

Карамихова, М. “Брак с девството или девство в брака.” - В: *Етнографски проблеми на народната духовна култура*. Т. 3. София, 1994, 80-110.

БРАК С ДЕВСТВОТО ИЛИ ДЕВСТВО В БРАКА ?

Семейството, базирано на брака, е най-интимната и същевременно най-масовата форма на организация на човешкото съществуване. Процесите и явленията в брака и брачния живот отразяват и влияят на процесите и явленията в обществото. Но както бракът, така и неговото отрицание - безбрачието, са реалности в културните модели на доиндустриалните общества. Техните характеристики, изследвани под различни ъгли от различните науки, са основа за създаването на голям брой класификации. Една от тях, класификацията на Дж. Хаджнал, провокира интереса към проблема за отношението между брачността и безбрачието и стана причина за написването на този труд.

Накратко тезата на Хаджнал е следната: Мисловната права линия, която би съединила Санкт-Петербург и Триест разделя ареалите на разпространение на два типа брачност - **ЕВРОПЕЙСКИ** и **ИЗТОЧНОЕВРОПЕЙСКИ**. Отличителните особености на европейския тип брачност са главно късното встъпване в брак и значителната част лица, които не се женят през целия си живот. Източноевропейският тип се характеризира с относително ранно встъпване в брак и незначителен брой целибатни(1).

Ретроспективният анализ показва, че в Средновековието брачността в цяла Европа е била от ясно изразен източноевропейски тип или смес от двата типа с колебания в различните показатели. Тези постановки са проверени и потвърдени за XVII, XIX в. и за времето от Освобождението до Първата световна война у нас. (2)

Досегашните изследвания дават основание все по-уверено да се твърди, че в обичайната система са записани знания и за демографско състояние и процеси, протичали в продължение на векове. Въпреки понякога силните си колебания, те остават неизменни като тенденция в доиндустриалните общества. Записът на демографска информация естествено не е самоцел. Общностите търсят и създават

корективи за оптималното си възпроизводство. Институциите, които управляват обществото, често ревизират свои постановки, за да избегнат острия конфликт с реалната практика. Тези компромисни актове, за разлика от процесите в народната култура, могат да бъдат регистрирани по документи и да служат като ориентир във времето.

Основният масив от данни, с които разполага етнографската ни наука, са от средата на XIX края на XX век. Те регистрират преди всичко културата на източноправославните християни. Известната консервативност на ислямският вариант на народната култура позволява използването на по-нови материали при сравнителни изследвания с основния християнски. (3)

В обсега на изследването влизат данни за българите-мюсюлмани и за българските турци. Едно конкретно сравнително проучване би показало нюансите в проявленията на културните факти поради различните ситуации в тези общности. Известно е, че често в две съседни села, та дори и - в две съседни махали - могат да се намерят съществени различия, дори да са те еднакви в етноконфесионално отношение.

Натрупването на емпирични етнографски материали е въпрос на време. Читателят ще извини обобщеното представяне на проблема там, където не е било възможно да се открие детайла.

Научното любопитство ме изкушава да се опитам да “сваля” изследването в по-ранен пласт на времето - до XV в. Аргументът да се определи такава долна хронологична граница е утвърденото в този период османско господство в нашите земи, а значи - присъствието на исляма. Безспорно, голяма част от културните явления и процеси са много по-стари, но проблемът с изворовата база налага предпазливо ограничаване до посочения период.

Изследователската задача, както впрочем и задачите на всички, които се занимават с проблемите на традиционната култура, се усложнява от факта, че е наблюдавана зона, гранична между християнството и исляма. Културата, белязана в исторически много дълъг период от законите на постоянния контакт-конфликт между конфесионални и етнически общности, поднася често неочаквани елементи на близост или различия в записите и на демографската информация.

Липсата на точните статистически данни принуждава да се търсят различни подходи към разнотипните емпирични материали. Известно е, че демографското поведение се влияе от множество фактори, между които наследените културни стереотипи и институции често имат решаващо значение. В хода на работата се очертават най-общо четири нива, които са взаимодействали в различен времеви отрязък с различна интензивност: официалното Източно православие, официалният Ислям и битовите християнство и мюсюлманство. Всяко от тях е създавало своите модели за брака и безбрачието, модели - пример и стремеж. Впечатляващо е постоянството, с което хората са се опитвали да ги следват в ежедневието. Тези модели не са статични, често те се изменят под диктата на практиката. Ето един от възможните подходи към тях:

БРАКЪТ - БОЖЕСТВЕН ИЛИ ЗЕМЕН

(за тайнството и договора)

Дълбоко противоречивото и сложно отношение на християнството към брака се отразява в дългия път, който то изминава до включването му в основните стълбове на вярата. В 117 Новела на Юстиниан (VIв.) се признава напълно светски характер на брака. Църковното му регламентиране, започнало от висшите слоеве на обществото, постепенно разширява обхвата си през IXв. (при Лъв и Константин), за да включи през XIв. (при Алексий Комнин) крепостните и робите. С нареждането на брака сред християнските таинства през XIIв. благословията на свещеника става задължителна за всички обществени слоеве и при всички условия, измествайки гражданския брак-договор.

Така в изследвания период вече има достатъчно отработен църковен ритуал, налаган и функционирал векове. Няколко поколения българи са венчавани по източноправославния обред. Но не разполагаме с достатъчно сигурни извори, за да може да се твърди, че във всяко, дори и най-малкото село всички нови семейства са били венчавани в деня или наскоро след сватбата им. Разрастването на църковната и манастирската мрежа през Възраждането правят неприложими за по-ранни векове данните от XIXв.

От известното твърдение “Без поп може, но без сватба не може” отделям първата част, за да припомня, че свещениците често са имали непосилно големи енории, а в планинските райони махалите и колибите са били така разпръснати, че не ще да са имали редовно възможност да изпълняват християнските обреди, в това число и венчавката. Без съмнение църквата е полагала системни усилия да наложи обручението и венчавката. За това говори и достатъчно редовно събираният данък СВАТБАРИНА, който формира не малка част от приходите на църковната институция.

Чрез анализа на османски документи за прилагането на официалната мюсюлманска и православната доктрина по регулирането на брака и развода, Св.Иванова стига до извода, че на Балканите поне от XVIв. бракът носи белезите на договор или - патриархалните международни отношения не са единственият брачен модел. (4) Емпиричните етнографски материали от края на XIXв. показват на места незадължителност на венчавката. За да се счита бракът перфектен е достатъчно да се направи сватба и той да бъде консумиран. Причината за такова схващане не може да бъде само силно разстроено функциониране на църковната институция след завоеването. Изглежда, че новият тип сакрален характер на християнската венчавка не е имал достатъчно време да проникне навсякъде в народната култура и да измести или замени схващането за сакралния характер на традиционната сватба. Всъщност, само времето ли определя развитието на процесите в културата?

От друга страна, традицията на договора и в официалното, и в народното право е твърде жизнена на Балканите. При специфичните условия на империята тя запазва значението си, вероятно активирана и от договорната практика на Шериата. В съвременната българска литература по този въпрос се акцентира върху съществената разлика между християнското третиране на брака като таинство и на това, че мюсюлманският брак (НИКЯХ) не е таинство, значи не се счита за сакрален. (5) Нещо повече, според Н. Мизов “... ислямът разглежда брака като обикновена сделка за покупко-продажба, в която мъжът е купувач, а жената (по-точно нейните родители или братя) - продавач”. (6) Това твърдение е продължение на възгледите на по-ранните изследователи на Шериата. (7)

Очевидно точното регламентиране на имуществените задължения на встъпващите в брак страни при мюсюлманите е правело силно впечатление на християните, тъй като брачният договор при тях вече е съществувал в твърде модифицирана и нерегламентирана форма. Като публична и задължителна практика на мюсюлманите той е ангажирал вниманието и много често е отбелязван от пътешествениците. Облекчената процедура на развода, съчетана с наличието на брачен договор е породила категоричното твърдение на автора на ЦАРЕГРАДСКИЯ ПИСЬМА О ДРЕВНИХ И НЫНЕШНИХ ТУРКАХ И О СОСТОЯНИИ ИХ ВОЙСКЕ през 1789 г.: “Съпружеството им не е нещо друго, освен прост граждански договор”. (8)

Един век по-късно в обстояното изследване ЖЕНЩИНА ЕЯ ЖИЗНЬ, ПРАВЫ, И ОБЩЕСТВЕННОЕ ПОЛОЖЕНИЕ У ВСЕХ НАРОДОВ ЗЕМНАГО ШАРА А.Швейгер-Лерхенфелд уточнява: “По същество мюсюлманският брак е договор. Имамът, благославящ брачната двойка, не изпълнява ролята на свещеника при християнското таинство, а ролята на чиновник, както при гражданския брак на запад”. (9)

Повечето съвременни ислямски богослови третираят мюсюлманския брак като граждански, светски договор, поради това, че в Корана има указание само за свидетелите, които трябва задължително да присъстват на бракосъчетанието и нито дума за ролята на духовните лица. (10)

Действително в исляма бракът е строго регламентиран договор. Но това е само едната страна. Св.Иванова констатира, че мюсюлманският брак носи известна сакрална натовареност, защото всяко престъпление против вярата изисква и подновяване на брака. (11) Преди да доразвия този въпрос ще се обърна към извор от XVIII в., този път оставен от мюсюлманин: “Турците смятат брака за свещен, въпреки че няма религиозна церемония и не присъства духовно лице”. (12) Съвременникът ни А.Физе смята, че в мюсюлманския брак могат да се отделят три аспекта: юридически, социален и религиозен (сакрален). (13)

Действително, не е ли странно, когато се анализира културата на едно доиндустриално общество, да се допуска, че институция с решаващо значение, каквато е бракът, може да не бъде сакрална? За вярващите дори самото

упоменаване на брака в свещената книга е достатъчно основание да го възприемат като сакрален. (14) Много важна е постановката, че най-силната връзка между свещеното ислямско право и човека е връзката чрез семейството като институция. Законите за семейството и наследяването са били свързани в съзнанието на мюсюлманите с религията по-силно отколкото другите правни норми. Причината е в това, че повечето правни текстове в Корана се отнасят за семейството. (15) Така, редовно слушаните текстове от свещената книга непрекъснато утвърждават в съзнанието на вярващите идеята за сакралност на брака и семейството им. Мога да си позволя да твърдя това за българските земи имайки предвид усиления строеж на мюсюлмански култови сгради - много активни религиозни центрове още от времето на завладяването.

Нека обърнем внимание на една от основните постановки в исляма: създаването на деца в брака е важен път за служене на Бога. В руски препис на анонимен латински корпус се чете: “Казват, че зверовете и плодните дървета са много по-добри от тези хора, които не се женят и не увеличават човешкия род; невстъпилите в брак не са приятни Богу, не могат да бъдат праведни и да изпълнят съвършено поне някой от свещените закони”. (16) Двете важни условия - да се ожениш и да родиш дете, са изравнени по стойност, последиците от неизпълнението им са еднакви. Връзката им с вярата е очевидна.

Изводите за профанния, договорен характер на НИКЯХ-а вероятно се дължат и на различните възможности за развод, предоставени от свещеното мюсюлманско право. Обикновено се пропуска факта, че Шериятът поставя твърде много прегради пред развода и го допуска само в случаи, когато няма алтернативна възможност. (17) В КИТАБ АЛ КАФИ (сборник с хадиси) е разказан случай с мюсюлманин, който се развел три пъти, без да изтъкне достатъчно основателни причини пред Пророка. На третия път Мохамед казал: “Аллах приема като свой враг и проклена мъжа, който се забавлява като сменя жените си една след друга и жената, която изпитва удоволствие да сменя съпрузите си един след друг”. При друг случай Пророкът осъдил развода на свой подчинен като голям грях. В сборника БЛАГОРОДНИТЕ ДЕЯНИЯ И МОРАЛ Табарси (1154 г.) привежда думите му: “Женете се, но не се развеждайте, защото когато се извършва развод

тронът на Аллах потреперва!”. Тези постановки са валидни еднакво и за ШИИТИ и за СУНИТИ. (18) Според Д. Нури думите принадлежат на Али. (19)

Такава трактовка на развода потвърждава тезата за дълбоко сакралния характер на брака при мюсюлманите. Според ислямския богослов Будиба сакралността на брака се формулира най-отчетливо чрез неговата антитеза - ЗИНА (грехът на прелюбодеянието). Тя се третира като равностойна на връзка с езичница, което ще рече скъсване с мюсюлманската общност. (20)

Сватбеният комплекс на изследваните мюсюлмански групи впечатлява с богатата си и многопластова обредност. Той е сравним със сватбения обреден комплекс на християните. Вероятна разлика е, че духовно лице е можело да бъде осигурено далеч по-лесно. При това свидетели не са липсвали. В мюсюлманския сватбен комплекс се съвместяват, както и в християнския, сакралното и договорното. Впрочем става въпрос за универсалия в доиндустриалното общество.

