

“НИ ЖИВ, НИ МЪРТЪВ” – СОЦИАЛНАТА “СМЪРТ” В БЪЛГАРСКАТА НАРОДНА КУЛТУРА

Петко Христов

Маргинализираният човек, чийто социален статус в традиционната селска общност на Балканите би могъл да се определи като положение на социална “смърт”, е една от интересните, но слабо проучени в социален и културен план, фигури в българската народна култура. Това е така, защото изследователският анализ обикновено се фокусира върху нормативно предписания “правилен” модел-образец за човешко поведение с неговите мъжко- и женско-родови (в см. gender) специфики. Освен с “лиминалност” (по В. Търнър) на статуса и/или с “незавършеност”, социалното положение на маргинализираната персона (мъж или жена) в локалната общност, на която принадлежи, се описва в българската (и по-широко в южнославянската¹) народна традиция като състояние на “*ни жив, ни мъртъв*”, доколкото на индивида са отнети или е загубил базовите характеристики на “*добрия*”² традиционен човек (мъж или жена) в своята социална среда, придобити в хода на индивидуалната му социализация. Отхвърлен от своята социална група, индивидът е поставен в положение на социална “смърт”, като му е отказано правото и възможността за по-сетнешно социално развитие и съответно място в социалната структура на традиционната селска общност.

Изследването на положението на маргинализирания човек в локалната общност като социален и културен феномен, описвано в традиционната култура на българите като състояние на социална “смърт”, е вдъхновено от възгледа за **културата** като система от допълнителни ограничения, налагани върху природното поведение на човека. То би могло да започне с представянето на социално предписваните модели и норми за поведение на мъжа и жената в границите на патрилинейното семейство и на кръвно-родствената структура на българското, и по-широко – на балканското село. Човешкото тяло, включително и половият диморфизъм, са социално конструирани в рамките на съответната етнокултурна традиция, най-добре представени в ритуалите от жизнения цикъл на индивида. В традиционното общество на Балканите преводът на биологичните процеси в сферата на “условното” (по А. Байбурин) позволява те да бъдат управлявани с помощта на ритуала. Ритуалът, разбира се, е условен в глобален план, в перспективата на общочовешкия набор от разнообразни поведенчески стратегии, но не и в конкретния социум; в този смисъл алтернатива да бъде извършван ритуала, или да не бъде правен, не съществува (Байбурин 1993: 39). Унифицирането и стандартизирането на социално значимия опит на общността кристализира в културната традиция, превръщайки я едновременно в програма за социално поведение, която в рамките на глобалния диалог **природа-култура** ограничава и регламентира “естествените” действия и постъпки на човека. И ако в хода на ритуалните действия след раждането

бива “изработвана” формата на човешкото тяло от бабата-акушерка (и от жените в къщата, вкл. и майката) – на новороденото се “доправят” ръцете, краката, главата и т.н. (Байбурин 1993: 44), то получаването на име (от кръстника) на кръщенето и на своята част от родовото **благо-получие** (посредством **благо-словията**) позволява включването му в поредицата на предците и на светците-покровители, т.е. в култово-сакралния (“духовната сфера” според А. Байбурин) живот на общността, доминиран от мъжете в рода. Можем да предположим, че и символно-ритуалното маргинализиране на индивида (мъж или жена) в социален план ще бъде съпроводено от “изключване” от родовия кръговрат на живота (в см. зачеване-раждане-смърт), както и от “загуба” на телесни човешки характеристики – и *проклетият*, и *грешникът*, и *болникът* са с отнет социален статус и доведени до граничното (между “този” и “онзи” свят) състояние на социална “смърт”.

В традиционните по тип културни системи, каквато е културата на българското (и южнославянското) село през първата половина на XX век, “програмата” за социално значимо поведение се състои от правила и/или образци (моделни) на поведение (Лотман 1971: 167), усвоявани в процеса на социализацията, следването на които е било задължително условие в социалния живот на локалната общност. Тези ритуализирани стереотипи на поведение, изпълняващи ролята на норми³, са възприети, от една страна, на ценностите на народната култура, които се “разиграват” в ритуалите и “разказват” в митологичната традиция; от друга страна, цялата човешка дейност се съдържа в снет вид в тази ритуализирана програма от социално значими образци на поведение, възприемани като свещени прецеденти (първообрази), често представяни като *hierophania*, от които те са се развили. В нашето разбиране, именно чрез символизацията на социалните отношения в ритуалната система на южнославянските народи на Балканите, особено в ритуалите от човешкия жизнен цикъл, се осъществява онзи синтез между социалното и културното, който превръща **ритуала** в регулатор на отношенията **индивид-общество**. В този смисъл за етнологичното изследване особен интерес представлява поведението на човека (мъж или жена), когато то има двойна мотивация – сакрално-ритуална и социално значима, които и през визирания исторически период не си противоречат, а преминават една в друга и обратното – напр. в българското правило “*Срамота от хората и грехота от Бога!*”, регулиращо поведението на индивида в традиционното село.

