български народен героичен епос. Кралимарковски цикъл – произход, развитие, специфика.* София: НП.

Ткаченко 1997–2014: Братотворение. – В: Православная энциклопедия в 6 т. http://www.golubinski.ru/ecclesia/bratotvorenie.htm

Тодоров, Н. 2007: Сотирологичната концепция в менталността на средновековния българин. – LiterNet, 16.07.2008, № 7 (104).

Тодорова, Д. 1978: Народното обичайно право при гагаузите от Варненско. *ДР–ВТУ*, № 125.

Тодорова, Д. 1988а: Преживелици от обичайното право във Варненско. – *Известия на Народния музей*, 24 (33). Варна.

Тодорова, Д. 1988б: Народното обичайно право при гагаузите от Варненско. *ДР–ВТУ*, № 125.

Тодорова, И. 1999: Побратимство. – В: *Енциклопедия на българската народна медицина*. София. 314.

Толковый словарь Ефремова: enc-dic.com/efremova/Pobratimstvo-72563.html (18Jan 2024).

Толковый словарь Ожегова: enc-dic.com/ozhegov/Pobratimstvo-23512.html (18 Jan 2024).

Толковый словарь Ушакова: enc-dic.com/ushakov/Pobratimstvo-49336.html (18 Jan 2024).

Толстая, С. 2000: „Братство по Богу“ в славянской народной традиции. – В: *Славянские народы: общность истории и культуры*. Москва: Индрик.

Толстая 2002: Толстая, С. М. Семантическая модель родства в славянском народном календаре. – *Славяноведение*, № 1, 23–26.

Толстая, С. 2007: К понятию культурных кодов. – В: Сборник статей к 60-летию Альберта Кашфуловича Байбурина. – *Studia Ethnologica* АБ 60. Санкт-Петербург, 23–31.

Толстая, С. 2009а: Побратимство. – В: *Славянские древности. Этнолингвистический словарь под общей редакцией Н. И. Толстого*. Т. 4. Москва: Международные отношения, 77–81.

Толстая, С. 2009б: Категория родства в этнолингвистической перспективе. – В: *Категория родства в языке и культуре*. Москва, 7–23.

Толстой, Н. 1987: *Советский энциклопедический словарь*. Москва: Советская энциклопедия.

Томова, Т. Начо Начов. – *LiterNet*, 28.07.2001, № 7 (20): https://liternet.bg/publish3/ttomova/nnachov.htm (достъп 26 окт. 2019).

Топоров, В. 1979: Об одном классе символических текстов. – В: *Balkano–Balto–Slavica. Симпозиум по структуре текста*. Москва.

Тэрнер, В. 1983: *Символ и ритуал*. Москва: Наука.

Устав 1935: *Устав на В. Търновското окръжно сиротопиталище за войнишки сираци*. Велико Търново.

Учебник по литургика. Кратко ръководство за изучаване на православното богослужение. Съставил според програмата за духовните семинарии Архимандрит Иона. Синодално книгоиздателство, 1950 г.: www.pravoslavieto.com/books/liturgika_archim_Jona (18 Jan 2024).

Фатыхов, С. Г. 2009: *Новая археология матриархата. Социокультурный анализ реликтов*. Челябинск: Челябинская гос. академия культуры и искусства.

Филипова-Кюркчиева, И. 2001: Родствена мрежа и солидарност при българите мюсюлмани от Тетевенско. – *БЕ*, № 2, 149–178.

Флоренский, П. 1989: *Столп и утверждение Истины. Опыт православной феодицеи в двенадцати письмах*. Париж. http://www.pravenc.ru/text; Православная энциклопедия.

Формановская, Н. 1989: *Речевой этикет и культура общения*. Москва: Высшая школа.

Фрэзер, Дж. 1985: *Фольклор в Ветхом завете*. Москва: Политиздат.

Хаджиминчева, Ив. 1935: ЕИ на с. Джамбазито, Старозагорско. – *РКС*, № 131.

Хаджнал, Дж. 1979: Европейский тип брачности в ретроспективе. – В: *Брачность, рождаемость и семья за три века*. Сборник статей под ред. Вишневского, А. Г. и Кона, И. С. Москва: Статистика, 14–70.

ХБЛ 1978: *Христоматия по старобългарска литература*. Динеков П., К. Куев, Д. Петканова (Ред.). София: НИ.

Холиолчев и др. 2013: Холиолчев, Хр., М. Младенов, Л. Радева. *Българска семейно-родова лексика. Енциклопедичен речник.* София. Изток–Запад.

Хранова, А. 2010: Метафора, епохи и митологии в понятието *Възраждане*. – В: Колева, Д., К. Грозев (Съст.). *История, митология, политика.* София: УИ, 47–63.

Христов, П. 2004: *Общности и празници. Служби, слави, събори и курбани в южнославянското село през първата половина на XX век.* София: ЕИМ–БАН.

Христова, Т. 2016: Социалният капитал и виртуалните социални мрежи. – *Eastern Academic Journal.* Issue 2, 44–61. https://www.academia.edu/38770865/Ritual_and_Fictive_Kinship?email_work_card=view-paper

Цанев, Д. 1980: Прояви на национално чувство и съзнание в българската възрожденска историческа книжнина през първата половина на XIX в. – В: *Българската нация през Възраждането. Сб. от изследвания.* София: БАН, 239–262.

Цанева, Е. 1990: Една старинна балканска практика при осиновяване на дете. – *БЕ*, № 2, 23–32.

Цанева, Е. 1991а: Българската „кувада“ – културна реалност или фикция. – *БЕ*, № 3, 41–52.

Цанева, Е. 1991б: Българският песенен фолклор до Освобождението като извор за етническо самосъзнание. – *БЕ*, № 1, 14–23.

Цанева, Е. 1994а: Обичаи при бременност, раждане и отглеждане на дете. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура.* София: АИ, 118–145.

Цанева, Е. 1994б. Сватбени обичаи и обреди. – В: Попов, Р., Сл. Гребенарова (Ред.). *Родопи. Традиционна народна духовна и социалнонормативна култура*. София: АИ, 146–190.

Цанева, Е. 1994в: 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: АИ, 138–170.

Цанева, Е. 1996а: Антропологични теории за осиновяването. – *БЕ*, № 2, 51–64.

Цанева, Е. 1996б: Осиновяването в някои далекоизточни антични кодекси. – *Ethnologia*, № 2, 173–187.

Цанева, Е. 2003: Осиновяване, библейски етос и закон. – *БЕ*, № 2–3, 30–42.

Цанева, Е. 2006: Ритуалната смърт като условие за промяна на идентичността. – В: *Рискът от смъртта на Балканите и в Европа. Материали от XVIII ателие на мрежата за научно и техническо сътрудничество в областта на европейската етнология и историография F.E.R. – EURETHNO към Съвета на Европа.* В. Търново: Издателство на ВТУ.

Цанева, Е. 2010: 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: Анчев, А. (Съст.). *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 9. София: АИ, 69–103.

Цанева, Е. 2013а: „Приемната грижа“ в България – от Дълга, през Каузата до Професията (Наблюдения върху практиката в няколко села в Смолянска област през 2013 г.). – *БЕ*, № 4, 443–459.

Цанева, Е. 2013б: QUO VADIS: Изследователската парадигма на българската традиционна култура между минали лоялности и съвременни изкушения. – В: Анчев, А. (Съст.). *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 10. София: АИ, 67–100.

Цанева, Е. 2015: „Млечното“ побратимство у българите. – В: Троева, Е. (Съст.), В. Васева, Е. Цанева, П. Христов (Ред.). *Културна и медицинска антропология. Сборник в чест на проф. Минчо Георгиев.* София: АИ, 43–54.

Цанева, Е. 2016а: Етикетът на традиционното побратимство у българите. – В: Василева, Д. (Съст.). *По пътищата на етнологията. Сборник в чест на проф. д.и.н. Гатя Симеонова.* София: АИ, 157–171.

Цанева, Е. 2016б: Приложим ли е етносимволизмът в конструктивистка перспектива? (Опит за отговор върху динамиките на българската териториална идентичност). – *БЕ*, XLI, 3. София: АИ, 348–360.

Цанева, Е. 2017: Традиционните социални организации и етничното стереотипизиране. – В: Васева, В. (Съст.). *Българската етнология в началото на XXI век – теория и практика. Сборник с материали от конференция в памет на проф. Ст. Генчев по случай 80-годишнината от рождението му. 24–25 март 2016 г.* София: АИ, 130–146.

Цанева, Е. 2019а: Етнология на некръвното родство – контексти и подходи на изследването му в българската културна традиция. – В: Шарланова, В. (Съст. и ред.). *Етнографски проблеми на народната култура.* Т. 12. София: АИ, 30–48.

Цанева, Е. 2019б: Някои размисли върху изследване на родството в традиционната култура – етнологичният поглед. – *Годишник на ИФ*, ВТУ, 3, 1. *Изследвания в чест на 65-годишнина на проф. д-р Мария Иванова.* В. Търново: УИ, 43–57.

Цанева, Е. 2020: Кръвното побратимство в традиционната култура на българите. – В: Баева, В., И. Коларска, Вл. Пенчев, Ст. Станоев, В. Тончева (Съст. и ред.). *Странстващи идеи по пътищата на хуманитаристиката. Сборник в чест на доц. д-р Катя Михайлова.* Т. 1. София: АИ, 491–510.

Цанева, Е. 2021а: За някои особености на ритуалната побратимска връзка. – В: Цанева, Е. (Съст.). *В дирята на засята бразда. Юбилеен етнографски сборник в чест на доц. д-р Маргарита Василева*. София: АИ, 211–232.