Накратко - бракът и на християните, и на мюсюлманите в периода XV-XIX в. съдържа по идея в неразривна връзка сакралното и профанното, идеалното и земното. Това е важен изходен пункт, когато се прави опит да бъде проследена реализацията на идеята за брака и безбрачието в доиндустриалното общество. Да погледнем проблема така:

БЕЗБРАЧИЕТО КАТО ВЪЗМОЖНОСТ И КАТО ПРАКТИКА

От двойственото отношение към плътта - от една страна като по-низша от душата, но от друга страна като Божие творение, Д.Ангелов извежда и двойственото отношение на християнството към брака. То включва в противоречиво, но неразделно цяло както идеята за безбрачна непорочност, постулирана от Апостол Павел, така и идеята за божественото покровителство над брака и продължението на рода. (21) Според църковните писатели и проповедници, които приемат и доразвиват постановката за безбрачната непорочност, чистотата на помислите и пълното въздържание от плътски удоволствия отварят пътя към вечното блаженство на безсмъртната душа.

Тази постановка е основополагаща за институцията на черното духовенство, което по идеал реализира във висша степен божествените повели. Примерът на отшелници и монаси, отстояващи целомъдрието си в непрекъсната борба с изкушенията, стои като постоянен модел за подражание пред християните. Разбира се, няма институция, претендираща за продължително лидерство и стремяща се към стабилност на обществото, която да подсича своите корени, в случая - популационната си база. Абсолютното следване на идеята за целомъдрие би довело до изчезване на носителите и последователите на тази идея. Просто не би се осъществило възпроизводство на човешки потенциал. Известно е, че още със създаването си християнската църква обръща особено внимание на регулирането на семейно-брачните отношения, виждайки добре определящата роля на семейството за нормалното функциониране на обществото. Поради това, достатъчно рано един от бащите на църквата - Св.Методий, определя неголемия брой на девиците и юношите, които могат да се посветят на аскетично служене на Бога. Тази постановка е била необходима, за да се примири противоречието между идеята за безбрачна непорочност и практиката. На останалите християни той дава като изход възможността за ДЕВСТВО В РАМКИТЕ НА БРАКА. Според формулировката му, истинският християнин трябва да сведе плътското до прост акт на възпроизводство, а всички свои духовни пориви да насочи към Бога и ежедневното му служене. (22) По същото време друг патролог - Василий от Цезарея, както и последователите му, почувствал и упражнил потребността от контрол и канализиране на различните форми на монашески аскетизъм. От времето на император Никифор (X в.) датира системната политика да се ограничава броя на новите обители, както и броя на монасите в тях, (23) Биха могли да се проверят върху български материал интересните идеи на Дж.Гууди за взаимоотношенията църква - монаси - наследяване на семейната собственост - регулиране на правилата за брак. (24) Това, обаче би разширило неимоверно предложената тема.

Следва въпросът: как двете постановки се приемат и провеждат от Българската православна църква? Той е важен с това, че в продължение на векове, независимо от периодите на дестабилизация, тя съпътства развитието и влияе на българското доиндустриално общество. Естествено изпитва и обратно влияние.

Анализът на противоречивото отношение на българската църква към аскетизма и брака по запазените извори е направен от Д. Ангелов. (25)

Несъмнено е, че като сложна система православната църква се стреми към налагането и пълноценното функциониране на всички свои елементи, в това число и институцията на черното духовенство. Въпреки сериозните ѝ сътресения в хода на османското завоевание, манастирската мрежа продължава да съществува. Монашеството, макар и малобройно, изпълнява мисията си. С изработени вековни традиции църквата стимулира непрекъснато както брака, така и приемането на монашески сан, което, ще си позволя повторението, означава безбрачие.

Като се отчете постоянното въздействие на църквата върху народната култура, би трябвало да се очаква включването на целибата сред възможните варианти на бъдещ живот пред новите поколения. Обаче в края на XIX в. повсеместно е разпространено категоричното твърдение, че човек, който не се е оженил, не е пълноценен. Твърдение, което като че ли изключва алтернатива. Общността се стреми да осигури за всички свои членове изпълнение на цялата биосоциална програма. За нея категорично всички трябва да се оженият, да родят и да изгледат деца, а при добър шанс дори и внуци. Това е традиционният идеален модел в народната култура: нормално, гарантирано възпроизводство за всички.

Какви са били условията за изпълнение на този идеален модел през разглеждания период? Демографското състояние на хората в нашите земи във времето от XV до XVII в. се характеризира с интензивна раждаемост, но и чувствително намаление на човешкия потенциал в детската възраст и във възрастовата група между 20 и 41 години при средна продължителност на живот 40-50 години. (26)

Историко-демографските изследвания за XVII и XIX в. (27), както и анализът на данни за XVIII в. показват, че като цяло демографската картина в доиндустриалното общество остава непроменена до момента на преход към модерното време. Така за християните в периода XV-XIX в. съвсем реално е съществувала опасността жизненият цикъл, а като основен момент в него - женитбата - да не бъде изпълнен. Според Цв. Георгиева съществуващото и досега поверие, че човек, доживял раждането на правнук, получава опрощение на

всичките си грехове, е указание за възприемане на нормалния ритъм на възпроизводство на генерациите като дар Божий. Дарът Божий винаги е изключение. (28) Може да се приеме, че тази реална демографска ситуация е записана в изравняването в народното съзнание на характеристиките ОЖИВЯ = ОЖЕНИ СЕ. Това твърдение е директно поднесено в книгата на К. Моравенов (29) и кодирано в практиката да се ОТКУПУВАТ обречените на манастир или черква деца, когато достигнат до брачна възраст. (30) Аналогична практика е регистрирана при алиантите. (31)

В системата от вярвания и обичайни практики, целящи осигуряването на нормален и пълноценен живот, се открояват ясно тези, които са насочени към женитба. За отделния индивид те започват с раждането. Повсеместно е вярването, че християнско дете, на което не е правена ПОНУДА, не може да се ожени изобщо, а също, че колкото по-рано се ПОНУДИ детето, толкова по-рано ще се ожени като порастне. В търсене на коректив на старите моми и ергени им ВИКАТ ПИТКА, за да се оженият. По същата причина мюсюлманите колят курбан.

От богатата и многопластова обредност, изпълнявана около новороденото до 40-тия ден, ще отделя задължителното благославяне: “Да порастнеш, да се ожениш, да побелееш!” еднакво с благословията на кръстника при обичая СТРИЖБА: “Айде, ега ни е живо кумче, како на златни ножици, така на сребърни венци!” (32) Централно място в благословиите заема пожеланието за брак.

Сравнително ниската средна продължителност на живот и отражението ѝ върху нормалното възпроизводство мотивират стремежа на общността достатъчно рано, навреме да включи всеки свой член в групата на женените. Като постоянен императив стои твърдението “Късна женитба, ранни сираци!”. То се повтаря на решилите да отложат още брака си.

Вероятността да доживеят до така желаната сватба на детето си за голяма част от родителите е минимална. Като пожелание и за брак на детето, и да го дочака, може да се приеме практиката по време на кръщенката майката да извади рухото си от сандъка и да го пререди. (33) Все в този смисъл едни от най-тежките клетви са: “Да не дочакаш да одомиш (син или дъщеря)! Чедо да не дочакаш да

венчааш!” (34) Обратно, като особено голям ХАИР (добро) и в двете професионални общности се приема отглеждането и оженването на сираче.

Върху възможността за брак, като основен елемент на биосоциалната програма влияе и състоянието на т.нар. БРАЧЕН ПАЗАР. То предизвиква изостреното внимание на общността, особено в кризисни моменти, които го застрашават със свиване. За да не бъде стеснен кръга на потенциалните брачни партньори в и без това малките селски общности се е пазел строго реда при кръщаване на момчета и момичета. Известно е, че потапянето във водата на един купел в един и същи ден се е възприемало като родство, изключващо брак. Липсват данни кога в селските колективи е прието схващането за родство по кръщение, но това, че се пази и днес, говори за трайното му включване в соционормативната култура на християните. То ще да е било особено актуално в периода на османското владичество, когато таинството на християнското кръщение се е извършвало според възможностите на свещениците, често наведнъж за няколко наскоро родени деца.

Пак с цел да не се ограничават възможностите за брак е практиката кърмачките да се стремят да приемат за кърмене само еднополови със собствените им деца. Общоразпространеното схващане за родство по мляко е почитано и спазвано при мюсюлманите дори и днес. Със същата цел побратимяването се е извършвало най-често между еднополови. Според народното схващане, целящо да предпази от евентуално по-късно нарушение на забраните за брак, децата на млечните или побратимените ПО КРЪВ братя и сестри, се раждат със сериозни физически недостатъци. (35) Вероятно тази бариера е действала ефикасно, защото именно в раждането и отглеждането на здрави и пълноценни деца е смисълът на брака.

Разбираемо е, че с най-много вярвания и практики, насочени към женитба, са обградени момите и момците, които са достигнали до брачна възраст. И при тях, все за да не се стеснява брачният кръг, е практика шаферката и деверът по възможност да се подбират от изключващи се по други причини брачни партньори, поради свързането им с духовно /символично/ родство.

Между многото вярвания и практики от ежедневието ще спомена забраната да се бият с метла мома или ерген, защото се вярва, че няма да се оженят. (36) Кой от нас не се е пазил да не бъде НАМЕТЕН, защото няма да се ожени?

Гаданията за любов и женитба са разпространени по цялата територия. Независимо от вариантите на локално или регионално ниво, от прикрепването им към зимния или пролетния цикъл от празници, те могат най-общо да бъдат представени чрез извършваният и в двете конфесионални групи обичай ПЕЕНЕ НА ПРЪСТЕНИ или неговите варианти ЛАДУВАНЕ, ЕНЬОВА БУЛЯ и др. Много живо и пълно описание на моминското пеене на пръстени може да се получи, както от ПОКАЗАЛЕЦ-а на Г.С.Раковски (37), така и на терена днес, след почти 150 години. Старите жени дори могат да си припомнят подробности като тази, че която мома сутринта на Гергьовден намери билката ПРЕВА, ПРЕВАРА, ще се омъжи скоро. (38) Независимо дали се провежда срещу Нова година, Великден, Гергьовден или Еньовден, празникът е наситен със жажда за любов, а е и подсещане за тези, които още не са се залюбили.

Интересно преплитане на християнския празник Великден с домонотеистични вярвания се наблюдава в практиката всяка мома да носи в джоба си яйце, за да бъде бяла и червена, но да не го яде на първия от трите празнични дни, защото иначе ще остане неженена. (39)

Богатият емпиричен материал от всички краища потвърждава нормативната задължителност за участие в ритуалните игри на всички православни, достигнали брачната възраст. (40) На тези, които по някаква причина не участват, се приписват качества, изключващи ги от брачните планове на общността. (41) Известно е, че в пролетните игри на ХЪДЕРЛЕЗ или БАЙРАМ участват всички мюсюлмански моми и млади невести. Аналогичната насоченост е очевидна.

В сватбените обичаи се обръща особено внимание на тези, за които бракът предстои. И при двете конфесионални групи техният брак се “залага” с брака на другарите им. А и нали сватбите са били често място за залюбване или за вземане на решение за годещ и брак.

