

**„РОДОПСКИЯТ ЙЕРУСАЛИМ“ VS. „РОДОПСКАТА
МЕКА“:
СВЕТИ МЕСТА, ГРАНИЦИ И НАЦИОНАЛНА
ПОЛИТИКА, XIX - XXI ВЕК**

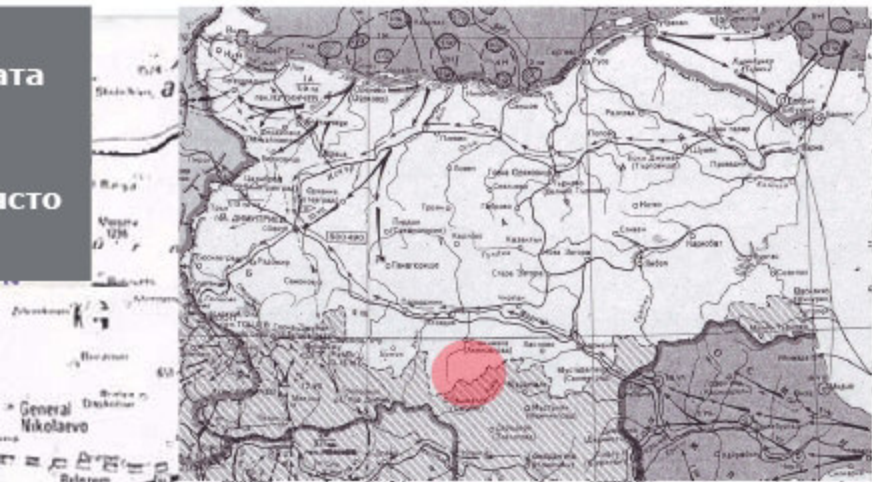


Гая Вълчинова

След хилядолетно битуване като *хинтерланд* на имперска столица – „вечния град“ Цариград – през първата половина на XX век Родопският масив се превръща в дълга гранична зона. По гористите или каменисти склонове на втория по големина планински масив в Европейския югоизток се пресичат и пресрещат три държави-нации и техните велики национални идеи. Прорязана надлъж от границата между Гърция и България, а в югоизточната си периферия от българо-турската и турско-гръцката граници, Родопите се превръщат в окрайнина, далечна периферия на България, Гърция и (в определен смисъл) Турция. Числеността и относителната резистентност на местното (предимно мюсюлманско) население спрямо модернизиралите напъни на двете християнски национални държави, от които то е част, обиграва тази периферия като опасна зона на другостта далече преди

1. Днешна граница между България и Гърция
2. "Стара граница" между България и Османска империя, 1878-1885-1912
3. † вписан в квадрат: православно култово място
4. Полумесец: мюсюлманско култово място





„затварянето“ ѝ в началото на Студената война¹. Образът на политически „дивите“ и опасни Родопи, ничия земя „отсам“ и отвъд Желязната завеса², започва да се разгражда от двете страни на българо-гръцката границата едва от 1990-те години.

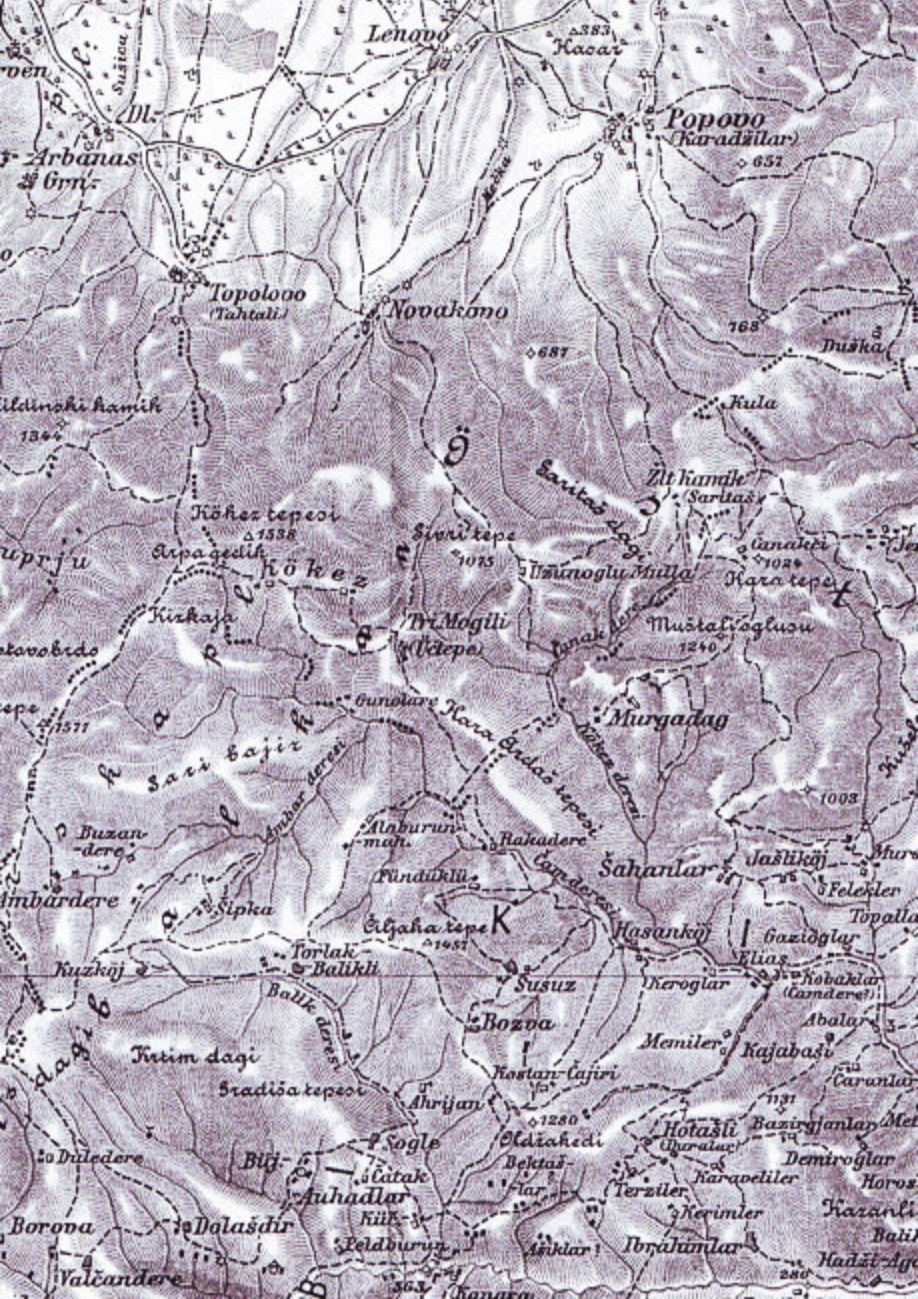
В сърцето на българските Родопи – в точки, където се пресичат човешките потоци и пътните траектории на различни етнокултурни и религиозни общности – възникват и през ХХ век се утвърждават две свети места с местно, а впоследствие и с национално значение, отъждествени с доминиращите в този регион големи религии. Едното е Кръстова Гора (Кръстов): свето място, което обикновено се представя за открито от боговдъхновения апостол на православие и мистик, „брат“ Йордан (или Йорданчо). Другото е Йенихан³ баба или връх Свобода,

1 За конструкциите на Родопите като затворена и маргинална зона от българската страна – вж. Груев 2003, Mihaylova 2005; от гръцка страна – Dalègre 1997: 46-93.