Цанева, Е. 2021б: Някои елементи от традиционната семейна обредност като възможни/оспорвани/отхвърлени отговори на въпроса за произхода на кумството. – В: Еролова, Й., П. Кръстев, Ю. Попчева (Съст.). *Съвременни теренни изследвания на културноисторическото наследство. Сборник с научни статии.* ИЕФЕМ–БАН: Парадигма, 23–31.

Цанева, Э. 2011: Историческая перспектива традиционных практик усыновления у болгар. – В: Узенева, Е. (Отв. ред.). *Славянский мир в третьем тысячелетии. Межкультурный и межконфессиональный диалог славянских народов.* Москва, 353–362.

Цанева, Э. 2015: Институт побратимства в традиционной культуре болгар: нормы общения и поведения. – В: Узенева, Е. (Отв. ред.). *Славянский мир в третьем тысячелетии: Ратный подвиг и мирный труд в истории и культуре славянских народов.* Москва: Индрик, 364–374.

Цветкова, Б. 1940: ЕИ на с. Вардим, Свищовско. – *РКС*, № 171.

Цепенков, М. 1890: Песни из политическия живот. От Прилеп. – *СбНУ*. Кн. II. София, 114–121.

Цепенков, М. 1892: Приказки за черковни лица и явления от Прилеп. – *СбНУ*. Кн. XVIII. София, 178–183.

Цибранска-Костова, М., Е. Мирчева 2012: *Зайковски требник от XIV век. Изследване и текст*. София.

Цолова, Т. (без датировка): Етнографско изследване на Ботевград. – *РКС*, № 6.

Цонева, Д. 1986: Обществени отношения и обичайно право в Севлиевско. *ДР–ВТУ*, № 175.

Чавдарова, В.: Ценностите и ценностните ориентации във фокуса на съвременните теоретични и приложни социално-психологически изследвания. 112–145. file:///C:/Users/petko/Downloads/1698.pdf

Чистов, К. 1987: Семейные обряды и обрядовый фольклор. – В: *Этнография восточных славян*. Москва: Наука.

Чолаков, В. 1872: *Български народен сборник.* Ч. I. Болград.

Шанданова, М. 1941: ЕИ на с. Самораново, Дупнишко. – *РКС*, № 153.

Шапкарев, К. 1891: *Сборник от български народни умотворения.* Част трета. Отдел първи и втори. София.

Шапкарев, К. 1968: *Сборник от български народни умотворения.* Т. I. София.

Шивачев, Ст. 1891: Народни обичаи от Малко Търновско. Зап. Ст. Шивачев. – *СбНУ*. Кн. IV. София, 274–275.

Шишков, Ст. 1890: *Родопски старини или Сборник от обичаи, суеверия, песни, пословици, наречия, приказки, памятници, предания, описания, баяния и пр. на родопските българи.* Кн. 3. Няколко историко-археологически бележки и материали из живота на българите в Ксантийско. Пловдив: Търговска печатница.

Шишков, Ст. 1894: Сватбени обичаи от с. Оряхово, Рупчоско. – *Славиеви гори (Родопи). Списание за народни умотворения, наука и обществени знания.* г. I. Кн. 1. Народни умотворения, 32–49.

Шопова, Б. А. 2018: *Локална музикалнофолклорна култура в селища с турско население от Североизточна България.* Дисертация за присъждане на образователната и научна степен „доктор“. София.

Этнические стереотипы, 1985: Байбурин, А. К. (Ред.). *Этнические стереотипы поведения.* Москва: Наука.

Ядов, В. 1979: *Саморегулация и прогнозирования социального поведения личности.* Ленинград: Наука.

Ялътанчева, М. 1940: ЕИ на гр. Кукуш, Македония. –*РКС*, № 157.

Aceves, J., G. King 1979: *Introduction to Anthropology*. New Jersey: Silver Burdett Company.

Adamec, Ch., W. Pierce 1991: *The Encyclopaedia of Adoption*. New York: Facts for File.

Altorki, S. 1980: 'Milk Kinship in Arab Society: An Unexplored Problem in the Ethnography of Marriage'. – *Ethnology*, Vol. 19 (2), 233–244.

Anderson, G. 1957: II Comparaggio: The Italian God-parenthood Complex. – *Southwestern Journal of Anthropology*, 1, 32–53.

Arantes, A. 2011: Compadrio in Rural Brazil. Structural Analysis of a Ritual Institution *Vibrant* – Vibrant Virtual Brazilian Anthropology, Vol. 8, No 2, 69–112.

Bachofen, J. 1861: *Das Mutterrecht*. Stuttgart.

Baric, L. 1966: Kinship and Community in Yugoslavia. PhD Thesis. University of London – In: *Abteilung für Südosteuropäische Geschichte*. Graz.

Barth, F. 1969: Introduction. – In: *Ethnic Groups and Boundaries. The Social Organization of Cultural Differences.* Ed. by F. Barth. Oslo: Universitetforlagen.

Bartlett, R. 1994: *The Making of Europe.* Harmondsworth: Penguin.

Befu, Harumi (1962) 1963: Corporate Emphasis and Patterns of Descent in the Japanese Family. Pacific Science Congress, Tenth, Honolulu, 1961 *Japanese Culture: Its Development and Characteristics*. (Eds.). Smithm R. and R. Beardsley. Chicago: Aldine, 34–41.

Beidelman, Th. 1963: The Blood Covenant and the Concept of Blood in Ukagaru. – *Africa*, 33, 321–342.

Bennett, J., L. Despres 1960: Kinship and Instrumental Activities: A Theoretical Inquiry. – *American Anthropologist.* New Series, Vol. 62, No. 2, 254–267.

Bennett, J., I. Ishino 1963: *Paternalism in the Japanese Economy*. Minneapolis: Univ. of Minnesota Press.

Berger, P., T. Luckmann 1966: *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*, Garden City, NY: Anchor Books.

Bible History. *Maps, Images, Archeology:* http://www.bible-history.com (18 June 2022).

Bloch, M., S. Guggenheim 1981: Compadrazgo, Baptism and the Symbolism of a Second Birth. – *Man*, Vol. 16(3), 376–386.

Bogišić, V. 1874: *Zbornik sadašnjih pravnih običaja u Južnih Slovena.* Zagreb.

Bogišić, V. 1886: *Pravni obicaji kod Slovena.* Knjizevnik, Agram.

Boissevain, J. 1974: *Friends of Friends: Netwoerks, Manipulators and Coalitions*. Oxford: Basil Blackwell.

Bourdieu, P. 1986: The Forms of Capital. – In: Richardson, J. (Ed*.). Handbook of Theory and Research for the Sociology of Education.* New York: Greenwood.

Bosansli Prijatelj: IV. 1870.

Boswell, J. 1994: *Same-Sex Unions in Premodern Europe.* New York.

Boulay, J. 1974: Portrait of a Greek mountain village. (Oxford Monographs in Social Anthropology). Oxford: Clarendon Press.

Brady, I. 1976: Transactions in Kinship. *Adoption and Fosterage in Oceania. Honolulu.*

Brass, P. 1996: The Politics of Ethnicity in India. – In: Hutchinson, J., A. D. Smith. (Eds.). *Ethnicity.* Oxford: Oxford University Press, 301–305.

Brass, P., P. van Den Berghe 1976: Ethnicity and Nationalism in World Perspective. – *Ethnicity*, No 3, 197–201.

Braun, F. 1988: *Terms of Address: Problems of Patterns and Usage in Various Languages and Cultures.* Berlin, Boston: De Gruyter Mouton.

Bray, A.: Boswell and the Latin West and the debate over the blessing of friendship today. http:(www.fordham.edu(halsall(pwh(bray-medievalsamesex.html**.**

Bremmer, J. N. 1976: Avunculate and Fosterage. – *Journal of Indo-European Studies*, No 4, 65–78.

Bremmer, J. N. 1983: The Importance of the Maternal Uncle and Grandfather in Archaic and Classical Greece and Early Byzantium. – *Zeitschrift fir Papyrologie und Epigraphik*, No 50, 173–186.

Broude, G. 1988: Rethinking the Couvade: Cross-cultural Evidence. – *American Anthropologist*, Vol. 90 (4), 902–911. https://doi.org/10.1525/aa.1988.90.4.02a00080

Brown, E. 1997a: Introduction. – In: *Traditio*, Vol. 52, 261–283. Cambridge University Press. Available at: https:/www.jstor.org/stable/27831955 Accessed: 30-09-2019.

Brown, E. 1997b: Ritual Brotherhood in Western Medieval Europe. – In: *Traditio*, Vol. 52, 357–381. Cambridge University Press. Available at: https:/www.jstor.org/stable/27831955 Accessed: 30-09-2019.

Buckland, W. 1963: *A Text Book of Roman Law*. London.

Burtsell, R. 1907: Canonical Adoption. – In: *The Catholic Encyclopedia.* New York: Robert Appleton Company. http://www.newadvent.org/cathen/01147b.htm

Campbell, J. 1976 (1964): *Honour, Family and Patronage.* Oxford, New York: Oxford University Press.

Carroll, V. 1970: *Adoption in Eastern Oceania.* Honolulu.

Chopin, M., A. Ubichini 1856: *Provinces danubiennes*. Vol. I.

Ciszewski, St. 1897: *Künstliche Verwandtschaft bei den Südslaven.* Leipzig.

Corblet, J. 1881–1882: *Histoire dogmatique, liturgique et archéologique du sacrement de baptême*. 2 vols. Paris: Palmé.

Counts, D., D. Counts 1983: Father's water equals mother's milk: the conception of Parentage in Kaliali, West New Britain. – In*: Concepts of Conception: Procreation Ideologies in Papua New Guinea.* D. Jorgenson (Ed.).