Идеалът всяка мома и ерген да се оженят на практика не винаги е бил осъществяван. Колективът, обаче, се е стремил да ги задоми, освен в случаите на

тежки физически или психически отклонения, които биха пречили за създаване на здраво потомство. Известно е устойчивото вярване за ЛЮБЕНЕ ОТ ЗМЕЙ, което изключва момата или ергена от брачния кръг. Забраната майката да мотае прежда на мотовилка с дете в скута, забраната за моми и ергени да се мият с вода, стояла на открито по време на буря, пролетните момински обичаи и още ред практики целят да предпазят от любовта на змея. Брачният кръг трябва да се охранява от всички заплахи. За леките недъзи съществуват варианти - да се намери в същото или съседно село партньор със същия или сходен недъг, да се придума вдовица /вдoveц или разведен/ разведена.

Особено интересно е приравняването в народните схващания на социално непълноценното извънбрачно дете с физически непълноценното. Под СОЦИАЛНО НЕПЪЛНОЦЕННО разбирам това, че ако то е момче - не може да бъде ДЕВЕР, КОЛЕДАР, СУРВАКАР, КУКУР, РУСАЛИЯ; ако е момиче - то не може да бъде СВАХА, ЛАЗАРКА, ЕНЪЯ, КУМИЦА. (42) Според логиката на участие, по-скоро - НЕ участие в обредите, такъв младеж не би трябвало да може да се ожени. Според информаторите може, но само за вдовица. (43) Важно е, че въпреки особения му статут, общността не го изключва от брачните си планове. Такъв проблем не съм регистрирала при мюсюлманите. Според информаторите, при тях децата са равни, независимо дали са родени в брака, от наложница, робиня или мома. Наказанието за греха понася майката. (44)

Третираните като СТАРИ моми и ергени, а главно момите, са обект на особено внимание. И християни, и мюсюлмани вярват, че закъснялото омъжване може да се дължи на зловредна магия. (45) Срещу магията общността може да се бори. Тя знае врачките, ходжите или свещениците, които разсипват магии. Тук ще се спра на два примера, които са свързани в някаква степен с развалянето на такава магия: Кукерските игри винаги имат и задачата да ускорят брака на закъснелите. На ПЕСИ ПОНЕДЕЛНИК за смях бият с толуми тези, които с приключването на брачния сезон не са задомени. (46) В с. Дропла, Добричко, кукерите и най-често този, който е бил връщан от стара, неомъжена мома я удря и вика: “Не харесваш, връщаш, я сега да те оправим!” (47) В селата Николаево, Белица, Явор (Тетевенско), в сряда след СИРНИ ЗАГОВЕЗНИ бият старите ергени с ТОЛУМ,

пълен с пепел и голяма ряпа, а старите моми замерват с ПАЧАВРА. В тези села се смята, че старите моми задържат сватбите на останалите моми и ергени. (48) Ритуалният бой в сакралното време от обредно лице може да бъде тълкуван и като средство за “разбиване” на вероятната магия.

И още - Ц. Гинчев пише за “преглед” на неомъжените от габровските колиби на хорото, което се правело редовно на този ден в местността Падало. (49) В Ново село, Видинско, през Тодоровата седмица се събират неомъжените моми и момци, варят царевица и пеят шеговити песни. (50) И хорото, и събирането “на царевица”, освен преглед на неомъжените са и възможност, която общността предоставя всяка година на младите хора да се сближат и може би залюбят. В научната литература съществува мнение за струпването на женитбени обичаи в Тодоровата неделя, което приемам. (51)

Така се достига до стремежа на общността да търси причина - извинение за безбрачието на някои свои членове. Освен вярването за задължителността на ПОНУДА-та, в Килифарево, Търновско е записано например и вярването, че която се е родила на НОВ МЕСЕЦ, не може да се ожени. (52)

Като особено тежки са се възприемали клетвите: “Венчило да не видиш! Венчило да не дочакаш!”, “Да се не кердосат (венчат)”, “Стройник (сват) да не му дойде!” (53) За съвременния изследовател е трудно да осъзнае цялата въздействена сила на клетвата, схващана в традиционната общност като осезаема, почти материална заплаха. От тази позиция да помислим колко сериозно трябва да е провинението, за да си позволи човек моралната отговорност да произнесе такава клетва.

Далеч повече са реалните причини за закъснялото оженване. Между тях като много тежък грях се третира ПУСКАНЕТО НА ДУМА на мома, когато то повлече след себе си невъзможността за женитба. В песните душата на човек, която “...мома годена одумала, / одумала, къща развалила...” е отлъчена като непростимо греховна от другите души. (54) Народното схващане за грях би допуснало да се разсипят “...осем църкви, девети манастир / десета-чешма шарена...”, само да не се ПОКУДИ мома. (55) Успоредно с това песенният фолклор предлага и вариант. В запис на братя Миладинови е представена мома, която сама си пуска дума, че е

любена от змей и така се самоизключва от брачния кръг. Причината е в ревността на отсъстващото любе. Момата поема твърде голям риск. Ами ако Стоян не се бе завърнал или си бе довел жена от гурбет? (56)

И нещо твърде любопитно: българите - мюсюлмани от с. Брезе, Девинско, запазват схващането, че да се развали сватба е голям грях, съизмервайки го с друг, по съвременните критерии по-тежък грях. Според една приказка, Аллах дал възможност на разкаял се грешник да изкупи греховете си като прави благодеяния на минаващите покрай градината му хора. Разкаяният разбойник убил в яда си човек, който отказал да спре в градината, защото много бързал. Загубилият надежда за опрощение след новия грях бил потресен от милостта на Бога, който му обяснил, че убитият бързал да развали сватба. Убийството попречило на това грешно дело. Иначе неппростимите според свещеното мюсюлманско право грехове са изкупени с предпазването от този, който се схваща очевидно като най-тежък. (57) Един поглед към каталозите с народни приказки показва, че посланието е било необходимо и е възприемано директно и от българите - християни.

Състоянието на брачния пазар е важно и с друга своя страна. В полиетничната и поликонфесионална империя всеки е имал възможността да наруши правилата на своята общност и да приеме законите на другата. Срещу брачното движение от една към друга конфесионална група в продължение на векове се изгражда непристъпна стена, която се поддържа, подновява и доиззижда от всяка нова генерация. Но, както няма правило без изключение, така и тази стена има определена пропускливост в двете посоки. (58) Мюсюлманската общност е примамлива за нарушителите на християнските брачни правила.

Антагонизмът между поробителя и поробения е пречупен през различни ъгли и представен в различни фабули на песенния фолклор. Между многото отрицателни качества, събирателният образ на Чер Арапин е характеризирани с това, че е сторил "...голям есак (забрана-б.м.) / да не дава да си се бре женаа / да се женаа моми и мумчета." (59) Конфликтът-съжителство е породил отрицанието и то не може да не използва всички варианти да клейми злото. Древният мотив е получил нов герой и ново противостояние между ДОБРО и ЗЛО.

Подпомагането на любовта и женитбата винаги се е възприемало като ДОБРО. В селото и днес са известни жените, които най-деликатно умеят да разузнаят с какво око биха погледнали родителите на евентуалната бъдеща женитба. Същите жени умеят в най-благоприятна светлина да представят достойнствата на кандидата за зет или снаха и умело да заобиколят недостатъците. Тези жени са обичани, уважавани и търсени. В известен смисъл СВАХИТЕ са неформални лидери, които решават един от най-важните въпроси в селския колектив - браковете. С тях донякъде са сравними баячките и лечителките, които владеят изкуството на любовната магия и често са единствените изповедници и съветници на нещастно влюбените. За да бъде пълен този ред трябва да се споменат отново иначе трудно съвместимите циганки, ходжи, странстващи дервиши и християнски свещеници, които могат да приготвят муска, да прочетат молитва или да направят магия за залюбване. Любопитно и дори парадоксално днес звучи информацията за практиката влюбената мома да предизвиква брак с помощта на муски и баене от ходжата. Според информаторите такова семейство си знае, че се “крепи на магия” и периодично отива при ходжата за подновяване на любовта. (60)

И така, емпиричните етнографски материали изключват целибата като алтернатива на брака в народната култура. Или за да бъде по-точно, безбрачието е НЕ-вариант. Идеалният модел на двете конфесионални общности е брак, задължителен за всички във фертилна възраст. (61)

Закономерно възниква въпросът как в практиката съжителстват противоположните модели на селската християнска общност и църквата. Ключ към решаването на този проблем дава П. Р. Славейков: “Баща разправял на дъщеря си, че апостол Павел поучавал, че е добре да се женят момичетата, но по-добре било да се не женят. Татко, рекла дъщерята, да направим що е добро, а по-доброто за по-подир”. (62) Реалното функциониране на моделите може да се проследи най-точно, доколкото позволяват изворите, в тяхната пресечна точка - замонашването.

Към началото на XIXв. се отнася сведението на П. Р. Славейков за отказа на Райно Попович да се замонаши. За рано останалия без баща буден сирак монашеското образование е било най-високото и единствено достъпно. Но дори

силната му страст към просвета не го е отклонила от майчината заръка: "...да се не зачерня, да ходи като опален пън, а да се поизучи, че да се ожени, да им се не прекъсва рода". (63)

Една приписка от Четвероевангелие (XVIII в.) гласи: "Да се знае как се покалугери Пена мома от Камено поле в лето 1768 месеца марта 25 ден и много кавга и давия прави баща й заради нея да я развали от този чин /монашески/. И аз, окаяний поп Сава, много беди и неволи претеглих заради Пена и заради име Христово". Наистина много ще да е претеглил поп Сава, щом е изписал почти еднакъв текст за това събитие на два пъти на различни места в книгата. (64)

Отчитам заострената възпитателна насоченост на поучителните слова в ДАМАСКИНИТЕ от XVIII в. Безспорно е, че сътворяването им е аргументирано от отговорността за опазването на православието, а значи и на принадлежността към българския род. Въпреки това допускам, че в тях е отразена и възможна житейска практика. Йоан Врачански и Теофан Рилски заклеят родителите, които повече се радват техните деца да станат турци, нежели калугери. (65) В този случай бихме могли да им се доверим, като имаме предвид случая с мома Пена.

Сред механизмите за пряка връзка и въздействие на църквата над нейното паство трябва да се отбележи постоянното влияние на агиографската литература. Значението ѝ е формулирано много точно от Йосиф Брадати през 1745 г: "По-добре да се оставиш от канон свети, но от житие да не се оставяш, понеже от канон и псалтир не може простия човек да разбере, да се ползува, а от поучение за простите люде велика полза бива за христорлюбивите християни". (66)

Според А.Гуревич идеалният тип поведение, което олицетворява светецът се противопоставя на реалното поведение на хората, преживяващи действителната история и участващи в нея. (67) Макар идеалът за свят живот да е бил непостижим /а може би и нежелан?/ за мнозинството, което не се е стремяло да го осъществи, присъствието на този идеал в контекста на културата само по себе си е било немаловажен фактор за религиозното възпитание. /Не е ли това Йоан Брадати преразказан след векове?/

Ако се прочете в обратен ред констатацията на Д. Ангелов, че в агиографската литература ".индивидуалното, достоверното не рядко отстъпват

пред типовото и легендарното...” (68), ще се получи основание за търсене в житията на българските светци на информация за реална житейска практика от времето на съставянето им. Възпитателната идея в тях ще да е отговаряла на потребностите и в по-късния период, щом във всеки следващ препис се пренасят почти непроменени структури. Все пак от Метафраст е минало време. Житията на светците Прохор Пчински, Гавриил Лесновски, великомъченица Варвара, преп. Йоан Рилски, преп. Козма Зографски и още други представят живо житейската драма на родителите, които всячески се мъчат да запазят детето си, да го отвоюват от църквата. Моделът за подвиг и подражание е отиването на светеца в манастир. (69) С всички направени уговорки и твърде предпазливо смятам, че могат да бъдат използвани като извор за демографска информация и житията на българските светци.