Анализът на ритуалния статус и социалното положение на маргинализираните персони, белязани от стриктен полов диморфизъм в традиционните култури на Балканите, трябва да започне с представянето на традиционните идеи за характеристиките и ролята на мъжа и жената и за тяхната реализация в социалната структура на традиционното балканско село. Сред широкия спектър от социални отношения в тези аграрни по тип общества (през визирания период на първата половина на XX век), определящи гръбнака на социалната структура в селото – брачни, семейно-родствени и съседски, нашият интерес е фокусиран върху **традиционното семейство**, разглеждано и като социокултурна институция, но и като най-важната общност в жизнения цикъл и реализацията на индивида – мъж или жена. В патрилинейния брачен модел

на Балканите, чиято еманация е комплексното патронимично семейство (като желан, но рядко реално постижим идеал – Hammel 1980: 243), основна цел и ценност в сексуално-репродуктивното поведение на индивида е раждането на деца в семейството, иначе казано – осигуряването на безсмъртието на патриархалния род чрез кръговрата на поколенията, които периодически се включват и изключват от **ритъма на родовата плодовитост**. Осмислянето на тази основна цел и спазването на **патронимията** като принцип в изграждането на комплексното семейство определя според нас характеристиките в социо-културен план на статусите на **мъжа** и **жената** в традиционното семейство и налаганите им от културната традиция социални и ритуални роли.

В патрилокалния брачен модел на Балканите репродуктивният живот на жената трябва да започне в ритуално фиксираните като норма време и място – по време на сватбения обред и при *свождането* в брачното ложе. Именно нейният мъж е този, който инициира ритуално сексуалния живот на своята жена (*невеста*). Само така той осигурява законни, според нормите на този брачен модел, наследници на своя род и фамилно име, т.е. така се осигурява родовото безсмъртие. Със средствата на ритуала, природно дадената потенция на женското тяло да зачева и да ражда се “усвоява” в границите на патриархалния род и женската плодовитост се “обозначава” като “*наша*”, “*своя*”, превръщайки се в социално значима. Ето защо, ако *невестата* се окаже недевствена, взела контрола върху репродуктивната си потенция в свои ръце, патрилинейният род я “изхвърля” от своята структура (Христов 1996: 69) и отказва да ѝ даде името си. Такава *невеста/булка* връщат в нейния бащин род, или я оставят в дома на младоженеца срещу солидна зестра (*мираз*), напомняйки ѝ цял живот, че е дошла “*като нахапана ябълка*”.

Когато кръговратът на родовия ритъм се затвори и синовете станат на свой ред бащи на *челяд* (поколение), *стопани* със свои жени и деца, става подялбата на *бащинията*, т.е. на бащиното наследство като име, култ, богатство/*блага* и т.н. Полага се началото на нови патрилинейни семейно-родствени групи, осигуряващи следващи генерации от кръвни родственици, гарантиращи родовото безсмъртие. Това вероятно осигурява високия ритуален и социален статус на “старите” мъже в общността – *старейшината* на рода, *старците* в селото⁴; като изпълнили своите традиционни задачи в поддържането на фамилния кръговрат (и семейния цикъл) и родовото **благо-получие**. Те стоят най-близо до предците – традиционни покровители на рода.