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

Crook, J. 1967: *Law and Life in Rome (Aspects of Greek and Roman Life)*. London: Thames and Hudson.

Danker, F. 1982: *Benefactor: Epigraphic Study of a Graeco-Roman and New Testament Semantic Field.* St. Louis.

Davidoff, L. 2012: *Thicker Than Water: Siblings and Their Relations*, 1780–1920. Oxford University Press.

Dawson, W. 1929: *The Custom of the Couvade.* Manchester: Manchester University Press.

De Coulange, F. 1956: *Ancient City.* (Eng. Transl.). New York.

Djordjević, T. 1931: *Naś narodni zivot.* Vol. 4. Beograd. = Ђорђевић, Т. 1931: Наш народни живот. Књ. IV. Београд.

Doja, A. 2005: Rethinking the Couvade. – *Anthropological Quarterly*, Vol. 78 (4), 917–950.

Donovan, J., N. Miller 2009: *Blood Brotherhood and Other Rites of Male Alliance.* Publ. Donovan, J.: Dissonant Hum.

Dragadze T. 2001: *A Case Study in Ratcha Province.* London: Routledge.

Driver, G., J. Miles 1952: *The Babylonian Laws. Vol. I. Legal Commentary.* Oxford: Clarendon Press.

Driver, G., J. Miles 1955: *The Babylonian Laws.* Vol. II. Laws of Hammurabi. Oxford: Clarendon Press.

Du Boulay, J. 1974: *Portrait of a Greek Mountain Village.* Oxford: Clarendon Press.

Du Boulay, J. 1984: The Blood: Symbolic Relationships between Descent, Marriage, Incest Prohibitions and Spiritual Kinship in Greece. – *Man*, New Series, Vol. 19, No 4, 533–556.

Durham, M. 1928: *Some tribal origins, laws and customs of the Balkans.* London.

EASA 2006: *Europe and the world.* Workshop 'Rethinking ritual kinship' at the 2006 Conference of the European Association of Social Anthropologists in Bristol, Convenors C.A. Leyton and P. Parkes. Bristol. Ed. by Borofsky, R. New York McGraw Hill. 430–442.

Eisenstadt, S. 1956: Ritualized Personal Relations: Blood Brotherhood, Best Friends, Compadre, Etc.: Some Comparative Hypotheses and Suggestions. – *Man*, Vol. 56, 90–95.

Eisenstadt, S., L. Roniger 1984: *Patrons, Clients and Friends. Interpersonal Relations and the Structure of Trust in Society*. Cambridge: Cambridge University Press.

Eliade, M. 1986: *Die Religionen und das Heilige. Elemente der Religionsgeschichte. Frankfurt am Main.*

Elliott, J. 1996: Patronage and Clientage. – In: *The Social Sciences and New Testament Interpretation* (ed. R. L. Rohrbaugh). Peabody, MA: Hendrickson.

El Guindi, F., al-Othman 2013: Transformationality and Dynamicality of Kinship Structure. *Structure and Dynamics*, 6(1). http://dx.doi.org/10.5070/SD961017972 Retrieved from https://escholarship.org/uc/item/98z0r296).

Ensel, R. 2002:'Colactation and fictive kinship as rites of incorporation and reversal in Morocco. – *Journal of North African Studies*, Vol. 7, No 4, 83–96.

Eriksen, T. 1993: *Ethnicity and Nationalism. Anthropological Perspectives*. London: Pluto Press.

Eriksen, T. 1994: *Kulturelle veikryss. Essays om kreolisering* (*Cultural crossroads. Essays on creolisation*). (Extracts in English viewed from T. Eriksen's World Wide Web page: http://www.uio.no/~geirthe).

Evans-Pritchard, E. 1933: Zande Blood-brotherhood. – *Africa*, Vol. Issue 4. 6, 369–401. DOI: https://doi.org/10.2307/1155555.

Evans-Pritchard, E. 1940: *The Nuer: A Description of the Modes of Livelihood and Political Institutions of a Nilotic People.* Oxford: Clarendon Press.

Fausset, A. 1878: Definition for Adoption' Fausset's Bible Dictionary.

Filipovich, M. 1963: Symbolic Adoption among the Serbs. – *Ethnology*, Vol. 4, No 1 (Jan. 1965), 66–71.

Firth, R. 1929: *Primitive economics of the New Zealand Maoris.* New York, London: Routledge.

Firth, R. 1946: *Malay fishermen: their peasant economy.* London: Kegan Paul and Trubner and Co.

Firth, R. W. 1936: Bond-friendship in Tikopia. – In: *Custom Is King: Essays Presented to R. R. Marett on His Seventieth Birthday*. London: Hutchinson, 259–272.

Fletcher, A. C. 1904: The Hako: A Pawnee Ceremony. U.S. Bureau of American Ethnology, *Twenty-second Annual Report*, *1900–1901*, part 2.

Fortes, M. 1953: The Structure of Unilineal Descent Groups. – *American Anthropologist*. New Series, Vol. 55, No 1 (Jan.–Mar. 1953), 17–41.

Foster, G. 1953: Cofradia and Compadrazgo in Spain and South America. – *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 9, 1–28.

Foster, G. 1963: The Dyadic Contract in Tzintzuntzan: Patron-Client Relationship. – *American Anthropologist*, New Series 65, 1280–1294.

Francis, E. 1976: *Interethnic Relations. An Essay in Sociological Theory*. New York: Elsevier.

Freed, S. 1963: Fictive Kinship in a North Indian Village. – *Ethnology*, 2, 86–103.

Fukuyama, F. 1997: *Social Capital. The Tanner lectures on human values.* Oxford: Brasenose College.

Fukuyama, F. 1999: *Social Capital and Civil Society.* The Institute of Public Policy at George Mason University.

Funk, Wagnall's 1984: *Funk and Wagnall's Standard Dictionary of Folklore, Mythology, and Legend.* Leach M., F. Gerome (Eds.). New York.

Geertz, C. 1994: Primordial and Civic Ties. – In: *Nationalism.* Ed. by Hutchinson, J., A. D. Smith. Oxford: Oxford University Press, 29–33.

Geertz, C. 1996: Primordial Ties. – In: Hutchinson J., A. D. Smith (Eds.). *Ethnicity.* Oxford: Oxford University Press, 40–45.

Gellner E., J. Waterbury (Eds.). 1977: *Patrons and Clients in Mediterranean Societies.* London: Duckworth.

Gibbon, E. 1949: *The Decline and Fall of the Roman Empire*. London.

Gibbs, J. 1962: Compensatory Blood-Brotherhood: A Comparative Analysis of Institutionalized Friendship in Two African Societies. *Proceedings of the Minnesota Academy of Science 30: 60-74. Duplicated papers of the seminar on Friendship, Professor C. DuBois, Harvard.* Paper of J. Gibbs. Institutiolnalized Friendship as a Social Mechanism: A Case Study of Blood Brothers.

Githens-Mazer, J. 2007: *Ethno-Symbolism and the Everyday Resonance of Myths, Memories and Symbols of the Nation. Everyday Life in World Politics and Economics. International Conference, organised by Centre for International Studies.* LSE, Friday, May 11, 2007.

Godparent. Definition, History, and Role. https://www.britannica.com/topic/godparent (18 Jan 2024)

Goode, W. 1963: *Goode's World Revolution and Family Patterns: A Reconsideration at Fifty Years*. New York: Free Press.

Goode, W. 1968: The role of the family and the industrialization. In: R. F. Winch and L. W. Goodman (Eds.). *Selected Studies in Marriage and the Family* (3rd ed.). New York.

Goody, E. 1971: Forms of Pro-Parenthood: The Sharing and Substitution of Parental Roles. – In: Goody, J. (Ed.) *Kinship, selected readings.* Harmondsworth: Penguin.

Goody, E. 1973: *Contexts of Kinship*. Cambridge.

Goody, E. 1982: Parenthood and Social Reproduction: Fostering and Occupational Roles in West Africa. – *Cambridge Studies in Social Anthropology*, No 35. London: Cambridge University Press.

Goody, J. 1969: Adoption in Cross-Cultural Perspective. – *Comparative Studies in Society and History*, 11(1). 55–78. doi:10.1017/S0010417500005156.

Goodfellow, D. 1939: *Principles of economic sociology.* London.

Gorer, Geoffrey 1938: *Himalayan Village: An Account of the Lepchas of Sikkim*. London: Joseph.

Graduiertenkolleg 1288: The PhD research group, „Friends, Patrons, Clients. Practice and semantics of friendship and patronage in historical, anthropological and cross-cultural perspectives": http://www.grk-freundschaft.uni-freiburg.de/welcome?set_language=en

Granovetter, M. 1973: The strength of weak ties. – *American Journal of Sociology*, № 78 (6), 1360–1380. Chicago: The University of Chicago Press. https://www.jstor.org/stable/2776392 (28 Dec 2023).

Gudeman, S. 1972: The Compadrazgo as a Reflection of the Spiritual and Natural Person. *Proceedings of the Royal Anthropological Institute*, 1971, 45–71.

Gwynn, E. J. 1913: Fosterage. – In: *The Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Vol. 6, 104–109.

Hajnal, J. 1982: Two kinds of Preindustrial Household Formation System. – In: *Population and Development Review*, Vol. 8, No 3, 449–494.

Halpern, J. 1963: Peasant Culture and Urbanization in Yugoslavia, manuscript. – In: *Abteilung für Südosteuropäische Geschichte*. Graz.

Hammel, E. 1966: *Ritual Co-parenthood (Kumstvo) in Serbia.* Unpublished manuscript, Univ. of California, Department of Anthropology.

Hammel, E. 1968: *Alternative social structures and ritual relations in the Balkans*. Englewood Cliffs.