В песенния фолклор се среща и мотивът за покалугеряване на мома или ерген в различни варианти. Един от тях е заплахата на младия човек, че ще влезе в манастир, ако не му позволят брак с любимия. (70) Двете неподчинения на родителската воля са изравнени по отрицателна стойност. Втори вариант показва обратната посока на въздействие -заплаха със замонашване като наказателна мярка от страна на родителите. Същите тези родители, които са готови да се пазарят с всесилния Бог, за да осигурят оцеляването на поне една своя рожба, като му я обричат при раждането, а при достигането до брачна възраст я откупват с подарък или курбан. Такъв е масовият случай. Изворите показват, че под въздействието на многобройни различни фактори идеалният модел на църквата е можел да се реализира. Така още преди да се роди, пловдивският митрополит Максим, е бил обречен от майка си на Св.Богородица. Кръстен на вуйчо си Макарий, игумен на Троянския манастир, през 1870 година двадесет годишният Максим е ръкоположен в Плевен за дякон. (71)

От достъпните исторически извори трудно може да се постигне достатъчно сигурно знание за това кой се замонашва, кой попълва редовете на целибатното духовенство. Евлия Челеби, Пол Рико и Феликс Каниц свидетелстват по различно време за замонашването на девойки, обrekli се на бедност и целомъдрие. (72) В житието на Антим Атонски се отбелязва, че е напуснал мирския живот след

овдовяване също както и Дебърският митрополит Генадий. (73) Безспорно указание за замонашване след овдовяване има за тримата синове на Крупнишкия епископ Яков I. Без да разполагам със сигурни указания за техните занимания преди овдовяването, мога да допусна, че са наследили свещеническото поприще на баща си, една твърде разпространена сред духовенството практика. (74)

Известно е, че на бялото духовенство е разрешен само един брак. На Първия вселенски събор е решено свещениците да се женят само за моми и в никакъв случай за вдовици и разведени. (75) От XVIIIв. има сведение, че бъдещата презвитера е била избирана внимателно, следяло се е да бъде здрава и да дава надежда, че ще живее дълго. (76)

От втората половина на XIX в. е записът на колебанията на поп Минчо Кънчев дали да се започи. Примамливата перспектива се сблъсква с реалната опасност той или жена му да умрат скоро. За жената на свещеника е осигурен вариант - ако ще се жени отново, заравят попа с очите надолу. За него, обаче, по канон не съществува друг изход: "Поп веднъж бива женен". (77)

Не всяка овдовяла презвитера се е женела повторно. От 1848 година е сведението, че овдовялата Пена поп Богданова се е подстригала за монахиня. (78) Единично и поради това не достатъчно сигурно е сведението на М. Грюневерг от 1582 г., че жените, които желаят да останат вдовици, носят голяма халка, закачена на дупка в носа. Това важало особено за попските жени, на които е забранено според източноправославния закон да се омъжат за друг. (79) Обещата често е знак за особено състояние, свързано със смъртта. (80) Несигурността да се твърди категорично, че халката, подобна на обеща, закачена на носа е единствено белег за вдовица, която се е самоизключила от брачния кръг, идва от твърдението на пътешествениците, че такива обеци са за украса. (81) Пък и българката с красива обеща в дясната ноздра, нарисувана в дневника на С. Швайгер /1578/, ако се съди по липсата на забрадка, вероятно е мома. (82) В. Гордлевский съобщава, че БЕКТАШИТЕ носели обеща на ухото като символ на безбрачие. (83) Гривни, пафти, пръстени и обеци се слагат на покойната булка. Вярва се, че те я водят из пътя ѝ на ОНЯ СВЯТ. Тези накити са силно средство против магия, когато се изкопаят от гроб. (84) Предварителните резултати от изследването показват, че

опитът да се анализира дълбочинната семантика на обещата във веригата ФЕРТИЛНА ВЪЗРАСТ - БРАК / БЕЗБРАЧИЕ - СМЪРТ е продуктивен.

Това за презвитерите, да се върнем на свещениците: Не само мъката по вероятно обичаната съпруга, а и следващото безбрачие са движили ръката на свещеници от XV, XVI, XVIII и XIX векове, които буквално са изплакали болката си в приписки. Между тях особено съчувствие заслужава поп Петър, който се е запопил на 14 юни 1490 г., а попадията му умряла на 1 август същата година: “Аз останах за велика тъга!” (85) За да предотврати съвсем човешка, макар и неприемлива за съвременниците ни реакция, поп Станко записва през 1856 г.: “Братя отци, които прочетете, благословете, а не кълнете, моля ви, кланям ви се да речете бог да прости Елинка...”. За същото призовава и поп Филип. (86)

Вероятно по-голямата част от черното духовенство се попълва от възрастни самотни овдовели миряни и свещеници. Въпреки категоричното изискване свещениците да бъдат еднобрачни, в сложната ситуация на османското господство се нарушава и този канон. В борбата за всеки свой следовник църквата допускала свещениците да се женят повторно. Отстъпката е твърде важна при много затрудненото осигуряване на достатъчно служители на култа в условията на чужда верска доминация.

Пол Рико съобщава, че в манастирите постъпват и вдовици, които са извършили смъртни грехове и които искат да ги изкупят като съблюдават точно указанията на св. Василий. (87) Може да се коментира това, което Рико нарича “смъртни” грехове от гледна точка на съвременното светско схващане за грях. Така или иначе, факт е, че той е оставил ценни сведения. Кой допълва останалата част от черното духовенство? Макар и в порядъка на изключение това са и неомъжени членове на общността. Може да се допусне, че техният брой е по-голям в градовете по силата на различното демографско поведение там. Не бива да се игнорира и въздействието на духовните центрове. Наистина изворите представят и случаи на постъпване на семейство в манастир. (88) Един старец от Битоля е постъпил с двамата си сина доброволно в манастира “Свети Безсребърници”, а йерей Паисий подстригал жена си, отпосле сестра Варвара и манастирите ги разделили.

Ето и насилието: В приписка от 1808 г. е споделена изключителната гордост от постигнатия в обществото и семейството успех: “Да се знае кога се запопи поп Гоше Страшников в лето 1808. Имаше троица синове като вуци и една щерка”. (89) Запазени са обаче сведения, че овдовялата му презвитера е била поругана от турчин и се е оттеглила в манастир заедно с незадомената им дъщеря. И такива случаи не ще да са били редки.

Дори само приведените извори коригират констатацията, че целибатът фактически е непознат сред българите – християни. (90) Той съществува, макар и в несравнимо по-малък обем от този в съвременното му западноевропейско общество. При това в манастирите са били приютявани деца с тежки недъзи, които естествено се изключват от възпроизводството. По-важно е да се има предвид, че черното духовенство, относително малобройно и съставено преди всичко от овдовели, не влияе чувствително върху репродукцията на християните.

Няма да бъде нова или изненадваща констатацията, че черното духовенство е нарушавало своя обет за целомъдрие. Един от важните извори за ежедневния живот през средновековието, ЕПИТИМИЙНИТЕ КНИГИ, винаги включва въпроса и съответното наказание за плътски контакт с калугер /калугерка. (91) Същата информация носят предвидените от каноничното право наказания, които са включени във всички запазени кодекси, използвани в този период. В много разпространения в ДАМАСКИНИТЕ апокриф за ЕПИСТОЛИЯТА ОТ БОГА задължително е заклеен калугерът - блудник, който “не почита ангелски образ”. (92)

Ако запазените документи само от Охридската архиепископия от XIII в., в които има податки за служители на църквата, живеещи с наложници, не дават според Д. Ангелов основания нито за хронологични, нито за териториални изводи (93), то за следващия период има достатъчно извори, допълващи картината. Ще посоча само сведение за калугер, от когото мома родила две деца през XVIIIв. и за развратен владика от XIX в. (94) Песенният фолклор предлага свой коментар на забраната “жена да стъпва, женско пиле да префръква” в Светогорските манастири: калугерите намерили “бяла Рада с баш игумен да му лежи на ръчица”. (95)

Далеч съм от мисълта да твърдя, че черното духовенство е нарушавало непрекъснато своя обет за целомъдрие. По-важно е, че житейската практика и в този пункт показва отклонение от правилото дори и за тези, които са приели целибата като задължително условие за понататъшния си живот. Колко кабинетно изглежда желанието на църковните отци да принудят човека да прекара дните си в пълно отричане от радостите на живота!

Все още оскъдните и силно фрагментирани извори за народната култура на българските мюсюлмани (96) пречат да се направи детайлен анализ на този въпрос. Наличните данни са включени в изложението, за да се избегнат излишни повторения. Общото впечатление от изследването на характеристиките на брака и развода на мюсюлманите е, че идеалният за общността модел препоръчва брак на всички във фертилна възраст. Какви са постановките на Шериата?

Съвременните изследователи на брачното право в исляма определят като характерни отчетливите постановки за брака, подчертаващи високата му социална ценност и приветстващи повторните бракове за вдовиците и разведените. (97) Сунитите и шиитите са единодушни по този пункт.

В сура IV - ЖЕНИТЕ се забранява категорично на мъжа да пречи на следващ брак на жената, с която се е развел. (98) Според Филштински и Шифдар, бракът се счита за обществено задължение, а шериатският съдия трябва да наблюдава вдовицата да се омъжи след определеното време отново. (99) В мюсюлманското право срокът ИДА, в който е забранено на жената да се жени, е определен на 3 лунни месеца при развод и на 4 месеца и 10 дни при овдовяване(100). Селската мюсюлманска общност изисква 100 дневен срок, който очевидно "свива" вдовството. Самото наличие на такава постановка дава основание да се твърди, че обществото не търпи жена извън брака, освен ако тя е в напреднала, непродуктивна възраст.

За съжаление данъчните регистри са бедни на информация за вдовиците - мюсюлманки. По данните от тях не могат да бъдат направени дори приблизителни количествени измервания за повторното оженване на вдовиците и разведените. Наличието на данъчни облекчения за вдовишките домакинства говори и за това, че

те са съществували определено време, достатъчно за да привлекат вниманието на фиска и кадията ще да е имал доста работа.

Според ислямския богослов М. Мутахари, разликата между ислямските заповеди и другите религии е, че ислямът не допуска аскетизъм и умъртвяване на природните инстинктивни физически потребности, както и не допуска промискуитета. (101) Бракът се счита желателен за всички мюсюлмани. В ХАДИСИТЕ се отрича категорично институцията на аскетичното монашество. То, обаче, съществува.

Един от ключовите въпроси при анализа на ислямската култура в нашите земи е въпросът за ролята и на културен транслатор на непрекъснато движещите се дервиши от многочислените ортодоксални и опозиционни секти. Цв. Георгиева акцентира върху ролята им за осъществяването на синкретизма на битовия ислям. (102) За съжаление този аспект на изследванията върху проблема за дервишите е нов във българската историография. Въпросът за брачността на дервишите в Османската империя не е поставян. Липсата на достатъчно конкретни данни налага да се обърне към по-обща изследвания върху исляма и структурите, в които той функционира.

Голяма част от трудовете по история на империята третира най-общо възникването и ролята на дервишките братства в политическия живот. (103) В ТАРИХ ANSIKLOPEDISI и A'DAN Z'YE TARIH ANSIKLOPEDISI дервишите се определят като членове на духовно братство ТАРИКАТ, живеещи в усамотение или групирани около някой шейх. (104) По-подробна информация предлагат ISLAM ANSIKLOPEDISI и MEYDAN LAROUSSE. (105) За изследването е важно това, че освен ревностните последователи - ДЕРВИШИ, тарикатите са имали и голям брой приятели - МУХИПИ. Тези приятели са живеели в собствените си къщи като в определено време се включвали в религиозния живот на текетата, изпълнявайки съответните ритуали. На същия принцип били изградени братствата на жените - дервиши. В Анадола е било много известно съобществото БАРЪ ЯНЪ РУМ. (106) Оскъдните коментари за женските секти СЕРАДЖ и АНШАБАДЖЪ съобщават, че те включвали оргиастични елементи в богослужението.

Нескритите отклонения от официалния ислям подтикват Мехмед IV Авджъ да закрие за известно време текетата и да разпусне дервишките ордени. Силното им влияние сред низините и особено сред прозелитите и колебаещите се, го принудили да ги възстанови. (107) Може би не е неправомерна аналогията в някаква степен с цитираното вече ограничение на черните братства на същата територия в по-ранни времена.