2 Настоявам на двете страни: колкото и малко да се знае за ситуацията на мюсюлманското население в гръцката част на Родопите през периода 1945-1989, то е достатъчно за подобна оценка, тук опряна на Tsiibiridou 1999.

3 От съществуващите няколко





около текето (или тюрбето)⁴ на митичния *гаази*, който до неотдавна бе познат само на местните мюсюлмани. С известна доза приближение може да се каже, че двете свети места се съобщават визуално; въпреки това те са включени в различни микрорайони и са обслужвани от пътни мрежи, които (както всеки може да установи на терен) не се пресичат⁵.

За сравнително краткото време на доказаното им съществуване тези две свети места са функционирали предимно в локален или регионален контекст. Те са били известни на и посещавани от относително затворена териториална общност (местните мюсюлмани за Йенихан) или от определена категория вярващи (мистично настроени или близки до есхатологично-интегристско разбиране за православието, на Кръстов). Същинският общонационален интерес към тях се поражда в определен исторически контекст – смяната на режима през 1989/90 г. – и се разгаря (с различен интензитет) в следващите години. На терен този бум бе констатиран още в началото на 90-те години за Кръстов, през последните години за Йенихан. Развитието на двете поклонничества се представя като пример за

изписвания на името: Енихан (възприето от Е. Троева-Григорова), Инихан и Йенихан, приемам последното, тъй като е отразено по този начин в най-стария достъпен ми документ: карта 2 на 64 с. (издание на Militärgeographische Institut, Wien, 1940), предоставена ми от Б. Лори.

4 В научната литература *текето* – култова сграда, обикновено отъждествявана като „манастир“, бива разграничавано от *тюрбето*, в което се намира гробът на почитания светец. – Вж. Clayer 1990: 62-69, 487-488. В местната практика, както и на много други места на Балканите, двата термина се употребяват като взаимно заменяеми (срв. Матеева 1995:168). В случая с Йенихан баба се смята, че е налице кенотаф, а не „гроб“ в собствения смисъл на думата (Григоров 1998: 558).

5 Темата за пътищата и тяхното непресичане, отдадено на микро-границите, е водеща. – Вж. Е. Иванова 1995:102 и Троева 2000 (с доста повече нюанси).

посткомунистическо религиозно „пробуждане“, което се вписва както в дълготрайни исторически процеси, така и в регионално специфични (за Родопите) форми на преход от социализъм към демокрация и либерална икономика. Този религиозен взрив е съотносим с глобалните промени както в религиозния живот, така и в самото понятие за религиозност.

Още първото масирано изследване на терен, фокусирано върху Кръстова гора, откроява двойката Кръстов-Йенихан като религиозно явление, знаково за България⁶. Това изследване – и публичното му ехо⁷ – определят до голяма степен тоналността и акцентите на последвалите изследователски усилия. В основната част от тях се набляга на верското помирение, издържано в логиката на „полезното“ (Иванова 1995). Те подсказаха, обаче, и конструирането на Кръстов в една *агонистична* логика, тази на светиня на православието, издигнала се в противовес на култа към един мюсюлмански светец, олицетворен от Йенихан баба теке, или в най-добрия случай като заместител на западналата мюсюлманска

6 Теренните проучвания на екип „Кръстова Гора“ (историци и етнологзи), осъществени с подкрепата на Международния Център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия (IMIR), се провеждат между 1993 и 1996, най-интензивно в периода 1994-1995. С акцент върху трите села, намиращи се в района на Кръстов: Борово, Мостово и Белица, то реално включва целия ареал от Асеновградско до Йенихан баба/вр. Свобода. – Вж. Иванова (съст) 2000: 4, 5-6, и *passim*.

7 Ранните публикации на членове на екипа „Кръстова Гора“ (напр. Иванова 1995) ги превърнаха от анализатори в *дейци* на религиозния процес на местно и на национално равнище. – Вж. задочния спор в *Йерусалим* 1996: 5-7. Без съмнение, самата работа на екипа в селата от региона, както и интервюирането на терен, има роля подтик за „събуждане“ на историческо съзнание или по-правилно, за изграждане на *историческо възображение*, центрирано върху въпроса за истината (в разбирането на White 1973).

светиня. Излизайки от тясно научната сфера и инжектирани чрез спорове в широко публично обращение, научните дискурси спомогнаха за налагането на това религиозно явление тъкмо като *двойка* свети места, в динамично взаимоотношение. Медиите ги подеха и вече десетилетие ги обиграват, открито или завоалирано, като „Родопския Йерусалим“ *срещу* „Родопската Мека“. Тези названия влязоха трайно в политически схеми, както и в по-общи цивилизационни конструкции. Отскоро те започнаха да се мяркат и в парламентарните дебати относно националната политика и по-специално на културо-историческото наследство.

Това съставките на явлението, което е едновременно предизвикателство и изкушение за етнолога. Те налагат двойката религиозни явления да бъде разгледана като едно цяло, тук обозначено като събитийна *конфигурация*, както и да се проектира в историческа перспектива. В духа на френската социология с *конфигурация* означавам „ситуационна постановка за анализ“ и/или за даване смисъл на събития и факти⁸; изведена от ежедневната употреба, думата става научен термин, аналитично сечиво. Тя изисква също така да се използва възможно по-неутрална терминология, максимално изчистена от предпоставени тези и от ирелевантни категории (вкл. и политически коректните такива). Видимата с просто око множественост на дискурси и осмисляния, на медийните „научни“ аргументи и непрекъснато променящи се интерпретации, правят абсолютно наложително закотвянето на историческото и на етнографското дирене в контексти. Те налагат и съотнасянето им с исторически процеси и темпоралности. Най-сетне, *last but not least*,

8 Вж. Boltanski & Thevenot 1991 (dispositif situationnel d'analyse). Употребата на термини като *факт* и *събитие* също трябва да минат през 'цедката' на социо-антропологичното разбиране за събитие (Bensa & Fassin 2002). Определението на *конфигурация* при изследване на религиозни явления (като dispositif situationnel de sens) заимствам от Claverie 1991: 159-164.

анализът предполага ясно разграничаване между езика на описанието, заимстван от дейците – исторически или открити/заварени „на терен“ – и обяснителния език, схеми и принципи, с които оперират социалните науки⁹.