По този начин за **мъжа** на Балканите и в българската традиция конкретно, основната опозиция *стар/млад* се реализира като *участващ/неучастващ* в кръговрата на плодовитостта (*берекета*) в дома и на полето, което в социалната си проекция се изразява в опозицията **женен/неженен**. Ето защо и наборът от “грозни пожелания” (по Арнаудов 1934: VIII) на най-страшните клетви за мъжа на Балканите, които го маргинализират тотално, визират именно възможността му да участва в кръговрата на плодородието и да осигури родовото безсмъртие – “*Ега ти исаане корено!*”, “*И семка да не остане от него!*”, “*Името да ти не бидит!*”, “*Аир и берекет да не видиш!*”, “*Аир да не видиш ни от чедо, ни от стока!*” и т.н. (Дабева 1934: 14, 16, 47). Проклетиите, за които народът вярва, че се сбъдват (*хващат*): родителските (особено

бащините – срв. Христов 1992: 22-23) и кумовите, “до девета рода гонят”, “корена му изсушават”, “домът му правят да опустее” (Славейков 1982: 87, 288); тези клетви “падат като огън на къщата на сина, на децата му, на стоката му, на здравето му – и горят като пожар” (Маринов 1907: 165). Ето как известният български етнограф Д. Маринов описва в началото на XX век ритуалната калушарска (русалийска) клетва (в см. ‘обег’, ‘заклеване’) при посвещение: “Клетвата... е сбор от всички народни клетви, с които народът къдне лошите и върлите злодейци и пакостници”. Обектът на тази клетва изпада в състояние на ритуална и социална “смърт”, представяна по следния начин: “У къщата ми огнище да не гори, комин да не пуши; змии и гущери гнезда да вият в нея; кукумявки и бухали да живеят и да мътят; жена ми да не трае, люлка да не видя; дете да ми не заплаче; в гумно (харман) овца да не блее, вол и крава да не мукат, кон и кобила да не цвилят, куче да не лае, петел да не пее; тръне и бурене да расте, пусто да бъде. Аз самичък с очи да не видя, с уши да не чуя, с език да не говоря, с ръце да не ловя; от нищо наситка да нямам; дете стъпна, да съхне, що похвана, да гори – пред мене чуми, зад мене холера; земя кости да ми не приема” (Маринов 1981: 642).

Подобен образ рисуват и народните песни за “греховния болник”, който вследствие на Божие наказание или на проклетия (най-често майчина) за извършен тежък (“смъртен”) грях, придобива особен “граничен” статус”. Грешникът, болникът (мъж или жена) загубва “нормалните” си културни обозначения и характеристики, като нито оздравява, нито умира, нито може да се върне към своя статус в общността, за да извършва определените му дейности (Георгиев 1982: 61), нито да умре и да се превърне в покойник-покровител за своята общност, защото неговата греховност го прави съотносим с “нечистите” покойници, опасни за останалите. Неговото описание в баладите много точно съответства на злокобните пожелания в цитираната по-горе калушарска клетва:

...Дека лежи Станко, добър юнак,
Уста има, не може да дума,
Очи има, не може да гледа,
Ръце има, не може да работи,
Нозе има, не може да оди. (Захариев 1949: 351)

Така, посредством символните форми за социална регулация (клетвата) и/или вследствие на нарушението на нормативно предписаното социално поведение (греха), тялото на маргинализирания човек в общността е редуцирано повторно до онова състояние на био-социален “материал”, от който в хода на обредната социализация в същата тази общност са “доизградили” “истинския” човек (Байбурин 1993: 43). Народната вяра приписва изключителната сила да се съдват (“да хващат”) клетвите именно на тези обредни лица, които са ръководили ритуалите от жизнения цикъл и социализацията на индивида в традиционната общност – бащата и майката, бабата-акушерка и кръстникът (Христов 1992: 32)⁵. Доведен до състояние на социална “смърт”, традиционният човек (мъж или жена) е “ни жив, ни умрял”; него го “нема ни на тоя свет, ни на оня” (Дабева 1934: 10).

За **жената** в този брачен модел, какъвто го откриваме в представите и ритуалните практики на Балканите, е абсолютизирана репродуктивната ѝ способност: аграрните по тип ритуали са запазили тук архаичното съотнасяне на нейната плодовитост с плодородието на земята и съответно обозначението ѝ като “*нивата на патриархалния дом*”⁶. На нея ѝ е отказано правото да поражда генеалогия. Раждането на първото дете (по възможност *мъжко*) в дома на мъжкия род за жената означава включването ѝ в родовия кръговрат на зачеване и раждане, осигуряващ безсмъртието на рода и даващ на жената ритуална и социална пълноправност. Тя става истинска майка на децата си обаче, едва когато ги *дои* (кърми) – с това тя придобива ритуални права над рожбите си; нейната клетва “*Да не ти е проста материнската кърма!*” “лови” (Христов 1992: 31). В този възглед се корени и представата за голямото значение на “*млечното родство*” на Балканите. Нормативният модел, свързан с патрилинейната брачна институция, налага и представата за незавършения преход, непълния статус и липсата на социална осъщественост за *старата мома* и *яловицата* (жената-бездетка). Ако се опрем на възгледа, че чрез *женитбата* (брака) жената изминава двоен път в социалното пространство (по Левинтон 1991: 216) – по хоризонтала от един патрилинейен род към друг и по вертикала – от статуса на *мома* към този на омъжена жена (*невеста*), то става ясно, че *яловицата* не може да осъществи вертикалния социален преход, условие за което е раждането на дете в новия дом (Христов 2000: 262). Ето защо в повечето южнославянски култури бездетството се възприема като *Божие наказание* и е достатъчно условие за разтрогване на иначе свещения (християнски) брак. В своето нещастие *яловицата* безуспешно се опитва да “произведе” човек, като девет месеца носи “*камък под сърцето си*”, с надеждата да се превърне в дете; страшна е нейната майчина песен:

*Нани ми нани, мажко детенце!
Уши си имаш, а ме не слушаш,
уста си имаш, а ми не ревеш,
очи си имаш, а ме не гледаш,
раце си имаш, а ми не шаваш.
Мене ме мажя люто проклела,
та ме е люта клетва стигнала.* (БНТ 1962: 409).

Описаните характеристики на статуса на семейната жена (*стопанка*) се запазват дотогава, докато в ритъма на родовата плодовитост не се включи следващата, годна да ражда (но социално регламентирана), генерация – в хода на сватбения ритуал *свекървата* символично ще “предаде” репродуктивните си задължения на новата жена в мъжкия род – *невестата* и трябва да се “отроди”, да спре вече да ражда. Социално пълноправният живот на жената в патрилинейното семейство е рамкиран от две сватби – собствената и тази на децата ѝ. Животът ѝ на *невеста*, *домакиня*, *стопанка*, е ограничен между социалните статуси на *мома* и *баба*. “*Отраждането*” в южнославянските традиции се свързва с ритуалната чистота, даваща възможност на възрастната жена, *бабата*, на ритуален контакт с “отвъдния” и с природния свят, населен с митични и демонични персонажи, но и правото да управлява и контролира

поведението – ритуално и ежедневно, на останалите жени в патриархалния дом, вкл. и ритъма на ражданията в него. Оттук вероятно е и традиционният конфликт свекърва-снаха, както и дълбокото убеждение сред южнославянските народи, че именно жените (*снахите*) са причината за разпадането на комплексното семейство, изкристализирало в традиционната формула: “*Жене (кучкье) брака делят!*”.

В тази посока би могъл да се фокусира и анализът на ритуалната роля и социалния статус на маргинализираната жена, нарушила патриархалната нормативност – недевствената *невеста/булка, копиларката*, родила извънбрачно детето си, *курвата, блудницата-прелюбодейка* и т.н. Нейният образ се изгражда в ритуалите като на **жена**, поела контрола над своята репродуктивна потенция и сексуален живот извън патриархалните норми. Жената, престъпила патриархалния “закон”, излиза извън патрилинейния брачен модел и напуска социалнорегламентирания кръг – тя става *курва, блудница, вещица, бродница, мамница*. Нейната плодовитост е съотнесена с дивото, природното и неусвоеното, а тя е обозначавана в зооморфни кодове – *като разбесувана кучка* (Христов 1997: 188), *разпасана кобила (магарица), змия* и т.н. В християнизираната версия на същата тази представа “псетата, магьосниците, блудниците, убийците и лъжците” остават извън Божия град⁷. Традиционното общество отказва да приеме в себе си такава жена – по нормите на обичайното право тя бива изгонвана извън селото (Маринов 1907: 150). По този начин, върху опозицията **стар/млад**, за омъжената жена се наслагва патриархалната норма на опозицията **регламентирано/ нерегламентирано зачеваща и раждаща жена**.

Изложените по-горе материали от народната култура на българите недвусмислено показват, че изследването на социокултурното конструиране на тялото и неговия полов диморфизъм в традиционните култури на южнославянските народи би могло да бъде обогатено чрез анализа на ритуално-символните форми за “редуциране” на същото това тяло. Довеждането на традиционния човек (мъж или жена) до граничното състояние на социална “смърт” (“*нито жив, нито мъртъв*”) се извършва също с ритуализирани действия, подобно на неговото “доизграждане”, осъществено в хода на социализацията му. Само така можем да се съгласим с големия български етнограф и фолклорист М. Арнаудов, че бащината и майчината клетва са “един регулатор на обществена справедливост” (Арнаудов 1992: VII). Тогава можем да разберем майката, кълняща единственото си дете: “*Едно си било, да не си било и ти!*”⁸ ...