Консервативността на религиозните институции дава право да се използват данни от изследванията на организационната структура на различни братства, последователи на СУФИЗМА от края на XIX, началото на XX в. Те показват, че “професионалните” отшелници - аскети са относително немногочислена група сред дервишите. По-голямата част от членовете на братствата разглеждат своята принадлежност към тях като един от действителните пътища за удовлетворяване на религиозните си потребности. Те се женят и упражняват нормалната си стопанска дейност, прекъсвайки я периодично за изпълнение на религиозните обреди в култовия дом. (108)

Между ранните, сравнително обстойни описания на различни секти в исляма на територията на Османската империя е това на Пол Рико. В него той отделя специално внимание на дервишите. Ислямските богослови, с които е разговарял, извеждат учредяването на религиозните домове и институции от Мохамед. Рико отчита естествения им стремеж да сакрализират институцията и отнася изграждането на първите манастири към султан Орхан (1326-1358г. б.м.). (109)

Най-важният орден, този на МЕВЛЕВИИТЕ, с център Икониум (дн.Коня), наброявал най-малко 400 дервиши. Мевлевиите проповядвали бедност, непорочност и послушание. Орденът допускал женитба на отделни членове, след като поискат разрешение. Общото мнение било, че отказалият по този начин да служи всецяло на бога не живее щастливо.

Д. Кантемир отделя цяла глава в книгата си за описание на дервишки ордени. Според него дервишите от ордена на МЕВЛЕВИИТЕ могат да бъдат женени и да имат деца. “Обаче и у них безженное житие за честнейшее имеется,

неже супружество”. КАЛЕНДЕРИТЕ изповядват въздържание и безбрачие, “хотя не иметъ жен советом, а не законом повелевается”.

Ще си позволя малка скоба - известно е, че СЮНЕТЪТ (обязването) на праведния мюсюлманин влиза също в категорията СЪВЕТ, а не ЗАКОН. Към също така известното му извеждане в народното възприятие като задължителен етно-или конфесионално разграничителен белег ще прибавя категоричния на места отказ необязан мюсюлманин да се погребва по обичая. (110) Така СЪВЕТЪТ в края на ХХ в. се е изравнил със ЗАКОНА. Затварям скобата, за да се върнем към Календерите.

Кантемир е впечатлен от обичая им да пробиват “тайны уд” с тежка медна или желязна халка, закрепена на верига, която виси около врата. Практически категоричното безбрачие, според автора, е причина последователите на този орден да са твърде малко.

Безбрачни са били повечето странстващи АБДАЛИ УРИАН. Те проповядвали, че всичко, от което е лишен на земята, човек ще получи в отвъдния свят. По тази логика допускам, че те не отричат брака, а го отлагат за безкрайния живот след смъртта. Обяснимо е защо на последователите на повече от 70-те еретични учения мюсюлманските богослови приписвали всички смъртни грехове, като акцентирали на нарушенията на сексуалните табу. (111)

Евлия Челеби е оставил сведения за голямо бекташийско теке, в което живеели “...40-50 боси и гологлави, чисти и неопетнени, изгарящи от любов и потънали в бедност, ранени в самото сърце дервиши”. (112) За съжаление той не споменава за организацията на мухипите, която несъмнено е съществувала. Все още твърде фрагментарните находки на терена усилват любопитството към структурите и правилата на този орден.

Между многото фрагментарни сведения, от които се опитвам да сглобя мозайката на дервишките ордени с оглед на поставения проблем, интерес представляват сведенията за живота на Сузи Челеби от края на XV, началото на XVIв. Този, получил високо за времето си духовно образование жител на Призрен, се издигнал до личен секретар на Али бег Михалоглу. Ще остане без коментар въпроса за прозелитизма на ученика, а вероятно и на учителя му. Те са

принадлежали към ордена на войнстващите дервиши НАКШБЕНДИИ. След смъртта на патрона си Сузи Челеби се оттеглил в родния си град, построил мечет и в него проповядвал, обучавайки последователи. От вакъфнамето, което оставил, личи, че не е бил женен и няма преки наследници. (113) Както при всяко сведение, от което се изважда непряка информация и тук би могло да се изведат версии за ранно вдовство или прекъсване на връзките с жена и деца и т.н.

Приемам един от възможните варианти - известният дервиш е бил безбрачен. Впрочем шейх Баха ад Дин Мухаммед (XIV в.), основателят на същия орден, дал развод на жена си след раждането на първото им дете. Подобна практика е била обичайна и в други ордени. (114) Така легендата за живота на поета-дервиш Юнус Емре разказва, че той се влюбил безпаметно в дъщерята на своя шейх Таптук Емре. Плащайки дан на общественото мнение, шейхът бракосъчетал младите. Нетърпим към всяка “неправда и клюка”, наскоро след брака Юнус напуснал шейха и дъщеря му. Както в неговите песни, така и въобще в дервишката поезия идеята за продължението на рода не е акцент. Води се диалог с Бога и духовните братя - диалог, неадресиран към сина - наследник. Спирам се на дервишката поезия и поради факта, че тя живее и днес чрез турския фолклор, но вече възприемана като любовна лирика. Любопитен детайл е, че вдъхновеният преводач от турски език Емин Илхами е син на дервишът Рифат. От баща си той познава и обича поезията на Юнус Емре. (115)

Но нека от XIII се преместим в XVIIIв. В списък на различни пътуващи секти се отбелязва изрично, че безбрачно живеят само КАЛЕНДЕРИТЕ. Неговият автор подчертава, че монасите от този орден спазват правила по-близки до християнството, отколкото до исляма. (116) При описанието на останалите дервишки ордени той спира вниманието на читателите главно върху необичайния външен вид и поведение както в ежедневието, така и при изпълнение на религиозните задължения. В това няма нищо странно. Отликите между източноправославните служители на култа от една страна и дервишите от друга са били твърде много и очебийни. /Показателен е фактът, че при споменаване на ДЕРВИШ в съзнанието на европейца изниква картина на шеметно въртяща се фигура със странен силует. Образът на ПОПА априори изключва танц, напротив

вярва се, че ако той се хване на хорото, ще предизвика идването на ЧУМАТА/. До външните отлики спират и най-новите сведения за дервишите и култовите им места (от началото на ХХ в.). (117)

И така, ако отсъстваше репликата за безбрачието на календерите, която потвърждава сведението от Кантемир, общото впечатление е, че членовете на ордениите са целибатни. (118) Но липсата на други категорични указания, както и допълнителната информация дават основание да се допусне, че бракът на по-голямата част от членовете на ордениите не е изключен. Дори цитираното сведение за Бекташите оставя неясен въпроса за обещата - само невинните ли носят или могат да се обозначат с нея и след развод или вдовство.

Друг път, по който може да бъде търсена информация за наличието или отсъствието на целибат при дервишите е “обиколката” на молитвените им домове. В изследванията на един от най-активните култови центрове на алияните - текето на ДЕМИР БОБА, Разградско, въпросът за дервишите, които са го обитавали и поддържали остава в страни (както и при изследванията на други мюсюлмански центрове). Интересни указания за тях се съдържат в записаните от Е.Боев предания и легенди, свързани с текето. Старите хора от селата Севар, Паисиево и Чернолик помнят, че в него са живеели ГОЛЕМИ (в смисъл - велики, славни) хора, които не се женели и живеели бедно. Тези хора обикаляли из селата и се препитавали от подаяния.

Самият Демир Боба, според същите легенди, не се е женил. (119) Един “горещ” теренен материал, любезно предоставен ми от И. Атанасов, твърди: “Демир баба бил дервиш, като калугер. Дервишите, както и калугерите не се женят”. / Записът е от с. Севар, 1.10.1993 г./

Информация за дервишите съдържа песента МОМЧЕ ДЕРВИШАНЧЕ, записана в с. Войвода. В нея майката казва на сина си Марко, че е имал братче, отвлечено от дервишите “...на дервишку селу / в дервишкъ джамийя”(120). Обект на други по проблематика изследвания е въпросът защо ПУСТИ ДЕРВИШАНИ / ДЕРВИШКИ СЪ МОЛЪТ / ДЕРВИШКИ СЪ КЛАНЪТ / НА БЪЛГАРСКИ ДУМЪТ.

Тук е по-важно тълкуването на два пъти споменатата дума СЕЛЮ. Например - при организираното бягство братчето на Марко изкарва “...телци извън село...”.

Очевидно в песента е фиксирана обичайната организация на стопанския живот в селото от тази епоха. Лаконичността на извора не може да даде указания за това ДЕРВИШКО СЕЛО село на семействата на дервишите ли е или е село, определено за издръжка на религиозния им център, така, както е известен от описанието на А. Енчев /с. Радево, Новоагорско/. (121) Може да се използва информацията на А. Желязкова за дейността на дервишките мисионери. От една страна, те владеели вакъфи и стремежът им бил да ги заселят с производително население. От друга страна, създадените от тях селища се превръщали в центрове на активна религиозна пропаганда. (122) Брачният статус на мисионерите отново е неясен. Момчето дервишанче със сигурност не е женено. Съмнително е то да е вретено да слугува за определен брой години в текето, какъвто оброк правели родителите на болнави деца. (123) Тогава дервишите не биха го отвличали. По-скоро в песента е записан масовия, според О. Баркан случай на дервиш, син на Абдуллах. Тези помюсюлманчени християни били ревностни служители на исляма. (124) Дали е имало такъв случай или народният творец е представил желаното за възможно в противовес на действителността, но момчето се завръща в семейството си.

Без дом, жена и деца, според информаторите са тримата легендарни основатели на текета в Балкана - Юсеин баба, Хасан баба и Насъб баба. (125) Така изглеждат в Родопите Йенихан буба, Осман буба и Сеит буба. Като коментираше живота и делата им, възрастен помак от Ардинско каза: “ Дервишите не се женят. Дори ако погледнат похотливо жена, не могат да станат дервиши “. В района на Йенихан и до сега се разказва за кърпата, в която той занесъл вода на брат си. Това чудо било знак за праведността му. Достатъчно било да погледне глезена на красива девойка, която си поръчвала обувки за Байрама, за да прокапе кърпата. Разбира се, брат му веднага му наредил да дойде на себе си. И този сюжет, с малки вариации се е разказвал сред българите - християни. Някак самотно, както вероятно е протекъл и животът му, на пътя е тюрбето на Саръ баба. В процес на изследване е легендарният образ на известния ни още от Евлия Челеби, Осман баба.

Недалеч от тях, до Крумовград се намира обаче тюрбето на Ямур буба и анонимната му дъщеря. Това тюрбе и близкото курбанище със “стъпките” на

дъщерята са добре поддържани и в момента. Макар и ограничен до скоро, култът към тях е жизнен. (126)

Така идеалният пример на аскета - дервиш редом с дервишът - баща стоят непрекъснато пред общностите на мюсюлманите. С времето хората са се преселвали. Не рядко там, където са живели алиани, сега живеят сунити. Светите места, обаче, се пазят и почитат. Примерът се репродуцира и пред новодошлите.

Механизмите, които регулират отношенията в колективите изключват безбрачието като вариант. Въпросът за безбрачието на дервишите при двете направления на исляма в нашите земи остава открит. Общото впечатление е, че броят на аскетите сред тях не е голям и не влияе чувствително на тенденцията към тотална брачност.

Наличието на макар и малко целибатни от друга страна показва нарушение на идеалния модел за женитба на всички. То противоречи на седмата заповед на мохамеданската вяра: “Всеки да встъпи в съпружество и внимателно да спазва церемонията и обредите”. (127) Но, нали не съществува ненарушена заповед!