Диренията на тази студия са в три насоки. Първо, да покаже, че родопският Йерусалим е неотделим от родопската Мека: става дума за различни страни на един и същ социокултурен феномен. Второ, за да се разбере ставането им, трябва да се вземат пред вид три времеви перспективи: дълга (*longue durée* на Бродел); средно дълга (набългарското национално изграждане) и кратката на етнографския терен. Средната най-често се пречупва през призмата на локалното и на микроисторията, което разгражда междинната перспектива на серия от моментни снимки на ситуацията в района на Средните Родопи: **а)** в периода на установяване на двете свети места, съвпадащо с налагането на българския държавен проект и с християнското „отвоюване“ на района, и **б)** в моментите на възникване на визията за местен „Йерусалим“ и за родопска „Мека“. Така основната задача на изследването е да се покажат механизмите на „усвояване“ на символните центрове на християнството и исляма в локалистка и в националистическа перспектива. Третата задача е да предложи нов поглед към актуалната проблематика за „споделените“ (shared) култове и свети места, особено нашумяла след провокативната статия на Робърт Хейдън и последвалата (в *Current Anthropology* и другаде) дискусия¹⁰. Дебатът може да се преведе по следния начин: дали местата на култова практика и/или поклонничество, където се срещат и съжителстват различни религиозни традиции, са (винаги)

⁹ Boltanski & Thevenot 1991: 24.

¹⁰ Hayden 2002 (с първоначалния дебат); последвалата дискусия е обобщена у Albera 2008. Този въпрос е поставен още от F. Hasluck (1929) и със сериозни корекции от Duijzings 2000 (специално pp. 65-85).

доказателство за хармонично религиозно съжителство? Или такива места могат да бъдат сцени, на които религиозна конфронтация се изразява с други средства? В този смисъл въпросът за границата и отграничаването е централен. Съпоставката между двете свети места и на логиките, по които те са конструирани, ще ни доведе до динамиката на религиозното и политическото разграничаване от контекста на късния ХІХ до този на ранния ХХІ век.

Поклонничество, религия и политически граници: Родопи на фона на Европа

Тук религиозната проблематика е въведена през призмата на поклонничеството – елемент, в който се пресичат основни измерения на религиозното: динамиката на вярата и ставането, и статиката на институциите. Поклонничеството е структурен елемент във всички световни религии, а идеята за сакрален център на една религиозна традиция е константа, чието място в юдаизма, християнството и исляма е съпоставимо. Това са предварителните съображения, изтъкнати в полза на съпоставимостта: двата обекта на изследването са от една и съща скала. Внушението, носено от имената Йерусалим и Мека, прави от тях изключително силни метафори за поне две от големите религии: в случая християнство (православие) и ислям. Прикрепянето на тези метафори към две свети места със скромно значение извън района – и почти неизвестни извън страната – действа като мощен отграничител.

Тези първи уточнения на свой ред отпращат към визията на Фредрик Барт (Bart 1995 [1969]) за *границата* не като природна или етнична даденост, а като историческа конструкция: пространство на разграничаване, място, където се организира различието и бива дефинирана другостта. В различни исторически

контексти това разграничаване може да приеме различни форми като националната граница е исторически най-късната от тях. Проследявайки постепенното ставане на френско-испанската граница в Пиренеите, в един ареал на областта Каталония, Питър Салинс (Sahlins 1989) показва как държаво-строителните процеси на две големи европейски държави в общата им периферия се артикулират спрямо други, по-ранни отграничения, както и еволюцията от локални особености към национални характеристики. Закономерностите, открити от Салинс за Пиренеите, са приложими за Родопите, където ситуацията на граничност и самото ставане на границата, показват множество сходства с цитирания труд. За жалост днешното състояние на изследванията за хода на държавното строителство (османско българско, гръцко) и границите в Родопите, ограничават подобно сравнение.

В Европейския Югоизток една национална граница най-често е периферия, чието окончателно отвоюване от другостта (културна, езикова, религиозна) и икономическо усвояване може да трае с десетилетия. Като правило граничните зони на Балканите приютяват повече или по-малко на брой другоезично население и са белязани от верската различност. Историко-географски цялости като Македония, Трансилвания или Косово са примери за това мултиплициране на другостта в особено голям и драматичен мащаб. Обикновено стопански неразвити, държавно-националните периферии са нещо повече от благодатна среда за т. нар. „вътрешен колониализъм“ в разбирането на изобретателя на този термин, Майкъл Хечтър. Тяхното усвояване и буквално завладяване се превежда много повече като културна хомогенизация и политическа лоялност, отколкото на чисто икономически език¹¹. Под натиска на различни модернизаторски визии,

11 За чудесен анализ на приложимостта на тезата на Хечтър към балканските страни – вж. Iordachi 2001.

дадена периферия може да се превърне в център; обратното също е вярно – центрове от предишни епохи могат да западнат. Тъкмо такива процеси съпътстват прехода от една социополитическата форма към друга, от формата *империя* (Османска, на Хабсбургите) към тази на *държавата-нация*. В наше време, глобализацията на политическата и стопанската конюнктура направиха „центрове“ територии, които дълго са били периферии за дадена държава-нация; развитието на испанската провинция Каталония – същата, в която е вписано пионерското изследване на П. Салинс – в рамките на ЕС е добра илюстрация на този процес. Друга подобна илюстрация (все още недостатъчно изследвана като такава) е ситуацията на Родопите след отварянето на границата между България и Турция и потичането на стойкови и човешки потоци в двете посоки¹². Близостта на Истанбул – един от центровете на „алтернативна глобализация“ по формулата на П. Бъргър¹³ – превръща тази планина с характер, нейните ресурси и население, от национална периферия в хинтерланд на най-мощната точка на глобализация за Югоизточна Европа. Тъкмо в тази посока вървят и процесите на евро-интеграция (Генчева 2000: 114 и сл.).

12 Свидетелства в това отношение могат да бъдат намерени в сборниците *Аспекти* 1992 (спец. 192-194) и Желязкова (ред.) 1994. Серията статии от Ю. Константинов: Konstantinov 1996; Konstantinov, Kressel & Thuen 1998, показват друг аспект и социалните ефекти на отварянето и обмена на българо-турска граница, а именно трансграничната (т.нар. куфарна) нерегламентирана търговия (smuggling).

13 След като различава четири движещи сили (и аспекта) на глобализацията: бизнеселитите („Davosculture“), интелектуалните елити („faculty club“), масовата консумираните блага (масовата култура) и социалните/религиозните движения, американският социолог въвежда нюансите за „локализирана“, „алтернативна“ глобализация, и нейните междинни (регионални) агенти (Berger 2003: 11-14). Мегалополисът на Босфора напълно отговаря на идеята и очертавания модел за регионални „globalizers“.