Hammond, P. 1964: *Cultural and Social Anthropology*: *Selected Readings.* Published by Collier–Macmillan.

Hanks, P. (ed.). 1985: *Collins English Dictionary.* William Collins Sons & Co. Ltd.

Harris, M. 1971: *Culture, Men, and Nature. An Introduction to General Anthropology.* New York: Crowell.

Hastings, J. (ed.) 1967: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*. The Babilonian Laws. Vol. 1. New York.

Haussig, H. 1965: *Wörterbuch der Mythologie.* Part 1, Vol. 7, Issue 31. Michigan: E. Klett.

Herman, G. 1987: *Ritualized Friendship and the Greek City*. Cambridge.

Herzfeld, M. 1983: Interpreting Kinship Terminology: The Problem of Patriliny in Rural Greece. – *Anthropological Quarterly*, 56, No 4.

Hiebert, P. 1976: *Cultural Anthropology.* Philadelphia.

Horowitz, D. 2004: The primordialists. In: *Ethno-nationalism in the Contemporary World: Walker Connor and the Study of Nationalism*. Ed. by Conversi D. London: Routledge, 72–82.

Howell, S. 2009: Adoption of the Unrelated Child: Some Challenges to the Anthropological Study of Kinship – *Annual Review of Anthropology*, Vol. 38, 149–166.

Hristov 2017: Bulgarian Ritual Kinship (Kumstvo): Old Patterns, Established Beliefs, and New Trends. – *Journal of Family History*, Vol. 42 (5), 1–16. DOI: 10.1177/0363199017738187

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.

Hsu, Fr. 1971: *Kinship and Culture.* London: Routledge.

Hutchinson, J., A. D. Smith 1996: *Ethnicity.* Ed. by Hutchinson J., A. D. Smith.

Ibsen, Ch., P. Klobus 1972: Fictive kin term use and social relationships: Alternative interpretations. – *Journal of Marriage and Family*, Vol. 34(4), 615–620.

Isajiw, W. 1981: *Definitions of Ethnicity*. Toronto: Uiniversity of Toronto.

Isaacs, H. 1975: *Idols of the Tribe: Group Identity and Political Change.* New York: Harper: Harper and Row Publishers.

Janich, M. 2020: Philosophical-Religious and Semiotic Foundations of Some Ethnic Cults (by Example of the Cult of Godparenthood in Serbian Customary Practices). – In: *Bulletin of Moscow Region State University. Series: Philosophy*, No. 1, 86–93. DOI: 10.18384/2310-7227-2020-1-86-93

Jovčić–SAS, N. 2018: The Tradition of Homophobia: Responses to Same-Sex Relationships in Serbian Orthodoxy from the Nineteenth century to the Present day. – In: Chapman, Mark, Janes, Dominic. *New Approaches in History and Theology to Same-Sex Love and Desire.* London: Palgrave Macmillan, 55–77.

Keesing, R. 1975: *Kin Groups and Social Structure.* Canberra: Harcourt Brace Jovanovich College Publishers.

Keyes, Ch. 1976: Towards a New Formulation of the Concept of Ethnic Group. – *Ethnicity*, No 3, 202–213.

Khatib-Chahidi, J. 1992: Milk Kinship in Shi'ite Islamic Iran. – In: *The Anthropology of Breast-Feeding: Natural Law or Social Construct.* Ed. V. Maher.

Krauss, F. 1885: *Sitte und Brauch der Sudslaven.* Nach Heimischen Gedruckten und Ungedruchten Quellen. Wien.

Lawler, St. 2014: *Identity: Sociological Perspectives.* 2nd ed. Cambrridge: Polity Press.

Leach, E. 1982: *Social Anthropology.* Oxford.

Lexicon 1987: *Lexicon früher Kulturen*. Leipzig.

Leyton, C. 2018: Ritual and Fictive Kinship. – In: *The International Encyclopedia of Anthropology.* DOI: 10.1002/9781118924396.wbiea1442

L.-Strauss, Cl. 1969: *The Elementary Structures of Kinship*. Revised edition, translated from the French by Bell, J. and J. von Sturmer. Boston: Beacon Press.

Liebow, E. 1967: *Tally's Corner*. Boston.

Liebrecht, F. 1899: *Zeitschrift des Vereins für Volkskunde.* Zur Volkskunde. Berlin.

Lifton, B. 1994: *Journey of the Adopted Self: A Quest for Wholeness.* New York.

Lin, N. 2001: *Social Capital: A Theory of Social Structure and Action.* Cambridge: Cambridge University Press.

Lynch, J. 1980: *Christianizing Kinship: Ritual Sponsorship in Anglo-Saxon England*. Cornell University Press.

Lynch, J. 1986: *Godparents and Kinship in Early Medieval Europe.* Princeton: Princeton University Press.

Maine, H. 1861: *Ancient Law: its connection with the early history of society and its relation to modern ideas.* London: Publ. John Murray.

Malinovski, B. 1935: *Coral gardens and their magic: a study of the methods of tilling the soil and of agricultural rites in the Trobriand Islands*. London.

Marshall, G. 1998: Patron-client relationship. – In: *A Dictionary of Sociology.*

Mayer, A. 1960: *Caste and Kinship in Central India: A Village and Its Region*. London: Routledge; Berkeley: Univ. of California Press.

Mayne, J. 1892: *A Treatise on Hindu Law and Usage.* 5th ed., rev. and enl. Madras: Higginbotham.

Mintz, S., E. Wolf 1950: An Analysis of Ritual Co-parenthood (compadrazgo). – *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 6, 341–367.

Modell, J. 1994: *Kinship with Strangers: Adoption and Interpretations of Kinship in American Culture.* Berkeley: University of California Press. http://ark.cdlib.org/ark:/13030/ft8g5008jr/

Moxnes, H. 1988: *The Economy of the Kingdom.* Philadelphia.

Munroe et al. 1973: Munroe, R. L., R. H. Munroe, J. Whiting. The Couvade: A Psychological Analysis. – *Ethos*, Vol. 1(1), 30–74. https://doi.org/10.1525/eth.1973. 1.1.02a00030

Mychailova, G. 1989: The Traditional Bulgarian Costume as a Reflection of folk notions about World, Nature and Man. – *Symposium British-Bulgarian Ethnography.* Liverpool, 22–24.

Nadel, S. 1957: *The Theory of Social Structure*. London.

Nagai, Michio, John W. Bennett 1953: A Summary and Analysis of The Familial Structure of Japanese Society, by Takeyoshi Kawashima. – *Southwestern Journal of Anthropology*, Vol. 9, 239–250.

Nationhood (Eds.). Hosking G., Schöpflin, G. London: C. Hurst.

Neyrey, J. 2005: God, Benefactor and Patron: The Major Cultural Model for Interpreting the Deity in Greco-Roman Antiquity . – In: *Journal for the Study of the New Testament*, Vol. 27(4), 465–492.

Norbeck, E., H. Befu 1958: Informal Fictive Kinship in Japan. – *American Anthropologist*, New Series, Vol. 60, 102–117.

Novy, M. 2001: *Imagining Adoption: Essays on Literature and Culture.* Ann Arbor.

Oschema, K. 2006: Blood-Brothers: A ritual of friendship and the construction of the imagined barbarian in the middle ages. – *Journal of Medieval History*, Vol. 32. Oxford: Oxford Univ. Press, 275–301.

Parkes, P. 2004: Fosterage. Kinship, and Legend: When Milk Was Thicker than Blood? – *Comparative Studies in Society and Histor*y. Vol. 46(3), 587–615.

Parkes, P. 2005: Milk Kinship in Islam. Substance, Structure, History. – *Social Anthropology*, Vol. 13 (3), 307–329.

Parkin, R. 1997: Kinship and Identity: Introduction. – *Journal of Anthropological society of Oxford*, Vol. 28(3), 241–247.

Parsons, T. 1969: *Politics and Social Structure.* New York: Free Press.

Paton, J. 1954: *The Adopted Break Silence*. Philadelphia.

Patron-Client Relationship. http://www.encyclopedia.com/doc/1O88-patronclientrelationship.html.

Paul, B. 1954: Blood-Brothers: An Ethno-Sociological Study of the Institutions of Blood-Brotherhood with Special Reference to Africa by Harry Tegnaeus. – *American Anthropologist*, New Series, Vol. 56(5), Part 1, 912–913.

Pitt to Host Encountering New Worlds of Adoption 2007: The Second International Conference on Adoption and Culture, Oct. 11-14. http://www.english.pitt.edu/events/adoptionandculture (30. 05. 2020).

Pitt-Rivers, J. 1958: Ritual Kinship in Spain. New York: Academy of Sciences. –*Transactions* 2nd Series 20, (5). 424–431. (also the www article: http://www.encyclopedia.com/topic/kinship.aspx).

Pitt-Rivers, J. 1968: Pseudo-Kinship. – In: *Encyclopedy of the Social Sciences*, Vol. 8. New York: Macmillan.

Pitt-Rivers, J. 1973: The Kith and the Kin. – In: Goody, J. R. (Ed.). *The Character of Kinship*. Cambridge.

Pitt-Rivers, J. 1977: *The fate of Shechem:or, The politics of sex: essays in the anthropology of the Mediterranean*. Cambridge [Eng.]; New York: Cambridge Univ. Press.

Plakans, A. 1984: *Kinship in the Past: An Anthropology of European Family Life, 1500–1900.* Oxford: Blackwell.

Pritchard, E. 1967: *Introduction to „The Gift" by M. Mauss.*

Putnam, R., R. Leonardi, R. Nanetti 1993: *Making democracy work: civic traditions in modern Italy*. Princeton, N. J.: Princeton Univ. Press.

Rapp, C. 1997: Ritual Brotherhood in Byzantium. – *Traditio*, Vol. 52, 285–326.