ДЕВСТВО В БРАКА

/към въпроса за кабинетните решения/

Зачетена в избраните съчинения на Св. Методий се препънах в модела за праведен живот на оженените, който той предлага. Бидейки омъжена, живеейки в общество, в което женените са мнозинство и като наследница на култура на женените, съветът за ДЕВСТВО В БРАКА меко казано ме шокира. Шокира с това, че нито известните емпирични материали, нито оскъдните разработки по сексология на българите в доиндустриалното общество, нито светът наоколо дават податки за следване на този основен постулат в християнството. При това положение най-естествено е да се обърна към културолозите:

Християнското средновековие като цяло моделира “пароксична сексофобия”, която изключва радикално цялата богата символика на телесната радост, на опияняващото сливане на телата. (128) Изпитваното при любовното единение удоволствие се разглежда като наказание за грехопадението, защото

превъзхождайки по интензивност всяка друга телесна наслада то отклонява душата от Бога. Така отношението между тялото и душата се зарежда с вътрешно напрежение, подсилвано от характерната за средновековието дебалансираност между жизнените форми и тяхната идеологическа регламентация. Това е правилото, естествено, допускащо изключения. В света на идеите не прекъсва традицията на интерес и научно интерпретиране на диалога между половете. Достатъчно е да се спомене името на Албертус Магнус, който не се е задоволявал само с коментари върху Аристотел и Авицена, а сам е развивал въпросите за радостта от секса - "...занимавал се е със сериозно, научно наблюдение на неща, които някои биха нарекли не твърде подходяща работа за монах от XIII в." (129)

Много важна изходна постановка е разработката на въпроса за **ОВЪНШНОСТЯВАНЕТО** на идеологическите забрани като същностна характеристика на феномена **СРЕДНОВЕКОВНА ЕРОТИКА**. (130) Съгласна съм с Ц. Бояджиев, че средновековният, по същество **ПЛЪТСКИ** човек **ЗНАЕ**, че плътта е зло и грех и пречи на тържеството на душата. Той знае и вярва в това, но му е неимоверно трудно да отнесе посочената идеологема към себе си. Убеден е, че добрият християнин трябва да живее не в плътска разпуснатост, а в благочестие и строго целомъдрие. На практика изискването за чистота се приема формално и външно се удовлетворява. Доказателство може да се търси в редактираното поведение на информаторите ни, когато въпросите засягат интимни страни от живота.

Например един от най-упоритите митове, който се подхранва именно от формалното, външно приемане на изискването за целомъдрие е митът за порядъчността на момите. **ЕДНО ВРЕМЕ** се противопоставя на сегашните много по-свободни нрави и на нарастващия брой аморални, според информаторките, предбрачни връзки. Същите баби, които твърдят, че е било немислимо дори да се **ПОМИСЛИ** за предбрачен сексуален контакт, винаги знаят за начина, по който се наказва размомена невеста и за реда, по който семейството ѝ може да компенсира големия срам. Ако се допусне, че тази информация е само елемент от добрачното възпитание, то известното на всички, разпространено по цялата територия вярване, че там, където бие силен град или пада често пороеен дъжд е заровено дете, родено

от мома, говори за наличието на “недопустимо”, но срещано явление. Ако ограничаваната, но възможна свобода на диалога между половете преди брака е реалност, то има ли основа изключването ѝ от законната територия на венчаните?

На християните са били известни постановките за грешната плът /творение на дявола/ и божествената душа /творение на Бога/, формулирани ясно в богомилската книжнина. (131) Ако не звучи твърде тенденциозно, бих допуснала, че именно девството в брака е имал предвид патриарх Ефтимий, когато определя като ДЕВСТВЕН ВЕНЕЦ венеца, с който бивали венчавани първобрачните. (132) В периода XV - XIX в. православната ни църква не е в състояние системно, ежедневно и във всички селища да налага духа на аскетизма в брака. Така въпросите за греховността на плътта и сексуалния контакт заемат твърде малко място в размишленията на средновековния ни селянин, сравнен със съвременника му в Централна и Западна Европа. Та не са ли етнографите тези, които се удивляват от изумително съхранения спомен за божествения сексуален акт на първотворението и практикуваните понякъде дори в началото на XX в. оргиастични елементи в празника!

Именно средновековният празник играе ролята на своеобразен отдушник, който освобождава натрупаното социално напрежение чрез хронологичното разчленяване и разполагане в определена последователност на праведното и грешното. Изключенията от правилото присъстват и тук. Грехът може да се вмести в делника така естествено, както и непорочността. В изследвания период може да се установи интересният процес на “митологизиране” на историческото време на християнската църква. Едновременно с това се “историзира” митологичното време на народния календар. Началото и краят се сливат. Но този проблем е в страни от текста.

Сакралното време на големите преходи освобождава макар и в определени граници, думите и действията. Известно е, че календарът е белязан с празници, освобождаващи общуването между половете. Според Ив. Венедиков, като изключим Лазаровден, вероятно поради близостта му до Великден, във всички празници в една или друга степен присъстват органично вплетени обредни оргиастични елементи. (133) Донякъде подвижното в календара, но също така

сакрално натоварено време на сватбите е пронизано от еротична атмосфера. Кулминацията ѝ при събирането на младоженците предлага на сватбарите иначе недопустими хора и задевки. В нощта на сватбата е и единственото за сега известно публично и задължително разсъбличане на кума и кумата (обичаят РАЗКУМВАНЕ НА КУМА). (134)

В страни от изследването остават проблемите за основите на оргиастичното в празника. Читателят би опонирал с това, че празничната обредност излиза въвн от рамките на двойката и поне теоретично не изключва девството в брака. Отговор ще бъдат въпросите от епитимийните книги, задавани по отделно на жените и на мъжете: “Или кому язык в рот вдевала еси і в таіны оуды целовала еси оу кого, а оу тебѣ також язык во рот и в твое лоно вдевали и целовали и очима зазирали?...” , “...или своєю женою в задны проход блоуд сотворил еси ...” (135) и прочие /обяснимо е притеснението да не бъде обвинена в публикуването на твърде много средновековна еротика/. Епитимийните книги могат да предизвикат руменина у всеки, дори твърде освободен читател. Или пък въздишка по изгубеното разнообразие на сексуални техники...

Въпросникът е бивал изчитан на тръгналия да се изповяда и причести. Вероятно текстът в него е познат и разбираем, не излиза от нормата и за двете страни /на изповедника и на изповядания/. Четейки въпросите, които спестих в този текст, недоумявам как може да се говори за девство в брака, дори само поради това, че в големият корпус на Алмазов само един въпрос води към неудоволствието. Свещеникът е трябвало да пита дали жената се е качвала “ отгоре ПРИПЕВАЮЧИ”. И тук може да се импровизира на тема - кое е смятано за погрешно - смяната на традиционната поза или радостта?

Все пак да не се забравя, че до XVII век изповедта - покаяние се е извършвала веднъж годишно - преди Великден и едва през XVII в. източното православие приема за задължителна четирикратната изповед. Имам основание да се съмнявам, че тя е изпълнявана навсякъде според приетото решение.

Запазен е документ за това, че чрез насилие от страна на официалните власти българин е принудил свещеника да го причести, без да бъде изповядан.

(136) Жалко, защото изповедта има и тази прекрасна страна да дава чувството за пречистване, а от тук и възможността отново да се съгрешава!

Но да се върнем отново на официалната позиция по въпросите на греха. Много важна отлика между исляма и християнството е идеята за първородния грях. Тя пронизва цялата християнска концепция и напълно отсъства в исляма. Плътта на християнина сама по себе си е греховна и, както многократно се подчерта, сексуалните контакти се допускат по идея само като необходимо зло, за да се осигури биологичното възпроизводство. Дяволът в образа на змия е тласнал първите хора към греха и с това е отредил мъчителен земен живот на човечеството. Всяка плътска помисъл е греховна и съответно - наказуема. Необходимата жертва на Исус е изкупление на първородния грях и дава шансове за спасение на човечеството като цяло. Конкретното прегрешение в отделния човешки живот предпоставя мъките на изкуплението за всяка отделна душа.

В ислямската концепция също присъства идеята за грях и персонификацията ѝ в образа на дявола ИБЛИС, ШЕЙТАН. Може да се направи интересен паралел между образите на дявола според двете религии. И в двете той се мисли и се представя в мъжки пол, но бидейки паднал ангел, като че ли е безполов и лишен от секс. Въпреки тези си характеристики той е еротичен и силно еротизиращ. (137) От основното различие във вижданията за плътски грях произтича и идеята за различните грехове, към които тласкат хората дяволът и шейтанът. Дяволът е подбудител към всички плътски удоволствия. Шейтанът изкушава мюсюлманите да нарушат сексуалните табу и най-вече за безплодния коитус. Вменяваното чувство за вина на християните е по-обхватно и стремежът е то да се превърне в постоянна структура на мисленето. Дяволът е по-зает от шейтана. Разликата е обусловена от ислямската концепция за пола. Според А. Будиба най-добрият начин за мюсюлманина да реализира съгласието си с Бога е да приеме своята мъжественост, а за мюсюлманката - своята женска същност. Ислямът държи и двамата отговорни за реализирането на диалога между половете, както за продължение на рода, така и за пълното изживяване на радостта от живота. Сексуалната връзка на двойката включва в себе си космическия порядък и е отражение на съзидателния акт на Бога. Контактът е радост и дълг. (138)

От прокреационната мотивация на секса и в двете религии произтича забраната на би- и хомосексуализма, онанизма и мастурбацията, както и на всички други девиации. Така, според цитирания автор, най-сериозното сексуално табу за мюсюлманите не е нарушаването на родствените връзки, а насилието над световния ред на разделението на половете. (139)

Източното православие не акцентира така отчетливо върху контакта, призван да възпроизведе, поради изначалното си стремление да се абстрахира, да го принизи и избегне, доколкото това е възможно. Отношенията между половете са негласно табуирана тема. Проповедта и изповедта осъждат, ако не могат да избягнат тези въпроси. Греховната плът е покрита - плътно облечени са светците и Бог по стенописите, грешниците - блудници в деня на Страшния съд са целомъдрено забулени.

Народната култура на двете големи групи изглежда странно толерантна към инцидентни упражнения в страната на девиациите. Те са допустими за онези мъже, които дълго се лишават от жена - например овчарите, гурбетчиите. Още по-изумително е допускането на анален секс с мома. Тя същата ще свежда очи при свиренето на БЛАГА РАКИЯ, защото е опазила девствеността си. Това, което се осъжда остро е категоричната хомосексуалност. Изглежда, че в общество с висока смъртност, изключването на членовете от прокреационната верига е основата за такова отношение. Но и тази тема е обект на продължаващо изследване.

Прокреационната мотивация на половия акт според християнството допуска само необходимия минимум контакти. Плътта трябва да бъде изключена по време на продължителните и често налагани пости. Освен това постът, а в това число и сексуалният пост са задължителни за праведния християнин всяка седмица. Това задължение се налага да бъде припомняно: “О, тежко на тия, които шият оу неделя, или които перат, или които хляб умесят или които спы със мужа наедно спроти света неделя!” (140) Народното вярване вещае зло за дете, заченато по време на пост и за започната след сексуален акт важна работа /например засяване/.

Така се очертават различни по продължителност и действащи през различни интервали от време ограничения за половите контакти според християнската идея и

според народната култура. И ако човек не нарушаваше правилата ,дори е странно кога се е осигурявало възпроизводството на християните.

Сексуалният пост в исляма съвпада с общия пост ОРУЧ и трае 40 дни. По време на пост е забранен сексуалния контакт. Постът трае от тъмно до тъмно или когато не може да се различи бял от черен конец. През нощта забраните отпадат. Естествено може да се открие постановка, която да отвори спасителна врата за прегрешилите по време на поста.

Попаднах на казус, така изкуствено създаден и звучащ така фантастично, че е очевидна ролята му на спасително извинение. В резюме: не е грях, ако по време на пост мъж падне на по-долен етаж и в следствие на ерекция от уплах осъществи коитус с намираща се на мястото на падането жена. (141) Текстът не принадлежи на автор от нашата територия, но е показателен за търсенето на компромиси.

В емпиричните материали, събирани от българските мюсюлмани - сунити се отричат сексуалните ограничения по време на пост. Тълкуването е, че постът приключва с падането на тъмнината, а само тогава е редно да се събират мъж с жена. (142) Постът на алияните през МУХАРРЕМ (10 дни преди АШУРЕ) категорично налага и сексуален пост. (143) Нощта не освобождава никой вярващ от въздържанието.

В седмичния цикъл за най-добра се счита петъчната вечер и дори съществува като основание за развод неизпълнението на съпругеските задължения всяка петъчна вечер. (144) Според Д.Кантемир невъзможността да се изпълнява по различни причини задължението за редовен полов живот /поне тогава/ с цел да се роди дете, се превръщала в тежка драма за всеки иначе ревностен мюсюлманин. Разбира се и тук има резервен, спасителен вариант. Съществувало е вярването, че пусната на свобода двойка врабци може да компенсира пред Бога слабостта на собственика им. По улиците на градовете в империята се продавали клетки с врабци за пускане - една процъфтяваща търговия! (145)

В контекста на културните модели на християните и мюсюлманите може да се тълкува регламентирания сексуален пост и като вид контрол върху възпроизводството, общ за всички двойки в семейния колектив. Семейното

планиране не е изобретено от индустриалното общество, но това е друга широка тема.