Там, където стари центрове успяват да запазят своята средищна позиция въпреки видимо (и доказуемо) променената конюнктура, статутът им може да се обясни с друго: концентрацията на символен капитал, който – както показва Бурдийо (най-подробно в Bourdieu 1980) – е конвертируем както в социален, така и в стопански или политически капитал. Символният капитал, натрупан в перифериите на балканските национални държави, се дължи на мястото, което те заемат в *историческото въображение* – този път взето като категория на социо-антропологията¹⁴ – чийто идеи, картини и кодове се изграждат най-вече в периода на национално „пробуждане“ и модернизация. Така например, повечето балкански национални дискурси развиват идеята за „люлка“ на бъдещата нация, която рядко съвпада със съвременния ѝ политически център¹⁵. Когато се намират в гранични или периферни зони на модерните държави-нации, тези обвеяни с история места, за които понякога спорят две или повече национални идеи (напр. Охрид), като правило са натоварени с огромен символен потенциал¹⁶. Експлоатацията на този исторически и символен капитал е в състояние да произведе вектори на политическо действие със силен националистичен заряд. Пример за политическа манипулация – с унищожителни последствия – на национална периферия с висока символно-историческа натовареност е въпросът за Косово

14 Термина *историческо въображение*, заимстван от Comaroff & Comaroff 1992, обозначава ежедневната продукция и употребите на историческо знание: в него се включва историографията, историческата литература, както и популярните представи и знания за националното минало.

15 Вж. Delaperrière, Lory, Marès (dir.), 2005: 99 (с. 97-127 за териториалната емблематика).

16 Тук категориите *център* и *периферия* са използвани в съответствие с два жалона в историческата и културната антропология на границите: Greenfield & Martin, eds., 1988 (спец. Martin 1988) и Sahlins 1989.

в сръбската политика през последните десетилетия¹⁷. Друг релевантен пример е Трансилвания, където сложността на етническата и верска мозайка води до форми на задълбочаващо се, но все пак контролируемо разделение¹⁸. След 1989 г. в двете се наблюдава религиозна динамика, която следва тенденцията за разделяне/конфликт и дори я подсилва. Така в Косово политическата (и религиозна) радикализация води до изчезване на религиозната пъстрота и „умиране“, по липса на вярващи, на католическите поклонничества (Duijzings 2000). Обратно, в Трансилвания се наблюдава умножаване тъкмо на поклонничествата, предизвикани от „божествени явления“, в унгароезична католическа среда¹⁹. В този контекст ясно се засичат факти на растяща конкуренция и между различни клонове на християнската общност. Въпросът в случая е до каква степен и по какъв начин напреженията, насъбрани в периферията на една държава-нация могат да се изразят или абсорбират в символна/религиозна форма.

Примери от Западна Европа отдавна са показали, че перифериите или граничните области на силно модернизирани държави-нации като Франция и Германия представят профили на по-интензивна религиозност, отколкото развитите индустриални области или столиците. Тъкмо в такива области са регистрирани същински поклоннически експлозии. Такъв е случаят с Лурд (1858) на френско-испанската граница, който бива признат от Ватикана и още в края на XIX-ти век привлича най-голям брой поклонници за целия католически свят;

17 От литературата за Косово – вж. Викърс 2000: 259-332; в тази посока се очаква и нов труд на Е. Иванова. След митинга през юни 1989 и речта на Милошевич, Косово Поље става място на политическо поклонничество (Lukić-Krstanović 1995).

18 За Трансилвания вж. Kúrti 2001: Chapter 5; Brubaker & al. 2006 (срв. и паралелите в Dragostinova 2008).

19 С най-типични примери Чикшомйо/Шумлеу: Losonczy 1997, и Шокефалва /Сеука: Pócs⁹(forthcoming).

тази тенденция се запазва и в наши дни. Когато, обаче, подобно експлозивно разпространение заплашва да излезе от контрол и дестабилизира отношението център-периферия, тези култове биват покрити с мълчание, дори преследвани. Такъв е случаят и с явяванията (1931 г.) на Дева Мария в Ескиога, град близо до границата с Франция, в силно консервативната испанска Баска провинция. Отначало те са признати за автентични, но година по-късно на религиозното „събитие“ – междувременно разпространило се из всички гранични области с Франция – се слага спиралка. Ветото върху събитията е толкова плътно, че и самият спомен за тях е бил потискан от иначе силно католическия режим на Франко²⁰. Подобен процес се проследява и при чудните явления на Дева Мария от 1876 г. в Марпинген, в граничната с Франция провинция Саарланд (Blackbourn 1993). През краткотрайния им разцвет тези две поклонничества са били сравнявани с места, емблематични като център на християнството: Ескиога е „испанският Лурд“, а Марпинген е обявен за „немски Лурд“ и „германски Йерусалим“. В този смисъл възникването на свети места, които привличат поклонничества, в (като правило оспорвани) периферии на държавна територия, предоставя изключителна възможност за изследване на процеса на конструиране на граници, на другост, на национална памет и „национализирана“ святост. Тъкмо такъв е случаят с двойката Кръстов-Йенихан.

Граници в Родопите във „века на национализма“

Че двете емблематични свети места се намират в обширна гранична зона се вижда с просто око. Те са в пълния смисъл на думата плод на *ставането* на една национална граница – ставане, чиято история чака своя

²⁰ За историята и отклика на тези „събития“ вж. основополагащия труд Christian 1996; Albert-Llorca 2001.

Питър Салинс. Разположени в район на вековни културни взаимодействия, те се ситуират по пунктира на срещата между християнство и ислям – среща, познала различните степени на амплитудата между конфликта и мирното съжителство. Преди да бъдат пресечени от модерните държавни граници, Родопите се изграждат като обширна контактна зона между различни източнохристиянски традиции и пъстрия балкански ислям. Вътрешно- и междуконфесионалното съперничеството е постоянно дебнещата алтернатива на иначе добре изразения религиозен синкретизъм в обработената система на ежедневно съжителство (Георгиева 1994). Все пак, за да се разбере логиката на тези отношения в историческото дълговежие, по-голямо внимание трябва да се отдели на т. нар. *двоен код*²¹: в зависимост от контекста, отношенията между религиозните общности се колебаят в диапазона между съжителство и различни микро- и макроконфликти, включително и символни такива.

Хронологически погледнато, християнското присъствие в Родопите е свързано най-напред с гръцкия етнически елемент, чието иначе немногочислено присъствие е с дълбоки корени. Към XIX век то е ограничено до градовете – най-вече Филипуполис/Филибе/Пловдив и Станимака/Асеновград, със силно социално и културно излъчване. „Гръцкото“ православие се крепи също така върху големите манастирски общности, на първо място Бачковската. Макар и основана като опора на иберското (грузинско и арменско) християнство, към XIV век Бачковската обител вече е превърната в гнездо на гръцкото духовенство и подчинена на Константинополската патриаршия²².

21 Терминът е на Цв. Георгиева (1994: 153-154); за дебат по тази тема – виж Hayden 2007.