Rapp, C. 2016: *Brother-Making in Late Antiquity and Byzantium: Monks, Laymen and Christian Ritual.* New York: Oxford Univ. Press.

Reading Adoption, 2007: *Family and Difference in Fiction and Drama.* Ann Arbor.

Rich, J. 1990: Patronage and Interstate Relations in the Roman Republic. – In: Wallace-Hadrill, A. (Ed.). *Patronage in Ancient Society.* London.

Sahlins, M. 1972: *Stone-Age Economics.* Chicago.

Sahlins, M. 1976: *The Use and Abuse of Biology*. Ann Arbor.

Saller, R. 1982: *Personal Patronage under the Early Empire.* Cambridge.

Sanday, P. 1981: *Female Power and Male Dominance. On the Origins of Sexual Inequality*. New York: Cambridge Univ. Press.

Sanday, P. 1998: Matriarchy as a sociocultural form: An old debate in a new light. – In: *16th congress of the Indo-pacific prehistory associatio.* Melaka, Malaysia, 1–7.

Sanday, P. 2002: *Women at the Center: Life in a Modern Matriarchy*. Cornell Univ. Press.

Sayed, S. 2007: Fosterage as a ground of Marital Prohibition in Islam and the status of Human Milk Banks: http://www.jstor.org. Nov. 8.

Schmidt, S. et al. 1977: Schmidt, S., J. Scott, C. Landé, L. Guasti (Eds.). *Friends, Followers and Factions. A Reader in Political Clientelism*. Berkeley.

Schneider, D. 1968: *American Kinship: A Cultural Account*. New Jersey: Englewood Cliffs.

Schneider, D. 1984: *A Critique of the Study of Kinship*. Univ. of Michigan Press.

Schöpflin, G. 1997: The Functions of Myth and a Taxonomy of Myths. – In: Hosking, G., G. Schöpflin (Eds.). *Mythsand Nationhood*. London: C. Hurst, 19–35.

Shaw, B. 1997: Ritual Brotherhood in Roman and Post-Roman Societies. – In: *Traditio*, Vol. 52, 327–355.

Shibutani, T., K. Kwan 1965: *Ethnic Stratification: A Comparative Approach.* New York: Macmillan.

Shih, Chuan-kang 2001: Genesis of Marriage among the Moso andEmpire-Building in Late Imperial China. – *Journal of Asian Studies*, 60.2 (2001), 381–412. doi: 10.2307/2659698

Silk, **J. 1980:** Adoption and Kinship in Oceania. – *American Anthropologist*, Vol. 82, 799–820.

Simich, A. 1988: Interpersonal Relationships among the South Slavs: Problems in Cross-Cultural Perception. – *Serbian Studies*, Vol. 9 (4).

Smith, A. 1986: *The Ethnic Origins of Nations.* New York: Basil Blackwell.

Smith, A. 1991: *National Identity.* London: Penguin Books.

Smith, L. 1992: Fosterage, Adoption and God-Parenthood: Ritual and Fictive Kin ship in Medieval Wales. – *Welsh History Review*, Vol. 16(1), 1–35.

Smith, M. 1962: *Kinship and Community in Carriacou*. New Haven: Yale Univ. Press.

Smith, W. (1885) 1903: *Kinship and Marriage in Early Arabia*. New ed. London: Adam and Charles Black.

Social Capital: http://en.wikipedia.org/wiki/Social_capital/. (18 Jan 2024).

Soler, E. 2011: *Lactancia y parentesco. Una Mirada antropológica.* Madrid.

Spencer, R. 1960: Aspects of Turkish Kinship and Social Structure. – *Anthropological Quarterly*, Vol. 33(1).

Tambiah, St. 1994: The Politics of Ethnicity. – In: Borofsky, R. (Ed.). *Assessing Cultural Anthropology.* McGraw-Hill.

Tax, S. 1953: Penny capitalism: a Guatemalan Indian economy. – *Smithsonian Institution. Institute of Social Anthropology.* Publication No 16.

Tegnaeus, H. 1952: *Blood Brothers. An Ethnological Study of the Institutions of Blood-Brothehood with special Reference to Africa*. Stockholm, New York: Philosophical Library .

The Amer Her 2000: *The American Heritage. Dictionary of the English Language.* Fourth Edition. Houghton Mifflin Company. Updated in 2009. Publ. by Houghton Mifflin Company.

The New Topical Textbook 1897: Torrey, R. (Ed.). *The New Topical Textbook*.

Todorova, M. 2006: *Balkan family structure and the European pattern. Demographic developments in Ottoman Bulgaria*. Budapest: Central European University Press.

Traditio 1997: Ritual Brotherhood in Ancient and Medieval Europe: D Symposium – *Traditio*, Vol. 52, 361–381. http://www.jstor.org/stable/27831955. (15 Dec. 2023).

Tsaneva, E. 1992: Symbols of Adoption in Bulgaria. – In: *British and Bulgarian Ethnography. Papers from a Symposium in Liverpool*. Liverpool, 61–65.

Tunç, E. 2021: Institution of Kirvelik in the Context of Social Capital Theory and Fictive Kinships in Sivas. – *Folklor/Edebiyat*, Vol. 27(106), 437–454.

Twice Born, 1975, 1988: *Memoirs of an Adopted Daughter*. New York.

Tylor, Edward B. 1861: *Anahuac: Or, Mexico and the Mexicans, Ancient and Modern*. London: Longmans.

Tzaneva, E. 2000: *Interpreting Ethnicity. Historiographical Overview and Assessment of Theoretical Discussions*. Sofia: Assi.

Tzaneva, E. 2001: Rethinking the Concept of Ethnicity. Historiographical Overview and Assessment of 'Primordialist' vs 'Constructivist' Debates. – *Ethnologia Bulgarica. Yearbook of Bulgarian Ethnology and Folklore.* Vol. 2, 5–25.

Tzaneva, E. 2014:《从族□-象征的角度看民族口同》[An Ethno-Symbolic Approach to National Identity]. *World Ethno-National Studies*. Beijing, 2014, Oct., No 5.

Tzaneva, E. 2015: *Ethnosymbolism and the Dynamics of Identity.* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Tzaneva, E. 2019a: Ethno-Cultural Symbolism and Group Identity. – In: Ratuva, St. (Ed.). *The Palgrave Handbook of Ethnicity.* Springer nature: Palgrave-Macmillan.

Tzaneva, E. 2019b: 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.

Van den Berghe, P. 1981: *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier.

Van den Berghe, P. 1996: Does Race Matter? – In: *Ethnicity.* Ed. by Hutchinson J., A. D. Smith. Oxford: Oxford Univ. Press, 57–63.

Van Gennep, A. 1975: *The rites of passage*. Chicago.

Veyne, P. 1990: *Bread and Circuses. Historical Sociology and Political Pluralism.* London.

Volkov, F. 1891–1895: La Fraternisation en Ukraine. – In: *Melusine*, Vol. V(8), 1891; Vol. VII(1), 1894; Vol. XIX(7), 1895.

Voorhees et al. 2000: Voorhees, B., D. Read, L. Gabora. Identity, Kinship, and the Evolution of Cooperation. – *Current Anthropology*, Vol. 61 (2). DOI:10.1086/708176 (accessed 18.08.2023).

Wadia-Ellis, S. 1995: *The Adoption Reader: Birth Mothers, Adoptive Mothers, and Adopted Daughters Tell Their Stories.* Seattle.

Wagner-Hasel, B. 2017: *Das Matriarchat und die Krise der Modernität*, 80–95; https:(www.degruyter.com/view/journals/fs/9/1/article-p80.xml?language=dep (3 Sept. 2020).

Wallace-Hadrill, A. 1990: *Patronage in Ancient Society*. London.

Weber, M. 1947: Ethnic Groups. – In*: Theories of Society: Foundations of Modern Sociological Theory.* Parsons, T. (Ed.). New York: Oxford Univ. Press.

Weber, M. 1968: *Economy and society; An outline of interpretive sociology.* Roth, G., C. Wittich. (Eds.). Vol. 1. New York: Bedminster Press.

Weinstein, E. 1968: Adoption. – In: *International Encyclopaedia of Social Sciences*, Vol. 1. Berlin.

Welch, Ch. 1955: *An Alphabetical Analysis of the Study of „Dispensational Truth“.*

Whitaker, J. 1968: Tribal Structure and National Politics in Albania, 1910–1950. – In: *History and Social Anthropology.* Lewis, J. (Ed.), 253–293.

Wolf, E. 1966: Kinship, Friendship, and Patron-Client Relations in Complex Societies. – In: Banton, M. (Ed.). *The Social Anthropology of Complex Societies.* A. S. A. Monographs. London: Tavistock Press. 1–22.

WVR 1981: *World Values Research.* Issued by World Values Survey Assoc. New York: Macmillan.