На бъдещия автор на изследване върху народната сексология /или на сексологията на доиндустриалното общество/ ще оставя конкретните занимания със сексуалните техники, еротиката, механизмите на предаване на знания в тази област. Достатъчно е, че дори само тези емпирични материали отварят място на съмнението - идеята за девство в брака не изглежда да е била мотивираща структура в мисленето на човека в разглеждания период. Е, не са били един и двама мъжете, които са охладнявали към жените си /а и жени към мъжете си/ и са търсели контакти вън от дома, а в него са налагали безсрочен пост, но то е друго!

Изворите отвеждат към грижата за пълноценно сексуално общуване. Ще се спра само на един от многото въпроси от този голям проблемен кръг. Природната среда е опознавана векове наред от генерации земеделци и скотовъдци, които са си препредавали без сериозно прекъсване информация за ресурсите ѝ. Мъжете /а може би жените?/ са намерили билка за много тежката болка - импотентността. Ахтаров е отбелязал специално билките, които са ползвани като АФРОДИТИЧНО СРЕДСТВО. (146) Техният брой впечатлява. При това тези билки са от различни райони и растат на различна надморска височина. Ако в землището на селището не растат такива билки, не е трудно да се допусне, че те са лежали в торбите на пътуващите лечители.

Известно е, че голямата част от традиционните за националната ни кухня подправки са с доказан половостимулиращ характер. Домакинята не се замисля когато включва в храната МАГДАНОЗ, КОПЪР, ЦЕЛИНА, и т.н. че с тях обогатява не само вкуса на яденето.

В ръкописните лекарственици се срещат често рецепти за стимулиране на мъжествеността. Много от тях съдържат задморски съставки. Според информацията на Дриш от XVIII в. богатите турци си доставяли за целта “донесени от Арабия зрънца”, които купували прескъпо “за да добият сили да спят с повече от една жена на нощ”. (147) А. Будиба публикува много рецепти на лекарства за усилване на мъжествеността, които били на почит в средновековния ислямски свят.

За четящите този труд ще бъде любопитно да видят една от тях, употребявана само от философи и наричана МАТЕРИЯТА НА ЖИВОТА: “Смесва се по една унция от стрита на прах ЧУШКА, МЛЕЧОК, кора от ОРЕХ, половин унция КОКОСОВ ОРЕХ, НАРКОТИК (от неидентифицирано пустинно растение), три унции от растението ЛИСИЧИ ТЕСТИСИ, счукан скелет от ЧЕРВЕН ВЪЛК. След като се омеси всичко добре на тесто, оформят се хапчета с големината на лешник. Приема се при нужда по 1 на ден.” (148)

Не изключвам възможността информация за подобни рецепти да се е разменяла между мъжете /а защо не и между жените/ от двете професионални групи. Общите проблеми сближават. А и нали лечителите на болките често са били общи.

Кой би си позволил да твърди, че християните, които са прибегвали до лечение на мъжката си сила са го правили само в името на прокреацията без да очакват и удоволствие?

От всичко, казано дотук изглежда, че в народна среда под влияние на множество фактори идеята за девство в брака не е получила желанието от отците на църквата прием.

Ограничаването на количеството на сексуалните контакти по време на пост не води по необходимост до изменение в качеството им. Допускам, че и тогава, във времето на лансирането на тази идея, както и сега, ще да е имало Тома неверни, който прозорливо се е усъмнил.

ВМЕСТО ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Идеите за БРАК С ДЕВСТВОТО и за ДЕВСТВО В БРАКА са елементи от християнската концепция, структурообразуващи на идеалния християнски модел. Сложната система, наричана народна култура на християните в доиндустриалното ни общество, се стреми да изключи или поне да контролира въздействената сила на двете идеи.

Ислямът отрича по принцип аскезата, а оттук и правото да се избере безбрачието. Имало е, обаче мюсюлмани, които са го правели. Отклоненията от

правилото са също правило и ако някъде не съм открила материал, който ги доказва, не изключвам неговото съществуване.

Записаната в народната култура и на християните, и на мюсюлманите информация приближава до по-детайлното изследване на проблема за параметрите на т.нар. ИЗТОЧНОЕВРОПЕЙСКИ ТИП БРАЧНОСТ. Липсата на точни статистически данни не е категорична пречка пред опитите за историко-демографски реконструкции. С помощта на етнологията картината на историческото знание става по-жива, по-очовечена. Множат се доказателствата, че масовият брачен модел за двете конфесионални общности в нашите земи е европейски. В очакване на бъдещи нови документи, които да позволят статистически изчисления, ще доволстваме с постигнатото.

Съжителството “на плет” между християни и мюсюлмани в исторически много дълъг период дава своето отражение и върху тази тъй деликатна и затворена сфера. Емпиричният материал не позволява засега изводи за това кой какви влияния е оказал върху културния модел на другия. Общото пространство, еднаквото технологично ниво, общочовешките проблеми са предизвиквали сходни реакции в хората от двете големи конфесионални групи. Впечатляващо фертилната територия, върху която не е можела да върти косата си гладната смърт, предполага жизненост и вкус към удоволствието дори в онези несравнимо по-трудни за човека времена.

Много още въпроси от големия проблемен кръг чакат отговор, но достатъчно е, че се систематизира достъпното и се поразмишлява върху възможното.

БЕЛЕЖКИ

1. ХАДЖНАЛ, Дж. Европейский тип брачности в ретроспективе. - В: Брачность, рождаемость и семья за три века. М., 1979, 14-46.

2. ГРОЗДАНОВА, Е. Българската народност през XVII век демографско изследване. С., 1989; ТОДОРОВА, М. Брак и брачност в България през XIX в. - ИПр, № 3, 1989, 59-78 и други.
3. ГЕНЧЕВ, Ст. Конфесионални варианти на народната култура (Към постановката на проблемата) - БЕ, № 4, 1991, с. 8.
4. ИВАНОВА, С. Брак и бракоразвод в българските земи (XV-XIX в.). /под печат/.
5. ТОДОРОВА, М. Пос. съч., с. 67.
6. МИЗОВ, Н. В света на исляма. С., 1987, с. 133. Буквално същото изречение четем и в следващата му книга - "Ислямът и ислямизацията" (С., 1989, с. 145).
7. Вж напр.: ГЪЛЪБОВ, Г. Мюсюлманско право. С., 1924, с. 51.
8. Цареградския письма о древных и нынешних турках и о состоянии их войске. СПб., 1789, с.112.
9. ШВЕЙГЕР - ЛЕРХЕНФЕЛД, А. Женщина ея жизнь, нравы и общественное положение у всех народов земного шара. СПб., 1885, с. 51.
10. ДЖАМБАЗОВ, И. Мюсюлманският религиозен брак. - Атеистична трибуна, № 3, 1979, с. 44.
11. ИВАНОВА, С. Цит. съч.
12. Румелийски делници и празници от XVIII век. С.,1978, с.251.
13. FYZEE, A. Outlines of Muhammadan Law.Oxford University Press, 1974, 88-89.
14. А как иначе, щом писаното слово е свещено и с Корана или дори само с праха, полепнал по свещената книга се лекуват множество болести!
15. The Cambridge History of Islam.Cambridge at the University Press, Vol. 2, 1970, p. 505.
16. Сокращение магометанской веры. М., 1784, с. 26. Women in Islam. Tehran, 1981, p. 262.
17. MUTANNARY, M. The Rights of Women in Islam. Tehran, 1981, p. 262.
18. ibidem. 263-264.
19. NURI, D. Razvod braka i tierane zene. Гайрет, 1. Сараево, 1925, с. 15.

20. BOUHDIBA, A. La Sexualite en Islam. Paris, 1979, p. 26.
21. АНГЕЛОВ, Д. Българинът в средновековието /светоглед, идеология, душевност/. Варна, 1985, 110-113.
22. СВЯТЫЙ МЕТОДИЙ. Пир десяти дев или о девстве Полное собрание его творений. СПб., 1905, 38-40.
23. HUSSEY, J. The Orthodox Church in the Byzantine Empire. Oxford, 1986, p. 337, 346.
24. GOODY, J. The Development of the Family and Marriage in Europe. Cambridge University Press, 1986.
25. АНГЕЛОВ, Д. Пос. съч., 110-118.
26. ГЕОРГИЕВА, Цв. Демографска характеристика на българската народност XV-XVIII в. Ръкопис, цитиран по: ИВАНОВА, С. Етнодемографски изследвания за периода XV-XVIII в. в съвременната българска историография. - В: България през XV-XVIII в. Историографски изследвания., 1. С., 1987, с. 167.
27. Пос. съч., на Е. ГРОЗДАНОВА и М. ТОДОРОВА.
28. ГЕОРГИЕВА, Цв. Еничерите в българските земи. С., 1988, с. 95.
29. МОРАВЕНОВ, К. Паметник на пловдивското население. П., 1984, с. 117.
30. АРХИМАНДРИТ ЕФТИМИЙ. Народни поверия, обреди и обичаи /материали по история на религиите/. Богословски факултет на ГУ"Св.Климент Охридски", Т. XX, кн. 2. С., 1943, с. 17.
31. СТЕФАНОВ, Й. Историко-археологическият резерват "Сборяново" и култовият комплекс "Демир Баба теке". - В: Българските алиани. С., 1991, с. 25.
32. Напр.: ЗЛАТКОВ, Б. "Стрижба" от село Гюешево, Кюстендилско. - И/Н/ЕМ, кн. VIII-IX. С., 1929, с. 223.
33. СТОИЛОВ, А. Кръщенка в село Жаблян/Радомирско/. - И/Н/ЕМ, кн. I-II. С., 1922, с. 91.
34. ДАБЕВА, М. Български народни клетви. С., 1934, с. 7, с. 24.
35. Напр. АЕИМ № 208-III, с. 27.
36. Регистрирана е и при КЪЗЪЛБАШИТЕ: ХРИСТОВ, Хр. Етнографски материали за село Мъдрево. - В: Българските алиани. С., 1991, с. 181.
37. РАКОВСКИ, Г. С. Показалец. Одеса, 1859, с. 5.

38. Личен архив, с. Душанци, Врачанско. Запис от 1981 г.
39. ТРАЙЧЕВ, Г. Книга за мияците /историко-географски очерк/. С., 1942, с. 228.
40. БЕРНШТАМ, Т. К реконструкции некоторых русских переходных обрядов совершеннолетия. - СЭ, № 6. М., 1986, с. 25.
41. КОЛЕВА, Т. Георгиев день у южных славян /обычай, связанные с животноводстве/. - СЭ, №2. М., 1978, с. 33.
42. МАРИНОВ, Д. Народна вяра. - В: Избрани произведения. Т. I. С., 1981, с. 236.
43. АОИМ Враца № 24, с. 66.
44. АОИМ Хасково.
45. Напр.: АЕИМ № 208 III, с. 22.
46. АРНАУДОВ, М. Българските празнични обичаи. С., 1918, с. 47.
47. АЕИМ № 264-II, с. 45.
48. Архив на КАТЯ НИКОЛОВА, Специализиран музей - Трявна.
49. ГИНЧЕВ, Ц. По няколко думи /за занаятите, билкарството и поверията на българския народ/. С., 1988, 153-154.
50. СТОИН, Е. Днешното състояние на народната музика в Северозападна България през 1956 г. - В: Експедиция в Северозападна България през 1956 г. С., 1958, с. 380.
51. ГРЕБЕНАРОВА, С. Заговезни - Тодоровден като преходен период в народния календар. - ИПр, №1, 1989, 55-71.
52. АЕИМ № 397-II/A, с. 66.
53. ДАБЕВА, М. Пос. съч., с. 3, с. 51, 56 с.
54. МАРИНОВ, Д. Жива старина, кн. 3. - В: Избрани произведения. Т. II. С., 1984, с. 500.
55. СТОИЛОВ, А. Фолклор. И/Н/ЕМ, I-IV, С., 1925, с. 112.
56. БРАТЯ МИЛАДИНОВИ. Български народни песни. Загреб, 1861, с. 186.
57. АЕИМ № 251-II, с. 232.
58. По-подробно по този въпрос: КАРАМИХОВА, М. Бракът в българското село в периода на османското владичество. Дисертация. С., 1991.