22 За основаването, *Типика*, и ранната историята на Бачковския манастир – вж. P. Lemerle 1977: 115-191. За спора относно произхода на братя Бакуриани и мястото на арменците в „иберското християнство“ редом с грузинците – вж. Арутюнова-

Що се отнася до обширните селски райони, малко са сведенията за църковно-религиозния живот на православно население през османския период. Масовите и сигурни свидетелства за организиране на църковна мрежа са от началото на XIX век: до началото на Танзимата (1839) селските енорийски църкви се броят на пръсти²³. Податките в полза на фрагментиран религиозен живот, центриран върху малката общност (семейството), при минимално обслужване на религиозните нужди предимно от монаси-таксидиоти и то в отделни пикови моменти, обединяващи териториалния колектив²⁴, не са изведени в стройно научно изложение. Това, нека го наречем „селско християнство“ (в употребата на термина, който отговаря на *rural*, не се влага никаква ценностна оценка), е носено предимно от славяно-българското население, чието българско национално съзнание в модерния смисъл кристализира едва през XIX век. Различните християнски идентичности се обособяват в между 1830-те и 1860-те години, до голяма степен в резултат на църковната разпра, противопоставила „българи“ и „гърци“. В часа на националното определение тези две национални идентичности доминират сред християнското население до степен, че по-малки групи ще трябва да се определят към едната или другата²⁵.

След образуването на Княжество България (1878) и Фиданян 1978.

23 За вълна от църковно строителство в пълния смисъл на думата може да се говори през 1830-те години, когато са издигнати първите каменни енорийски църкви: Св. Атанас в Чепеларе, както и в селата Широка лъка, Левочево, Долно Дерекьой (Соколовци), Устово, Д. Райково (дн. квартали в Смолян) и др. Въпросът за формите и местата на християнски религиозен живот в Средни Родопи, предшествали енорийските църкви, все още не е сериозно поставен.

24 Тези податки се откриват предимно у любители-историци: Канев 1975, Казалиев 1996; Каневски 1998.

25 Най-добре познат и изследван случай в това отношение са власите в Пещера. – Вж. Митев 1998.

особено след Съединението (1885), гръцката идентичност в полите на Среднородопската област е все по-малко толерирана. В продължение на десетилетия (а и днес) тези, за които гръцкият език и култура означава по-висок обществен статус – т. нар. гъркомани – са смятани за предатели на българщината. Многобройни в Станимака и околните села („малката Елада“), гърците и всички българи, прегърнали гръцка идентичност, са засегнати от враждебни действия, стигащи до погроми²⁶. Гръцкото население се изселва окончателно след Първата световна война в рамките на Спогодбата за доброволна размяна на население между Гърция и България, и по-специално на спогодбата Моллов-Кафандарис²⁷. Районът на Станимака се изпразва от своето гръцко и гърчещо се население около 1928 г., а местните имена се сменят през 1934 г.²⁸ Демографската карта и селищната топонимия на Средни Родопи се променят радикално в периода между двете световни войни.

Редом с християнските села, Родопите приютяват и многобройно мюсюлманско население в съседство: ако се подходи не в хронологическа последователност, а като демографска тежест, тъкмо с него трябва да се започне този преглед. Отново налице е разпределане в две групи: българоезичните мюсюлмани или помаци²⁹ и турците. По протежение на целия ранно-национален период, т.е. от 1878 г. и до 1920-те години, българите-

26 Подчертавам приноса на Христева 2005 за този почти неизследван въпрос; вж. и Добрева 2007: 37.

27 Вж. документалното изследване на Ladas 1932: 25-331 и Daligre 1997: 72-74.

28 За изселването на гърците от района Пловдив-Станимака и адаптацията им в Гърция – вж. Dragostinova 2006. За смяната на местните имена като процес, а не еднократен акт, вж. Груев, Калъонски 2008:16.

29 Тук двете названия се употребяват като взаимно заменяеми; за терминологията – вж. Georgieva 1998; Груев 2003: 9-16.

мюсюлани (на места смесени с турци) са доминиращи в ареала, където се разполагат двете култови места. Започнала от 1878 г., интеграцията на това население към християнското е по-скоро неуспешна, поне до 1912-1913 г., когато областите с компактно мюсюлманско население влизат в границите на модерна България³⁰. След Първата световна война Османската империя се преобразява в Република Турция, чиято модернизация е далеч по-радикална в религиозно отношение от тази на двете християнски национални държави, в които мюсюлманско население трябва да живее от 1913 г. Българо-гръцката граница не само разделя Родопите на две, а и отделя по-голямата част от планината от Егейското крайбрежие, с което тя образува единна еко-стопанска система. Това подкопава икономическите основи на традиционния живот и поминък на местното население. Изживявайки се като знаменоски на православието, и двете страни оспорват разделящата ги граница, особено след претърпените от всяка от тях (и еднообразно наречени) национални „катастрофи“: 1919 за България, 1922 г. за Гърция. Въпросът за границата е поставен и след Втората световна война. Тези спорове поставят мюсюлманското население в особено неблагоприятна позиция³¹.

В тази ситуация се набелязва бавно, но необратимо движение на изселване на мюсюлманското (както турско, така и българоезично) население от Родопите. Макар и често да се говори за изселнически вълни, тези движения се проследяват и в други форми, които трудно може да бъдат квалифицирани като „депортация“ или

30 Централнородопските българо-мюсюлмани така и не „свикват“ с българската държава през периода 1878-1912 г. – вж. Logu 1989 за „помашката република“ по долината на р. Въча.

31 Вж. Груев 2003: 65-84 (за границата с Гърция); 107-116 и др. (за изселничеството в Турция). Cf. Dalègre 1997: 47-50, 62-68.

изгнание³². Все пак значителна част от това население остава на място и трябва да се приспособи към държавна принадлежност от нов тип, която отрича традиционната лоялност, основана на принципа на *милета*; впрочем след 1923 г. и самата Турска република не го припознава. За разлика от положението на мюсюлманите в гръцката част на Родопа, регулирано от Лозанската конвенция (1923) за задължителна размяна на населението между Гърция и Турция, останалите в България мюсюлмани изживяват по-сложни траектории на идентичността, донейде и поради непоследователната политика, водена от различните български режими по протежение на целия ХХ век³³. Тази политика осцилира между „свобода“, „приобщаване“ и „асимиляция“, най-вече спрямо българо-мюсюлманите³⁴. Тя достига своя пароксизъм с т. нар. „възродителен процес“ през 1980-те години, фокусиран върху турското население, който на практика засяга в една или друга степен всички мюсюлмани³⁵. Развързката

32 Въпреки някои становища в този дух, да се отъждестви процесът, наречен от R. Brubaker (1996: 152 sq.) „unmixing of peoples in the aftermaths of Empire“, с „депортиране“ или насилствено изгнание, е анахронизъм и израз на опростенчество. С изключение на предложеното от Тепавичаров (1994) понятие „религиозно-потестарни центрове“, липсват изследвания върху традиционните схващания на родопското българо-мюсюлманско население за лоялност и как те се съотнасят към категориите *милет*, държавна принадлежност, политическа ориентация, гражданско общество. Засега не са ми известни и изследвания, в които тези категории са взети пред вид при решението за експулсиране (наложено откън) или емигриране (субективно) на това население в Турция.