СЪКРАЩЕНИЯ

Издателства

АИ	–	Академично издателство „Проф. Марин Дринов“
БП	–	Издателство „Български писател“
МНПр	–	Издателство на Министерството на народното просвещение
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“
МОН	–	Министерство на образованието и науката
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“
ГСУ ЮФ	–	Годишник на Софийския университет, Юридически факултет
ДВ	–	„Държавен вестник“
ЕПНДК	–	Етнографски проблеми на народната духовна култура
ЖМНП	–	Списание „Журнал Министерства народного просвещения“
И/Н/ЕИМ	–	Известия на /Народния/Етнографски институт с музей
ИНМВ	–	Известия на Народния музей – Враца
ИССФ	–	Известия на Семинара по славянска филология
НД	–	Сп. „Нашето дете“
ПСпБКД	–	Периодическо списание на Българското книжовно дружество

РН – Списание „Родопски напредък“
СбБАН – Сборник на Българската академия на науките
СбНУ (НК) – Сборник за народни умотворения (наука и книжнина)
АИЕФЕМ АЕИМ – Архив на Института за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН
СЭ – Списание „Советская этнография/этнология“
ЭО – Списание „Этнографическое обозрение“

Обособени издания

ЕБ – Етнография на България
ЕИ – Етнографско изследване на…
ССБ – Средна Северна България (в заглавия на томове с фолклор)

Корпуси и хранилища с документи

АИЕФЕМ – Архив на Института по етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН
ДА–ВТ – Държавен архив – 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
ТДДА – Териториална дирекция „Държавен архив“ – Перник

ОПИС НА СНИМКИТЕ В Т. 2

Всички включени снимки са от Фотоархива на АИЕФЕМ и се ползват от авторките по условията на правилника му. 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 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.

II-1. Сиропиталище в гр. Калофер, 1892 г. Сн. Ив. Карастоянов. АЕИМ 272.

II-2. Невестинска носия, с. Любимец, Свиленградско. Първата половина на XX в. Сн. С. Костов. АЕИМ Р-863.

II-3. Невестински венец, Софийско. Първата половина на XX в. Сн. В. Жуковски. АЕИМ Р-1702.

II-4. Невестински венец, Софийско. Първата половина на XX в. Сн. В. Жуковски. АЕИМ Р-1701.

II-5. Невестински венец, Видинско. Първата половина на XX в. Сн. В. Жуковски. АЕИМ Р-425.

II-6. Невестински венец от Софийско. Първата половина XX в. Сн. неизв. aeimP1702.

II-7. Младоженски венец, Софийско. Първата половина на XX в. Сн. В. Жуковски. АЕИМ Р-424.

II-8. Сватбено знаме, неизвестно. 50-те години на XX в. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4250.

II-9. Сватбари при товарене на чеиза, с. Хлевене, Ловешко. Сн. Р. Пешева. 1957 г. АЕИМ Б-57_244-26.

II-10. Рисунки на сандък, гр. Пловдив. Краят на 40-те години на XX в. Сн. К. Василева. АЕИМ-I-61_3.

II-11. Сватбен хляб, неизвестно. 50-те години на XX в. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4495.

II-12. Портрет на зълвата с накитите, гр. Кърджали. 1952 г. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4170.

II-13. Портрет на девера и зълвата, гр. Кърджали. 1952 г. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4171.

II-14. Портрет на кума и кумата, гр. Кърджали. 1952 г. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4172.

II-15. Сватбени лица с булката с чеиза, Пловдивско, началото на XX в. Сн. неизв. АЕИМ Р1223.

II-16. Елха, неизв. Архив на Р. Ангелова, събиран 50-те години на XX век. АЕИМ-4249.

II-17. Булката целува ръка на свекървата пред дома на младоженеца, неизвестно. 50-те години на XX в. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4881.

II-18. Сватбари отиват при стария сват, с. Павел баня, Казанлъшко. АЕИМ-1013 (А-36_31).

II-19. Сватба: водене на младоженците в църквата, с. Дебелец, Търновско. Първата половина на XX век. Сн. О. Марколеско. АЕИМ 96.

II-20. Сватбена погача с кумово дръвце, неизвестно, 50-те години на XX в. Сн. Р. Ангелова. АЕИМ 4517.

II-21. Трапеза за кръстника. Карнобат. 1941 г. Сн. Ив. Кулев.

II-22. Сватбена трапеза, с. Иваново, Хасковско. 1951 г. Сн. Хр. Вакарелски. АЕИМ IX-22_5.

II-23. Сватбена трапеза, с. Хлевене, Ловешко. 1957 г. Сн. Р. Пешева. АЕИМ Б-57_244-37.

II-24. Кумово дръвче, неизвестно. Архив на Р. Ангелова, събиран през 50-те години на XX в. АЕИМ 4430.

II-25. Сватбен хляб, неизвестно. Архив на Р. Ангелова, събиран през 50-те години на XX в. АЕИМ-4475.

II-26. Невестата иска прошка в първата неделя преди поста, Самоковско. Сн. неизв.

II-27. Сватбен обичай „Кради кравай“, с. Средни колиби, Еленско. Първата половина на на XX в. Сн. О. Марколеско. АЕИМ 82.

II-28. Бабинден: водене „бабата“ на реката, с. Кара пилит (дн. Медникарово), Хасковско. Първата половина на XX в. Сн. братя Кацарови, Пловдив. АЕИМ 594.

II-29. Задушница. Банско. 1962. Сн. В. Маринов. АЕИМ Б-62_860-23.

II-30. Родова трапеза за обичая „Премлад“, с. Бусинци, Трънско. 40-те години на XX в. Сн. Хр. Вакарелски. АЕИМ Р-876.

ПРИЛОЖЕНИЕ



II-1. Сиропиталище в гр. Калофер, 1892 г. Сн. Ив. Карастоянов



II-2. Невестинска носия, с. Любимец, Свиленградско. Първата половина на XX в. Сн. С. Костов



II-3. Невестински венец, Софийско.
Първата половина на XX в.
Сн. В. Жуковски



II-4. Невестински венец, Софийско.
Първата половина на XX в.
Сн. В. Жуковски



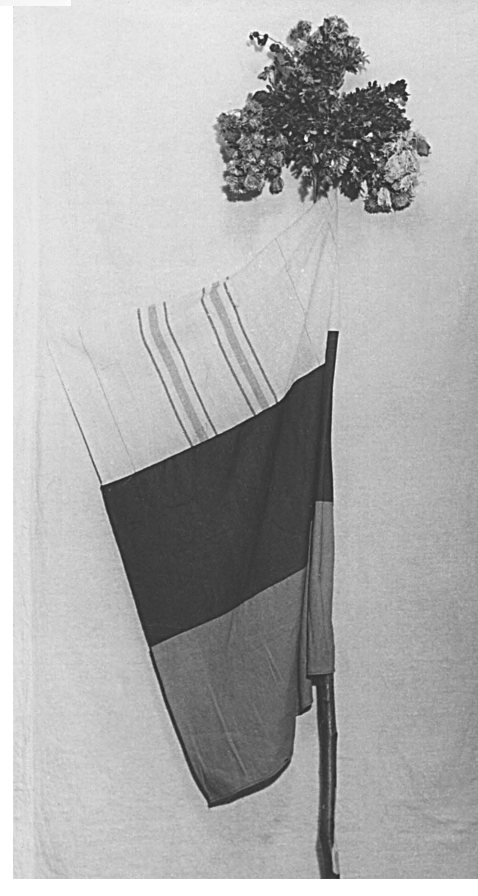
II-5. Невестински венец, Видинско.
Първата половина на XX в.
Сн. В. Жуковски



II-6. Невестински венец от Софийско.
Първата половина на XX в. Сн. неизв.



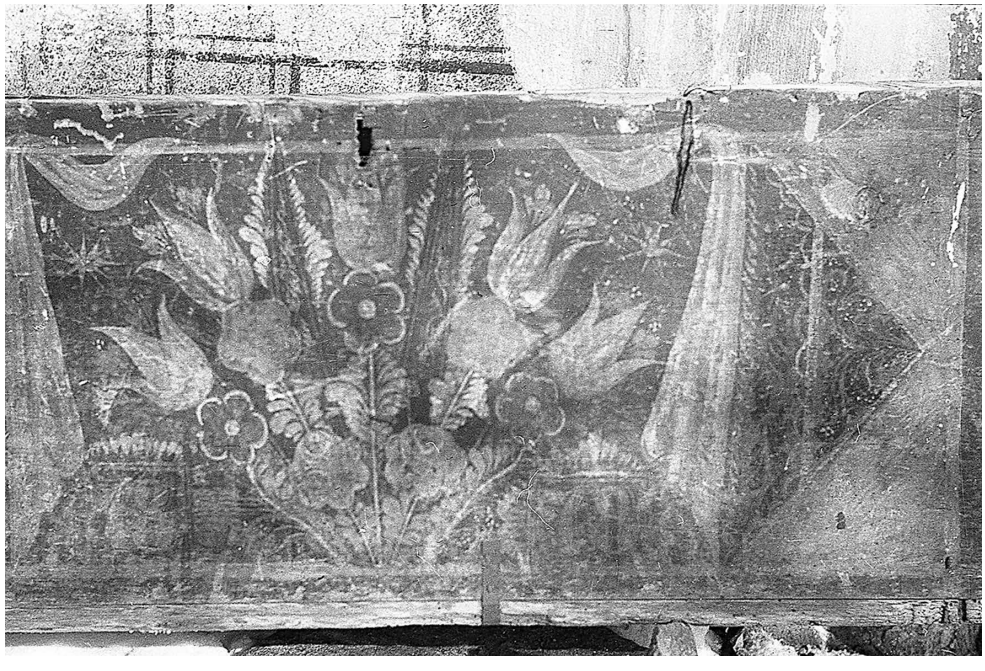
II-7. Младоженски венец, Софийско. Първата половина на XX в. Сн. В. Жуковски



II-8. Сватбено знаме, неизвестно. 50-те години на XX в. Сн. Р. Ангелова



II-9. Сватбари при товарене на чеиза, с. Хлевене, Ловешко.
Сн. Р. Пешева. 1957 г.



II-10. Рисунки на сандък, гр. Пловдив. Краят на 40-те години на XX в.
Сн. К. Василева



II-11. Сватбен хляб, неизвестно.
50-те години на XX в.
Сн. Р. Ангелова



II-12. Портрет на зълвата с накитите,
гр. Кърджали. 1952 г.
Сн. Р. Ангелова

II-13. Портрет на девера и зълвата,
гр. Кърджали. 1952 г.
Сн. Р. Ангелова





II-14. Портрет на кума и кумата,
гр. Кърджали. 1952 г.
Сн. Р. Ангелова



II-15. Сватбени лица с булката с чеиза, Пловдивско,
началото на XX в. Сн. неизв.