59. Груица Войвода убива кралю Арапина, Разложко. Български народни умотворения. Периодично списание, кн. XXXVII-XXXVIII. С., 1891, с. 248.
60. АЕИМ № 208 III, с. 3.
61. За да не утежняваме текста с т. нар. СЕРИЙНА МОНОГАМИЯ, вж.: КАРАМИХОВА, М. Пос. Дисертация.
62. СЛАВЕЙКОВ, П. Р. Български притчи пословици и поговорки. С., с. 19.
63. СЛАВЕЙКОВ, П. Р. Спомени и животописания Райно Попович. Периодично списание, кн. XIV. С., 1885, с. 297.
64. НАЧЕВ, В., Н. ФЕРМАНДЖИЕВ. Писахме да се знае Приписки и летописи. С., 1984, с. 106.
65. Румелийски делници... 335-336, 360 с.
66. НАЧЕВ, В., Н. ФЕРМАНДЖИЕВ. Пос. съч., с. 98.
67. ГУРЕВИЧ, А. Проблеми на средновековната народна култура. С., 1985, с. 53.
68. АНГЕЛОВ, Д. Пос. съч., с. 120.
69. ПАРТЕНИЙ, ЛЕВКИЙСКИ ЕПИСКОП. Жития на българските светци. С., 1979., с. 11, с. 13, с. 153, с. 119, 102 с.
70. Напр.: СТОИЛОВ, А. Народни песни от Мелнишко. И/Н/ЕМ, кн. III-IV. С., 1923, с. 144.
71. ДРАГОВИТСКИЙ ЕПИСКОП ХАРИТОН, Троянският манастир "Успение Пресв. Богородици". История и документи. С., 1958, с. 92.
72. ЕВЛИЯ ЧЕЛЕБИ. Пътепис. С., 1972, с. 217; РИКО, П. Сегашното състояние на Османската империя и на гръцката църква /XVII век/. С., 1988, с. 224; РОМАНСКИ, Ст. България в образите на Ф. Канитц. С., 1939, 107-108.
73. ПАРТЕНИЙ, ЛЕВКИЙСКИ ЕПИСКОП. Пос. съч., с.171.; ЕНИЧЕРЕВ, Н. Възпоминания и бележки. С., 1906, 372-373.
74. СНЕГАРОВ, И. История на Охридската архиепископия - патриаршия от падането ѝ под турците до нейното унищожение /1394-1767/. С., 1932, с. 260. Аналогични са данните за свещеник Марин поп Софрониев Калугеров, род. 1837 г. в Ловеч. Баша му, поп, се покалугерил след овдовяване.
75. БЕНЕШЕВИЧ, В. Древнеславянская Кормчия. Т. II. С., 1987, с. 277.

76. Цареградския письма... с. 392.
77. ПОПМИНЧОКЪНЧЕВ, Видрица. С.,1985, 158-159.
78. НАЧЕВ, В. Н. ФЕРМАНДЖИЕВ. Пос. съч., с.295.
79. Немски и австрийски пътеписи за Балканите XV-XVI в. С.,1979, с.397с.
80. KARAMIHOVA, M. Entre l'Ethnologie et la Demographie : Accouchees et nouveau-nes dans la societe bulgare traditionnelle. Annales de Demographie historique. P., 1993, pp. 67-74.
81. Соломон Швайгер през 1577 и Райнолд Лубенау през 1587 г. пишат за моми и жени,които са украсени по този начин. Вж: Немски и австрийски пътеписи... с. 374, 460 с.
82. ТАХОВ, Г. От Средец до София. С., 1987, илюстрация.
83. ГОРДЛЕВСКИЙ, В. Дервиши-безбожники. - В: Избранные сочинения, Т. II. М., 1962, с. 33.
84. МАРИНОВ, Д. Народна вяра... 224-225.
85. НАЧЕВ, В., Н. ФЕРМАНДЖИЕВ. Пос. съч., с. 61.
86. Пак там, с. 113, 170 с.
87. РИКО, П. Пос. съч., с. 224.
88. СНЕГАРОВ, И. Пос. съч., с. 260.
89. НАЧЕВ, В., Н. ФЕРМАНДЖИЕВ, Пос. съч., с. 127.
90. ТОДОРОВА, М., Н. ТОДОРОВ. Проблеми и задачи на историческата демография на Османската империя. - Балканистика, 2. С., 1987, с. 32.
91. АЛМАЗОВ, А. Тайная исповедь в Православной Восточной церкви. Опыт внешней истории исследованы преимущественно по рукописям, Т. III. Одесса, 1894. Началото е далеч назад във времето, епитимийниците са съставени по решенията на Вселенските събори. Вж.: ЦАНКОВ, Ст., И. СТЕФАНОВ, П. ЦАНЕВ. Правилата на Св.Православна църква с търкуванията им. С., 1913.
92. ПЕТКАНОВА - ТОТЕВА. Д. Дамаскините в българската литература. С., 1965, с. 121.
93. АНГЕЛОВ, Д. Пос. съч., с. 146.
94. МОРАВЕНОВ, К. Пос. съч., с. 86, 193 с.
95. ТАБАКОВ, С. Опит за история на град Сливен. Т. II, С., 1924, с. 380.

96. Както личи от текста, в тази група включвам, със съзнанието за недостатъчна прецизност на термините, българите - мюсюлмани / помаци/, българските турци - сунити и шиити /къзълбаши = алияни/. На този етап изключвам групата на циганите - мюсюлмани.

97. БОНДАРСКАЯ, Г., И. ИЛЬИНА. Этническая дифференциация брачности женщин в СССР. Демографический аспект. - В: Демографическое развитие семьи. М., 1979, с. 12.

98. Le Coran. Paris, 1970, p. 90.

99. ФИЛЬШТИНСКИЙ, И., М. ШИФДАР. Очерк арабо-мусульманской культуры VII- XII вв. М., 1971, с. 12.

100. ГЪЛЪБОВ, Г. Пос. съч., 60-61; СЮКИЯЙНЕН, П. Мусульманское право. М., 1986, с. 179.

101. MUTANNARY, M. Op. cit. p. 49.

102. ГЕОРГИЕВА, Цв. Ислямизацията и българската народна култура. Научна конференция "Проучвания върху етнокултурното единство на българската нация". Доклад. С., 1989.

103. The Cambridge Medieval History. Cambridge at the University Press. Vol. IV, part I, 1966, 747, 750-751, 768, 777, etc.; The Cambridge History of Islam. Cambridge at the University Press. Vol. II, 1970, 620-621.

104. Tarih ansiklopedisi. Istanbul, 1961, s. 113; A'dan Z'ye Tarih Ansiklo-pedisi. Istanbul, 1981, s. 281.

105. Islam Ansiklopedisi. Istanbul, Cilt 3, 1940, 546-547; Meydan Larousse. Cilt 3, 1970, 585-586.

106. ГОРДЛЕВСКИЙ, В. О малоазиатской секте Аншабаджылы. - В:Избранные сочинения. Т. II. М., 1962, с. 335.

107. ГОРДЛЕВСКИЙ, В. Дервиши... с. 34.

108. КИРИЛЛИНА, С. Культово-обрядовая практика суфийских братств Египта /XIX-начало XX века/. - В: Суфизм в контексте мусульманской культуры. М., 1989, с. 84.

109. РИКО, П. Пос. съч., с. 137.

110. АЕИМ № 250 III, с. 12. За да коригира недопустимата, според него ситуация,ходжата счупва малкия пръст на дясната ръка на покойника, което се възприема като равностойно на обрязването.

111. КАНТЕМИР, Д. Книга СИСТИМА или состояние мухаммеданския религия. СПб., 1722, 298, 302, 310-311, 336-338.

112. ЕВЛИЯ ЧЕЛЕБИ. Пос. съч., с. 103.

113. ОЛЕСНИЦКИ, А. Сузи Челеби из Призрена турски песник-историк XV-XVI в. Гл. Скопског научног друштва, кн. XIII. Скопле, 1934, 71-76.

114. ВАГАБОВ, М. Ислам и семья. М.,1980, с.48.

115. ИЛХАМИ, Е. “Активната мистика” на Јунус. - В: Јунус Емре во себе. Скопје, 1991, с. 124; Вж. дервишката поезия. - В: La montagne d'en face poemes des derviches turcs Anatoliens. Paris, 1990.

116. Сокращение магометанской веры. М., 1784, 78-79.

117. АЛВАДЖИЕВ, Н. Пловдивска хроника. Пл., 1984, с. 27, с. 168, 211 - 212.

118. Сокращение... 76-88.

119. БОЕВ, Е. Из пътищата на Лудогорието. - В: Материали за миналото на Разградския край. Разград, 1988, 13-14.

120. Пак там, 22-23.

121. АЕИМ № 915, 63-66.

122. ЖЕЛЯЗКОВА, А. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV-XVIII век. С., 1990, с. 59; По-подробно вж. и в: KIEL, M. Art and Society of Bulgaria in the Turkish Period. Maastricht, 1985.

123. СТЕФАНОВ, И. Пос. съч., с. 25. Впрочем такава практика ни е добре позната от източноправославните обители.

124. BARKAN, O. Osmanli Imparatorlugunda bir iskan ve kolonizasyon metodu olarak vakiflar ve temlikler istila devirlerinin kolonizator Turk dervisleri ve zaviyeler vakiflar dergisi. Ankara, 1942, s. 283.

125. АЕИМ, № 243, с. 30.

126. Лично събран теренен материал - Архив на Център по етнология, ИФ на СУ “Св. Климент Охридски”.

127. Сокращение... с. 5.
128. БОЯДЖИЕВ, Ц. Опит върху средновековната еротика. Студии върху средновековния хуманизъм. С., 1988, с.85.
129. SHAW, J. Scientific Empirism in the Middle Ages: Albertus Magnus on Sexual Anatomy and Phisiology. *Clio Medica*, Vol. 10, № 1, 53-64.
130. БОЯДЖИЕВ, Ц. Пос. съч., с. 87.
131. Например вж ДРАГОЈЛОВИК, Д., В. СТОЈЧЕВСКА - АНТИК. Митологумена. Скопје, 1990.
132. KALUZNIACKI, E. Werke des Patriarchen von Bulgarien Eutimios /1375-1395/. Wien,1901. /Variorum Reprints, London,1971/. 246, 250.
133. ВЕНЕДИКОВ, И. Медното гумно на прабългарите. С., 1983, с. 233.
134. Архив на КАТЯ НИКОЛОВА. Данните са потвърдени за района и от други източници.
135. АЛМАЗОВ, А. Пос. съч., с.164; Требници от XVI в. - НБКМ № 246, № 248.
136. Френски пътеписи за Балканите XV-XVIII век. С., 1975, с. 376.
137. За ШЕЙТАНА вж. BOUNDIRA, Op. cit. p.77.
138. ibidem, p. 43, 16 p.
139. ibidem, p. 46.
140. ПЕТКАНОВА - ТОТЕВА, Д. Пос. съч., с. 122.
141. МИЛЕВ, Й. Ботушите на шахиншаха. - Литературен фронт, 14 Юни 1990.
142. АЕИМ Хасково.
143. ОБРЕТЕНОВА, Е. За идеологията на алианството у нас. - Атеистична трибуна, № 5. С., 1988, с. 38.
144. Цареградския письма... с.112.
145. КАНТЕМИР, Д. Пос. съч., с. 232.
146. АХТАРОВ, Б. Материали за български ботаничен речник. С., 1939, с. 112, с. 181, с. 217, 297 с.
147. Румелийски делници... с. 243.
148. BOUNDIRA, A. Op. cit. p. 46, 186 p.

ЗАБЕЛЕЖКА: Студията бе приета за печат в началото на 1992 година. Доста по-късно на книжния пазар се появи книгата на ИВ ЛЕВИН “Секс и общество на православните славяни”.

Не устоях на изкушението да допълня в текста нови емпирични материали за дервишите.

—