33 Може само да констатираме нуждата от сравнително изследване в тази насока. Като цяло, гръцкият легалистки подход се противопоставя на българския „националистически“ (напр. в Tsibiridou 2000), като се забравя за различната международно-правна регулация на размяната на население в двете страни.

34 От внушителната литература, посветена на кампаниите за модернизация и смяна на имената – вж. Иванова 2002; Груев 2003; Konstantinov 1992a; Konstantinov & Allaug 1995: chap. 2.

35 За нюансите на „възродителния процес“ спрямо турците и

на тази кампания през лятото на 1989 г. – „Голямата екскурзия“ или емиграцията на над 300 000 български турци в съседна Турция – бележи края на българския социализъм³⁶.

Впрочем двете големи групи мюсюлманско население биват грижливо разделени от българската национална идеология: те представляват различни степени на другост и заемат диференцирани места във визията за българското, в която език и религия играят почти еднаква роля. Езиковата българщина на помаците ги ситиуира в една близка и така да се каже, **обратима** другост: ключът за тяхното „обръщане“ към българската нация се търси в широка гама от културни и политически акции. На първо място, в религиозната конверсия: неуспешен опит в тази насока се прави още по време на Балканските войни (1912-1913)³⁷. Отстъпвайки на заден план, покръст-ването се мерджелее на фона на нестабилната интеграционна политика, колебаеща се между показна толерантност, приравняване към радикалния друг (турците), и агресивна модернизация³⁸. Погледнато отстрани, българо-мюсюлманите са маргинални както за общността на българите, така и за групата на турците. Раздирани от стремеж за интеграция в българското общество (което предполага промяна в самия принцип на изграждане на идентичността), и запазването на вярата им – което прави от тях символ на изостаналост и сходните (и по-ранни) политики спрямо българо-мюсюлманите – вж. Груев, Калъонски 2008.

36 Все още са редки изследванията върху субективното конструиране на изселването като насилствено или доброволно. Вж. напр. Poulton 1991, 129-151, 153-161; Eminov 1997: 86-97; Krasztev 2001 (с богат теренен материал, но с резерви към неговото поднасяне); Груев, Калъонски 2008: 176-193.

37 Вж. Елдъров 2004, по-специално с. 98-120.

38 За противоречивите конструкции на помаците в българската просветна мисъл и политическа практика вж. Алексиев 1997; Georgieva & Zhelyazkova 1994; Konstantinov 1992a; Lory 1993; Neuburger 2004:44-47.

религиозен обскурантизъм³⁹, през XX век те осцилират в избора между етнично и религиозно закотвяне. Съзнание за обособен „помашки етнос“ и идентичност започва да се развива (и налага) едва в пост-социализма⁴⁰.

Поклонничеството на Кръстова гора: Кръстът срещу Полумесеца

Кръстова гора е изобретена като свято място през междувоенния период, а за поклонничество в обичайния смисъл на този термин трудно може да се говори преди края на 1930-те години. В основата на поклонничеството на Кръстов е визионерско събитие: Йорданчо „вижда“ Кръста в недрата на един родопски хълм, заобиколен от стари мюсюлмански и нови християнски села. Това е видимата част от айсберг, който засега все още е слабо изследван: отвъд „природния магнетизъм“ на Йорданчо (за какъвто настояват популярните издания), неговата визионерската и апостолска дейност дължи много на мрежата от съмишленици и спомоществователи⁴¹. Религиозната дейност около Кръстов може да се проследи до затварянето на Йорданчо в края на 50-те години и дори през 60-те, въпреки общия климат на преследване на открито религиозните изяви; този въпрос разглеждам обстойно по-долу. След 1989 г. Кръстова гора се налага като свято място на българското православие и все повече като „място на паметта“ във всички нюанси на понятието, развито от Пиер Нора (Nora 1984).

Видяно в собствения му контекст, светото място Кръстова гора е продукт на многовековна и устойчива

39 Тези дискурси се развиват особено след 1944. – Вж. Груев 2003, Иванова 2002, Konstantinov & Allhaug 1995: 19-28, Neuburger 2004: 46-54, 85-141.

40 За новите митологии на помашката идентичност – вж. Balicki 1998; Georgieva & Zhelyazkova 1994; Konstantinov 1992b и 1997; Todorova 1997.

41 Този въпрос е разгледан подробно в G. Valtchinova 2005.

православна традиция, поела в себе си християнския дискурс на два съпернически си национализми: гръцкия и българския. В този смисъл тя носи печата на една колкото антиосманска, толкова и антимюсюлманска реторика. Тази традиция, в съчетание с уникални обстоятелства и под напора на една изключителна историческа динамика, „произвежда“ в края на ХХ век местен *Йерусалим* на място, буквално удадено в масата от българо-мюсюлмани. И все пак подобно явление не е нелогично: напротив; тъкмо в този район православието е активно, бойко, и отрано развива ефикасни форми на религиозна и социална мобилизация за разграничаване. Такива форми са поклонничества и религиозните процесии, а в по-общ план – интензивните култове към православни светци и най-вече към Божията Майка.

Безспорно най-старото място на такава традиция е Бачковският манастир (1083 г.) „Успение Богородично“. Център на Богородичния култ още от византийското средновековие, през османската епоха манастирът привлича поклонници от близо и далеч за патронния си празник. Към XVIII век тук са засвидетелствани девоционални форми, които привличат поклонници от селища и краища, отстоящи на дни път⁴². Градското население на Станимака е представено като основен колективен деец на серия от процесии, изобразени в т. нар. Голяма манастирска панорама⁴³. Тъкмо през османския период градът става полюс на християнската религиозност, възприемана като гръцка⁴⁴. През XIX век

42 Вж. Hristemova 2005: 4-6, за поклонничествата през ранната османска епоха.

43 За датировката и контекста на изписването – вж. Кисьов 1990: 75-79.

44 Вж. Asdracha (1976:71-75) за Станимака през късновизантийската епоха; за османския период до XVIII век – вж. Hristemova 2005: 11-12; отделни наблюдения у Стоилов 1997: 24-26, 84-89, 92-93 (без контекст). За силно християнство говори и неуспелият опит за настаняване на мюсюлмански религиозен

тази комбинация между манастир, пряко подчинен на Патриаршията, и град – център на гърчеене за целия среднородопски ареал, произвежда остра религиозно съперничество; тъкмо в него се изразява борбата за българската църква⁴⁵. Гръцката и българската общост решително прегръщат съответните национални идеали и им дават особен, религиозно-символен израз. Към края на XIX век гръцкото и гърчеещо се население на Станимака смята култа на Теотокос (Св. Богородица) за свой етнонационален маркер – и когато една от посветените на Божията Майка църкви, „Благовещение“ или „Рибна Богородица“ преминава към Екзархията, около нея се разгръща същинска битка⁴⁶.