II-16. Елха, неизвестно.
Архив на Р. Ангелова, събиран
50-те години на XX в.



II-17. Булката целува ръка на свекървата пред дома на младоженеца, неизвестно. 50-те години на XX в. Сн. Р. Ангелова



II-18. Сватбари отиват при стария сват, с. Павел баня, Казанлъшко. Сн. неизв.



II-19. Сватба, водене на младоженците в църквата, с. Дебелец, Търновско.
Първата половина на XX в. Сн. О. Марколеско



II-20. Сватбена погача с кумово дръвце,
неизвестно, 50-те години на XX в.
Сн. Р. Ангелова



II-21. Трапеза за кръстника. Карнобат. 1941 г.
Сн. Ив. Кулев



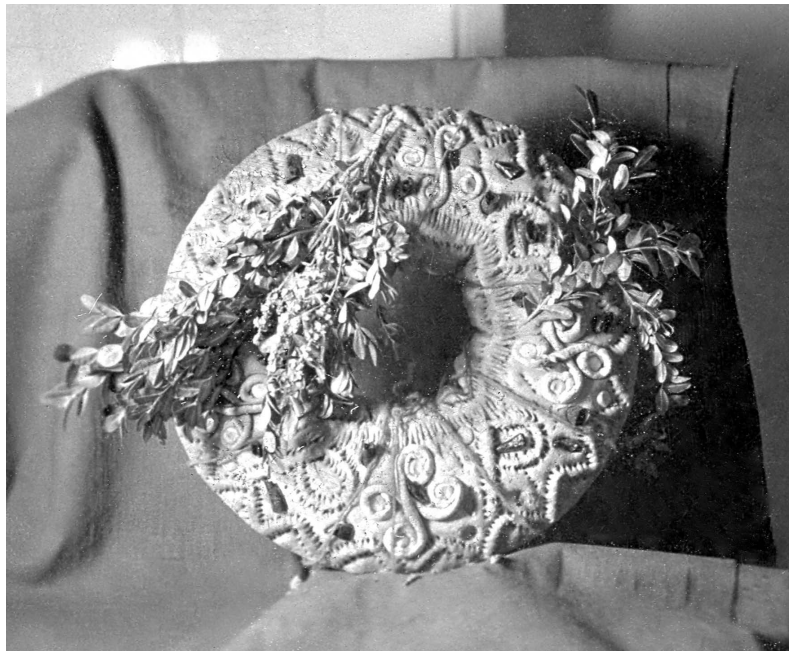
II-22. Сватбена трапеза, с. Иваново, Хасковско. 1951 г.
Сн. Хр. Вакарелски



II-23. Сватбена трапеза,
с. Хлевене, Ловешко. 1957 г.
Сн. Р. Пешева



II-24. Кумово дръвче, неизвестно.
Архив на Р. Ангелова, събиран
50-те години на XX в.



II-25. Сватбен хляб, неизвестно. Архив на Р. Ангелова, събиран 50-те години на XX в.



II-26. Невестата иска прошка в първата неделя преди поста, Самоковско. Сн. и г. неизв.



II-27. Сватбен обичай „Кради кравай“, с. Средни колиби, Еленско.
Първата половина на XX в. Сн. О. Марколеско



II-28. Бабинден: водене „бабата“ на реката, с. Кара пилит
(дн. Медникарово), Хасковско. Първата половина на XX в.
Сн. братя Кацарови, Пловдив



II-29. Задушница. Банско. 1962.
Сн. В. Маринов



II-30. Родова трапеза за обичая „Премлад“, с. Бусинци, Трънско.
40-те години на XX в. Сн. Хр. Вакарелски

БИОБИБЛИОГРАФСКА СПРАВКА ЗА АВТОРКИТЕ

Кратка научна биобиблиография на Мария Иванова*

Д-р Мария Иванова е родена в град Айтос, а средно образование завършва в Руската езикова гимназия „Васил Левски“ – град Бургас. През 1977 г. се дипломира в Историческия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“ със специалност „История“ (втора специалност „Руска филология“). През 1986 г. печели конкурс за редовен асистент по етнография във ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“, където работи като преподавател до 2019 г. Защитава дисертация на тема „Традиционната родова структура у българите (по етнографски материали от втората половина на XIX и началото на XX в.)“, като запазва и по-късно научния си интерес към изучаването на българските родствени институции. Доцент е от 2005 г., а професор – от 2014 г. Работи в катедра „Нова и най-нова история на България“. През годините е член на Факултетния съвет на Историческия факултет, зам.-председател на Общото събрание на Историческия факултет, член на редколегията на списание „Епохи“. Лектор е по етнология в бакалавърските програми по етнология, история, история и география, история и български език, както и в магистърските програми по етнология, културно-историческо наследство и културен туризъм. Специализира етнология и антропология в Държавния университет „В. Каразин“ – гр. Харков, Украйна, в Националната школа по история и антропология – гр. Мексико, Мексико, в Университета „Пол Валери“ – гр. Монпелие, Франция, в Етнографския институт към САНУ – Белград, Сърбия, и др.

Под научното ръководство на д-р Мария Иванова са реализирани множество проекти с участието на преподаватели, студенти и докторанти. Научен ръководител е на 9 успешно защитили докторанти в научно направление 3.1. Социология, антропология и науки за културата.

Научните ѝ интереси са насочени предимно към изучаването на българската и балканската традиционна култура, като превес имат изследванията върху различни аспекти на народните родствени институции.

---

* Детайлна библиография на проф. д-р М. Иванова вж.: Библиография на проф. д-р Мария Иванова. – В: *Годишник на ИФ*, ВТУ, 3, 1. *Изследвания в чест на 65-годишнината на проф. д-р Мария Иванова.* В. Търново: УИ, 2019, 21–42.

I. Монографии, съставителство и основни студии по избрани теми

Монографии и учебници

Иванова, М. *Родството по сватовство у българите.* Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2003. 283 с. ISBN 954-524-376-7.

Иванова, М. *Традиционна култура на балканските народи.* Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2014. 220 с.

Съставителство и редакция на сборници

Иванова, М. (съст.). *Етнологията на границата на два века. Изследвания и материали, посветени на 60-годишния юбилей на доц. Д-р Николай Колев.* Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2000.

Иванова, М. (съст.). *Рискът от смъртта на Балканите и в Европа. Материали от XVIII ателие на мрежата за научно и техн. сътрудничество в областта на европейската етнология и историография F.E.R. – Euretno към Съвета на Европа.* Ред. Мария Иванова, Себастиан Фурние. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2005. ISBN 954-524-448-8.

Иванова, М. (съст.). *Етнологията вчера, днес, утре.* Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2006.

Иванова, М. (съст.). *Конфесионално и мултиетнично съжителство на православни, католици и мюсюлмани в Северна България.* Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2010. ISBN 978-954-524-761-3.

II. Изследвания върху родствените институции

Иванова, М. Традиционни родови институти и роднинска терминология. – В: *Сакар. Етнографско, фолклорно и езиково изследване.* София: АИ „Проф. Марин Дринов“. 2002, 372–393. ISBN 954-430-910-1 (АИ „М. Дринов“); ISBN 954-8458-17-9 (ЕИМ при БАН).

Иванова, М. *Още веднъж за произхода на кумството у българите.* – В: Балканите – език, история, култура. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2008. 252–264. ISBN 978-954-524-636-4.

Иванова, М. Обичайното семейно и наследствено право и законодателството на българската държава (1878–1944 г.). – В: *130 години модерна българска държавност. Международна научна конференция, посветена на проф. дин Иван Стоянов – 60 години, отдадени на историята и висшето образование.* В. Търново, 2009. Ред. Милко Палангурски. Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“. 2009, 240–253. ISBN 978-954-524-720-0.

Иванова, М. Традиционно кръвно родство и сватовство в системата на българските родствени отношения. – *Българска етнология*, 2013, XXXIX, № 3, 319–333. ISSN 1310-5213.

Иванова, М. Българската роднинска терминология за кръвно родство. Опит за историческа типология. – В: *Годишник на Историческия факултет на ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“*, II (XXXIV). Велико Търново: УИ „Св. св. Кирил и Методий“, 2018, 612–631. ISSN: 2603-5065 (Online); ISSN: 2603-3534 (Print).

Иванова, М. За прототипа на старойкята в традиционната западнобългарска сватба. – Във: *В дирята на засята бразда. Юбилеен етнографски сборник в чест на доц. д-р Маргарита Василева*. София: АИ, 2021, 199–210. ISBN 978-619-245-084-7.

Към представения избран списък с публикации се добавят и всички останали студии и статии на д-р Мария Иванова по разглежданата тема, захранили двата тома на настоящия труд и посочени в рубриката „Използвана и цитирана литература“.

Кратка научна биобиблиография на Еля Цанева*

Д-р Еля Цанева е родена в София, възпитаничка е на 91-ва Немска езикова гимназия. През 1980 г. завършва Историческия факултет на Софийския университет „Св. Кл. Охридски“ със специализация по етнография (втора специалност „Български език и литература“). След редовна докторантура в катедра „Етнография“ на Московския държавен университет „М. В. Ломоносов“ през 1985 г. защитава дисертация по проблеми на историко-материалистичната етнична теория, приложена върху български исторически материал, под научното ръководство на акад. Юлиан Бромлей. По-късно след втора конкурсна докторантура получава докторска степен по социология в Департамента по социология и социална антропология в Университета на Нови Южен Уелс, гр. Сидней, Австралия, под ръководството на проф. Клайв Кеслер – разработката ѝ е върху етничните корени на националната идентичност в контекста на етносимволната теория (и двете дисертации са легализирани от ВАК на Република България и регистрирани в НАЦИД).