БЕЛЕЖКИ

¹ Обемът на настоящата статия и наборът от материали, с които разполагаме, налагат да се ограничим само в рамките на народната традиция на българите. Предварителните ни наблюдения обаче показват, че част от изводите се отнасят и за останалите южнославянски традиции.

² За разлика от “*лошия*”, когото народът проклева – срв. по-долу материалите на Д. Маринов.

³ Както и на традиционни стереотипи за нарушението на нормите – срв. Байбурин 1985: 10

⁴ Поемайки част от този авторитет в култово-ритуалния процес в общността и селският свещеник се превръща в *дядо поп*.

⁵ Обратното, тъкмо това се привежда като доказателство за “живост” – срв. пословиците от Граово: “*И аз съм от майка роден*”, “*И мен ме е кум крештевал*” (СБНУ, 8, София, 1892, с. 235).

⁶ Срв. “*Жената е нивата на къщата, на влаката, на кръвта*”, “*Жената е нива, и ражда такова семе, каквото посее човек на нея*” (Маринов 1907: 150–151).

⁷ Библия. Книга на Новия завет, Откровение на Св. Йоан, XXII, 14–15.

⁸ По **Дабева, М.** 1934: 14. Срв. варианта от Дупнишко: “*По-арно камен да е родила макъа ти, негле тебе.*” (СБНУ, 9, София, 1984, с. 166).

ЛИТЕРАТУРА

Арнаулов, 1937: Арнаулов, М. Българските народни клетви. Към характеристиката на народния мироглед и на народното творчество. – В: Дабева, М. Българските народни клетви. С., 1934, 3–13.

Байбурин, 1985: Байбурин, А. Некоторые вопросы этнографического изучения поведения. – В: Этнические стереотипы поведения. М., 1985, 7–21.

Байбурин, 1993: Байбурин, А. Ритуал в традиционной культуре. Санкт-Петербург, 1993.

БНТ, 1967: Българско народно творчество. Т. 7. С., 1962.

Георгиев, 1982: Георгиев, М. Ролята на болника в българския фолклор. – В: Български фолклор, № 4, 1982, 54–69.

Дабева, 1934: Дабева, М. Български народни клетви. Принос към изучаването на народната душа и народния живот. С., 1934.

Захариев, 1949: Захариев, Й. Пиянец. – СБНУ. Т. XLV, 1949.

Левинтон, 1991: Левинтон, Г. Мужской и женский текст в свадебном обряде (свадьба как диалог). – В: Этнические стереотипы мужского и женского поведения. Санкт-Петербург, 1991, 210–234.

Лотман, 1971: Лотман, Ю. Проблема “обучения культуре” как её типологическая характеристика. – В: ТЗС, 5, Тарту, 1971, 167–176.

Маринов, 1907: Маринов, Д. Народно карателно (углавно) обичайно право. – В: Жива старина. Кн. 6, С., 1907.

Маринов, 1981: Маринов, Д. Народна вяра и религиозни народни обичаи. – В: Избрани произведения. Т. 1, С., 1981.

Славейков, 1982: Славейков, П. Р. Български притчи или пословици и характерни думи. – В: Съчинения. Т. 6, С., 1982.

Христов, 1992: Христов, П. Родителската клетва – регулатор на социалната справедливост. – В: Българска етнография, № 5–6, 1992, 19–34.

Христов, 1996: Христов, П. Обредното обозначение на нерегламентираното зачеване в западнобългарската сватба. – В: Българска етнология, № 4, 1996, 62–72.

Христов, 1997: Христов, П. Жената – “кучка”. Зооморфните характеристики на социокултурния статус на жената в патрилинейния брачен модел. – В: Етно-културолошки сборник. Кн. III, Сврльиг, 1997, 183–191.

Христов, 2000: Христов, П. Лиминалността на *яловицата* (жената – *бездетка*) в българската традиция. – In: Ethnoses and cultures on the Balkans. Vol. 1, Sofia, pp. 254–267.

Hammel, 1980: Hammel, E. Household Structure in Fourteenth-Century Macedonia. – In: Journal of Family History, 5, pp. 242–273.