В самия край на XIX и началото на XX век процесиите, организирани за богородичните празници, играят първостепенна роля в гръцката националистична мобилизация. Редом с традиционните празници на *Теотокос* се явяват и нови, които се празнуват главно от жени, и скрепяват местната идентичност с печата на „гръцкото“: такъв е обредът „Златна ябълка“, възникнал около 1900 г.⁴⁷ Тези *измислени традиции*⁴⁸ отправят към

център в с. Папазли/Ислямлъ (дн. Поповица), в средата на XVII век. – Вж. Св. Иванова 2004: 111-14.

45 Уместно е да се припомни, че в гръцкият елит на Станимака успява да наложат промяна на границата на епархията, дадена на българската Екзархия, така че градът и Бачковският манастир да останат под контрола на Патриаршията. – Вж. Маркова 1989: 29, 107-109.

46 Симптоматичният случай на тази църква е проучен от Даскалова 1996; вж. и Баева 2001: 61-78.

47 Задвата новосъздадени празника на Теотокос, *Преполовение* и *Златната ябълка* – и двата свързани с великденския цикъл – вж. Баева 2001: 63 и сл., 80-89; Филипков 1996: 96-97.

48 Позовавам се изрично на понятието *invented tradition*, въведено от Hobsbawm и Ranger (1983). Все пак при липсата на конкретни изследвания върху този аспект на културния живот и етнографията на Асеновградско, не може да се каже доколкото този „традиционен обред“ е плод на гръцки или гръкомански елит

модни за времето реконструкции на гръцката древност, които трябва да докажат гръцките корени на местното християнско население. Българската общност отговаря в същия регистър, с визии на Божествена Литургия и ангелски песнопения, проведени в „българизираната“ църква Благовещение: докато едни дочуват името на българския цар ясно произнесено по време на небесната служба, други долавят на сън или наяве внушенията на Св. Богородица да действат за усмиряване на градската общност⁴⁹. Изглежда, че тъкмо в този контекст Станимака се окичва с прозвището „малък Йерусалим“, отразяващо претенциите на гърците и гърчещите се граждани спрямо българщината, възприемана като „селска“. Налагането на този етикет в публичното пространство най-вероятно става успоредно на политизацията на местните култове, като прозвището надживява изселването на гърците⁵⁰. Както в Станимака, така и в „новия“ Асеновград то се асоциира едновременно с културата и християнската религиозност на градските жители – едно местно знание, възпроизвеждано и по време на социализма. Успоредно с метафората „Йерусалим“, с (вече) Асеновград се свързва и друга метафора на християнския център, особено скъпа на балканското православие: Света гора. Терминът „Родопска Света гора“ се налага окончателно

(което би било в духа на горните автори) или напротив – налице е (насърчавана „отгоре“) инициатива на местни хора, в които се разчита автономията на обикновения социален актьор, за каквато пледира Майкъл Хърцфелд (Herzfeld 2001: 77).

49 Относно отражението на гръко-българската религиозна разпра в християнски символи – вж. Маринова 1998 и най-вече Добрева 2007. В края на XIX и началото на XX век в Станимака се е говорило за „българизиране“ на самата Теотокос/Св. Богородица. – Вж. Даскалова 1997: 83.

50 Според данните у Маринова (1998: 20-22), апогеят на този процес е между 1894 и 1909. Представата за Станимака като „Малък [втори] Йерусалим“ е позната и използвана и днес от всички живеещи в града общности (Ганева-Райчева 2004: 14).

след социализма⁵¹. В началото на ХХІ век ролите се разпределят между два топоса на християнска свещеност: „Родопската Света гора“/Асеновград и „Родопския Йерусалим“/ Кръстов.

Мюсюлманската традиция в района на Кръстова Гора е представена главно от българо-мюсюлмани. Те съставляват доминиращото население докъм 1920 г., когато регулярните изселнически вълни към Турция зачестяват. Изоставените махали и села се заемат от българи-християни, които „слизат“ от по-високи места. Тъкмо такъв е случаят със с. Борово, най-близкото до Кръстова Гора, заселено с „колонисти“ от Момчиловци; такъв е случаят и със селото Манастир, изникнало в полите на вр. Йенихан/Свобода⁵². Към 1935 г. Борово е вече християнско село, със своя собствена църква; пръв енорийски свещеник е руснак-белоемигрант, споменаваният и до днес отец Кошелев⁵³.

Въпреки тази изтъкана от травми демографска история, помаците са все още мнозинство в региона; нещо повече – засилва се присъствието им във и около градския център Асеновград. След (по-скоро успоредно с) изселването на „гърците“ се отбелязва приток на християнско преселническо население от Македония и Източна Тракия, което се настанява в напуснатите „гръцки огнища“. Към края на ХХ век, обаче, мюсюлманското население видимо доминира в старите „гръцки калета“

51 Вж. Стоилов 1997; към научната книжнина се прибавят и културни акции (например експозицията в Историческия музей на Асеновград от 2006 насам) и напоследък проекти, финансирани от програми на ЕС (развитие на български културен туризъм, Проект BG 0102.03).

52 За с. Борово – вж. Троева-Григорова 2005: 39-40, 43; идеята за Манастир ми бе подсказана от доц. М. Груев; развита е у Троева (п.п.). Богата, но трудно контролируема информация за двете (както и за други села в интересуващия ни район) дава Гашилов 2000.

53 Гашилов 2000: 26-42. Информация за последното дължа на Мина Христева от ГИМ-Асеновград.

Горни Воден, Долни Воден и Куклен⁵⁴. Така през 1990-те години – и в контекста на „религиозното пробуждане“, което изтиква в публичното говорене връзката (дотогава имплицитна) Станимака = „малък“/„втори Йерусалим“ – същото название триумфира в публичното и в медийното пространство, вече асоциирано с Кръстова гора. Към средата на 1990-те години „Родопски Йерусалим“ се налага като обозначение на новата светиня в медиите, както и сред групи от вярващи и особено усърдните поклонници⁵⁵. Названието е въведено в публичното пространство от обществени и културни дейци (журналисти, писатели, преподаватели, музейни работници и местни културтрегери), който – съзнателно или не – действат като религиозни предприемачи.

Кръстова гора се изгражда като „свето място“ през 1930-те години, най-вече в интервала 1933/34 и 1939 г. – т.е. в съдбоносен период на социално-политически трансформации в региона⁵⁶. Култът към Честния Кръст Христов се установява след мистичните визии на религиозния виртуоз „брат Йорданчо, и се разгръща

54 Масовото преселване на мюсюлманско (турско и помашко) население в бившите гръцки села става най-вече в периода 1948-1953 г. и в контекста на границата, през която минава Желязната завеса. – Вж. Груев 2003: 52, 75-91, 118-121. Вж още Антонов 1994: 301-3; Konstantinov & Allaug 1995: 27-29; Бокова 2004 и Райчева-Ганева 2004.

55 Прозвицето е вкарано в масова употреба с публикацията (1996) на популярната книжка *Родопският Йерусалим*, написана от асеноградската журналистка М. Тодорова (името не фигурира на обичайните места за посочване на автор) и очевидно предназначена за поклонници. Примери за подобна употреба пълният регионалната преса между 1995 и 1998 г.; вж. и 168 часа, 17-24 юли 1999: 36.