От 1981 г. е на работа в Етнографския институт с музей при БАН (от 2010 г. Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН). Сред заеманите от нея изборни длъжности са: научен секретар на ЕИМ, председател на Научния съвет на ИЕФЕМ, представител на института в Общото събрание и други органи на БАН, ръководител на отдел „Научна информация и документация“ в ИЕФЕМ. Доцент е от 2000 г.

* По-подробна библиография на Е. Цанева вж.: Башева, Хр., Ст. Кънев. За силата на познанието и любовта към науката. Научна библиография на доц. д-р Еля Цанева. – *Българска етнология*, XLVIII, 2022, № 4, 547–553.

От 1986 г. е хоноруван преподавател по етнография в 8-и и 12-и клас, а от 2004 г. – и по етнология на неевропейските народи в 9-и клас на Националната гимназия за древни езици и култури „Св. Константин-Кирил Философ“. Лектор в магистърски програми в специалност „Етнология“ – СУ „Св. Климент Охридски“ и ПУ „Паисий Хилендарски“. Гост-лектор в Университета на националностите, Пекин, Китай (3 години); лектор по обменни програми в университетите в Загреб, Любляна, Цюрих, Питсбърг и Института по етнология и антропология на Китайската академия за социални науки, Пекин.

Под научното ръководство на д-р Цанева ИЕФЕМ–БАН е реализирал по два научни проекта с Руската академия на науките и с Китайската академия за социални науки, един с Университета в Питсбърг, два с Британската библиотека и фонд „Аркадия“. През 2023 г. с висока оценка бяха приключени други два проекта с финансовата подкрепа на ФНИ под нейно ръководство, които допълват нова тематична и партньорска линия, инициирана и развита от Е. Цанева – темата за критичните ситуации и бедствия в съвременния живот, разгърната в утвърдено вече българо-китайско сътрудничество в академичната етнология.

Научните ѝ разработки са насочени приоритетно в четирите тематични полета на съвременната етнология, изброени по-долу. Във всяко от тях Е. Цанева е публикувала десетки научни съчинения – монографии, студии и статии на български, руски, немски, английски и китайски език. В следващия списък са посочени единствено монографичните ѝ приноси и съставителството на научни сборници в тези основни теми на научен интерес.

Монографични и съставителски приноси по избрани теми

Тема 1. Теория на етничността и националната идентичност

Монографии

Tzaneva, E. *Ethnosymbolism and the Dynamics of Identity.* Cambridge Scholars Publishing. Newcastle, 2015. 345 p. ISBN-13: 978-1-4438-8085-5; ISBN-10: 1-4438-8085-X.

Tzaneva, E. *Interpreting Ethnicity. Historiographical Overview and Assessment of Theoretical Discussions.* Sofia: Assi, 2000. 196 p. ISBN 954-8458-15-2.

Tzaneva, E. Ethno-Cultural Symbolism and Group Identity. – In: Ratuva, St. (Ed.). *The Palgrave Handbook of Ethnicity.* Springer nature: Palgrave-Macmillan Print, 2019. ISBN 978-981-13-2897-8; eBook ISBN978-981-13-2899-2, DOI:eReference ISBN978-981-13-2898-5 (глава в колективна монография).

Тема 2. Изследвания на ритуалното родство и неговите институции

Колективна монография

Цанева, Е., А. Кирилова, В. Николова. *Осиновяването в българската културна традиция.* София: Симолини, 2010. 235 с. ISBN 978-954-8458-38-2.

Съставителство и редакция на сборници, включващи релевантни на темата публикации

Банкова, П., Е. Цанева, П. Христов, М. Маринова (Съст.). *Жива старина. Научното наследство на Димитър Маринов (1846–1940).* София: АИ, 2018. ISBN: 978-954-322-947-5.

Попов, Р., Е. Цанева (Съст.). *Етнографски проблеми на народната духовна култура.* Т. 2. София: АИ, 1994. ISSN954-596-008-6.

Цанева, Е. (Съст.), М. Маева, П. Банкова, Г. Георгиев (Ред.). *В дирята на засята бразда. Юбилеен етнографски сборник в чест на доц. д-р Маргарита Василева*. София: АИ, 2021. ISBN 978-619-245-084-7.

Bankova, P., M. Janning, A. Le Guennec, E. Tsaneva and V. Periklieva (Eds.). *Sociocultural Dimensions of Childhood.* Sofia: APH, 2020. ISBN:978-619-245-029-8.

Към представения изборен списък с публикации се добавят и всички останали студии и статии на д-р Еля Цанева по разглежданата тема, захранили двата тома на настоящия труд и посочени в рубриката „Използвана и цитирана литература“ към тях.

Тема 3. Антропология на бедствията и катастрофите

Съставител и отговорен редактор на сборници

Tzaneva, E. (Editor-in-Chief), M. Maeva, Y. Erolova, Jiang Wei (Eds.). *Disasters and the Quality of Life.* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing. 2023. ISBN: 978-1-5275-9062-5.

Маева, М., Й. Еролова, Е. Цанева (Съст.). *Бедствията. Антропологичният поглед. The Disasters. The Anthropological View. Сборник с доклади от международната конференция „Ethnography of Disasters/Етнография на бедствията“. София, 11−12 май* 2021 г. София: АИ, 2023. ISBN 978-619-245-267-4; ISBN 978-619-245-268-1 (e-bookPDF).

Tzaneva, E. *Tackling and Managing the Disasters.* A specialised issue of the journal „Comparative Southeast European Studies (COMPSEES)“. Tzaneva, E. (Guest-editor). No 4. The Leibniz Institute for East and Southeast European Studies, 2022: De GruyterOldenbourg. ISSN: 2701-8202.

Tzaneva, E. with Fang Sumei and Schmitt, E. (eds). 2015. 灾害与文化定式［专著］: 中外人类学者的视角/ (保)艾丽娅•查内娃 (Elya Tzaneva), 方素梅, (美)埃德温•施密特 (Edwin Schmitt)主编. Social Science Academic Press, Beijing. 2015 = Tzaneva, E. with Fang Sumei and Schmitt, E. (eds). 2012. *Disasters and Cultural Stereotypes*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing.

Tzaneva, E. (Editor-in-Chief), S. Fang, E. Schmitt (Eds.). *Disasters and Cultural Stereotypes.* Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2012. ISBN (10): 1-4438-4165-X, ISBN (13): 978-1-4438-4165-8.

Tzaneva, E. (Editor-in-Chief), S. Fang, M. Liu (Eds.). *Disasters, Culture, Politics. Chinese-Bulgarian Anthropological Contribution to the Study of Critical Situations*. Newcastle: Cambridge Scholars Publishing, 2009. ISBN-10: 1443813486; ISBN-13: 978-1443813488.

Тема 4. Преподаване на етнология в българското средно училище

Авторство на учебни помагала

Цанева, Е. *Етноси, региони, култури. Четива по неевропейска етнология.* София: Симолини, 2010. 240 с. ISBN978-954-9493-23-8.

Цанева, Е. *Българска етнография. Учебно помагало.* София: Фабер, 2000. 208 с.; *Българска етнография.* Второ издание. София: Фабер, 2005. 208 с.; *Българска етнография*. Трето допълнено издание. София: Симолини, 2008. 232 с. ISBN978-954-9493-17-7.

Мария Иванова, Еля Цанева

РОДСТВОТО

И НЕГОВИТЕ ИНСТИТУЦИИ В БЪЛГАРСКАТА ПРЕДИНДУСТРИАЛНА КУЛТУРА

в два тома

ВТОРИ ТОМ
Институции на фиктивно и ритуално родство.
Към социокултурната характеристика на родството

Рецензенти: *Проф. Диана Радойнова*
Доц. Николай Вуков

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 32,50

Печатница на Издателство на БАН „Проф. Марин Дринов“
1113 София, ул. „Акад. Г. Бончев“, бл. 5

www.press.bas.bg

ISBN 978-619-245-501-9

Двутомникът е първият комплексен опит за цялостно антропологично изложение върху българското традиционно родство с проследяване генезиса на неговата идеология и появата на институциите му, вътрешната им логика, развитие и взаимовръзки на елементите му и техните ценностни послания. Той представя българското традиционно родство в неговата цялост като социетарна институция за създаване на отношения и връзки. Трудът е изключително богат както на емпиричен материал, привлечен от разнообразни източници и от всички части на българското етническо землище, така и на теоретични анализи и обосновани заключения, характеризиращи се с научна коректност, иновативност и приносен характер.

Проф. дин Диана Радойнова,
Университет „Проф. д-р Асен Златаров“ – Бургас

Настоящият труд представлява системно и цялостно проучване на родствените отношения и институциите на родство в традиционната българска култура. Плод на дългогодишни усилия на двете авторки – всяка от които с безспорни приноси в изследването на отделни типове родство – трудът впечатлява със своята мащабност и задълбоченост, с отличното познаване на богатата научна литература, посветена на родството, и с боравенето с огромен по обем изворов материал, събиран от изследователи в продължение на десетилетия. Но не само това – впечатлява най-вече с умението богатата емпирия и разнообразните теоретични постановки да бъдат подложени на прецизен анализ и на тази основа да бъдат изведени убедително хипотези и нови подстъпи към разбирането на такъв сложен и многопластов проблем като родството в българското прединдустриално общество.

Доц. д-р Николай Вуков,
Институт за етнология и фолклористика с Етнографски музей при БАН

www.press.bas.bg

9 786192 455019