56 Видими жалони на промените са българизирането на топонимията в региона през 1934 г., когато и Станимака става Асеноград, и началото (1937-1938) на дейността на *Дружба Родина*, особено активна по дъгата Чепеларе-Смолян-Мадан-Златоград – срв. Груев 2003:39-42; Груев, Калъонски 2008:15-19; Троева-Григорова 2005: 40.

постепенно, при конвргенцията на множество фактори и неподозирани сътрудничества. Воден от Божията Майка и уповаващ се на Божиите откровения, Йорданчо открива скрити в земята икони и основи на църкви, доказващи дълговековното присъствие на Кръста в един кът на Родопа, където полумесецът е особено мощен (срв. топонимията в карта 1). Божиите откровения и талантът му на проповедник щастливо се съчетават със занаятчийските му уменията: апостолът на вярата Христова е едновременно и строител на посочените от Божията воля параклиси⁵⁷. Върхът на неговата визионерска кариера е полученото откровение, че основният християнски символ е заробен в недрата на Родопска планина, близо до бившето турско/помашко с. Борово⁵⁸. С цялостната си дейност и със самото си име (изведено от р. Йордан), Йорданчо е олицетворение на основния вектор на християнството в родопски контекст: кръстът и покръстването.

И чудесата на Кръстова гора не закъсняват: те идват да потвърдят светостта на мястото. Според мълвата, издигната в статут на исторически извор от популярната религиозна литература, сестрата на цар Борис III, княгиня Евдокия, получила на Кръстов чудесно изцеление. Резултатът е незабавен: освен непоколебимо вярващите, мястото привлича потокот търсещи изцеление хора. Новината за новото свето място се разчува, поклонниците търсят да узнаят повече за историята му. Ражда се легендата – оповестена като откровение

⁵⁷ Йорданчо е наречен „апостол на Родопите“ през 1990-те години и тон за това дава поклонническата книжнина. – Вж. *Кръстова гора* : 85-88, 101-102; *Ерусалим* : 150-151 и *passim*; Георгиев 2003.

⁵⁸ Както отбелязват биографи и житиеписци на визионера, Йорданчо получавал откровенията си когато пребивавал в Борово, но също така и при честите си отбивки в Станимака, където бивал приет в семействата на членки на женското православно дружество „Благовещение“ (срв. Георгиев 2003: 68-76).

свише на Йорданчо – за Честния Кръст, донесен тук от бачковски монаси, които успели да го спасят от ръцете на Султана след падането на Константинопол и да го закопаят в манастирските владения преди да паднат посечени от поробителя. Легендата получава плът с поставянето на железен кръст на хълма Кръстов през 1939 г.: безпрецедентно начинание, което – както твърди популярно-религиозната книжнина – е било подкрепено от цар Борис III. Тази материализация на Кръста е изразително и лесно за разчитане послание към българите-мюсюлмани.

По всичко изглежда, че християнското свето място Кръстова гора не е засегнато от религиозните преследвания от първото десетилетие след 1944 г. През 1956 г. там е изграден параклис „Св. Троица“, в който се провеждат литургии в специални случаи и при празници. Йорданчо се подвизава между Кръстов, Асеновградско и Първомайско до 1958 г., когато е арестуван и изпратен в най-зловещия лагер, Белене. Мъченическата му смърт (1960), която е предмет на квази-агиографски легенди (и на документален филм), не трябва да затъмнява факта на непресекащата му активност в най-смутния период на антирелигиозните преследвания⁵⁹. През 1953 г., когато натискът върху вероизповеданията и църковната йерархия е най-силен, Йорданчо изработва и успява да отпечата картичка с изображение на огницата на православието в Средни Родопи⁶⁰.

59 За периодите, интензивността и основните колективни жертви на антирелигиозните преследвания в България през първото десетилетие на социализма – вж. Калканджиева 1997: 283-287. За отбелязване е, че нито циклите на преследване на различните християнските конфесии, нито цялостното отношение към тях съвпада с третирането на исляма; за последното – вж. Груев 2003: 122-128 и *passim*.

60 В оригинал пощенска картичка с размери 9x13 см., открита в архива на Историческия музей- Асеновград от Мина Христемова, която любезно ми предостави копие на находката

По устни сведения на възрастни членки на Православно Дружество *Благовещение* от Асеновград, дискретни поклонничества от малки групи вярващи продължават и през 1960 година⁶¹. „Качването“ на Кръстов от поклонници е строго забранено от началото на 70-те години, когато мястото влиза в обхвата на ловния резерват Карамуш, устроен в землището на напуснатото едноименно село⁶². Забраната не спира вярващите от християнската твърдина Асеновград да се доберат по стръмни планински пътеки до Кръстов около датата на годишното поклонничество. Радетелки на Кръстов от самото му създаване, най-упорити в това отношение са жените от Дружество *Благовещение*⁶³. Забраната за посещение („качване“) е вдигната през 1988 г., когато откровение свише подтиква енорийския свещеник на най-близкия град Лъки (а през 70-те години и в асеновградското с. Г. Воден), отец Василий Аринински, да вземе в ръце параклиса „Св. Троица“⁶⁴. Съживяването на Кръстов като свето място започва през 1989 г., съвпадайки по време с „Голямата екскурзия“ на българските турци.

Веднага след „преоткриването“ на Кръстова гора мястото става магнит за хората, открили или завърнали се към православието. Легендата за Честния Христов Кръст, спасен от турски ръце от местните монаси, се публикува, обогатена с нови изразителни детайли.

(непубликувана).

61 Благодаря на г-жа Йорданка Янош, клисарка на асеновградската църква „Св. Георги“, за неocenимата ѝ помощ в събирането на тези и други (цитирани по-долу) сведения.

62 Срв. М. Карамихова (2000: 32), Е. Иванова (2000: 132); впрочем резерватът обхваща и вр. Свобода (по информация на М. Груев). За с. Карамуш – вж. Гацилов 2000: 41-42.

63 Срв. Баева 2001: 147; Троева-Григорова 2005: 46, както и теренна информация от Асеновград.

64 Версията на самия В. Аринински (2000: 17; 20) е за знамение, дало име на новата църква.

Вече се говори за *тристате монаси* от манастирската общност „Св. Троица“, „избити от турците“. Въпреки липсата на документи и каквито и да било сигурни следи за съществуването на такъв манастир, отец Василий се провъзгласява за *ставрофорен игумен* на манастира „Св. Троица“, чието възстановяване лансира по-късно. В началото е строеж на нова църква, „Покров на Св. Богородица“, разположена така, че да посреща прииждащите поклонниците: построена за рекордно кратък срок, тя е тържествено осветена от Пловдивския митрополит през 1995 г.⁶⁵ За няколко години светинята се утвърждава като място на съжителство на различни вери и вярващи⁶⁶. Построяването на път и благоустрояването на околността са усилието, с цената на к

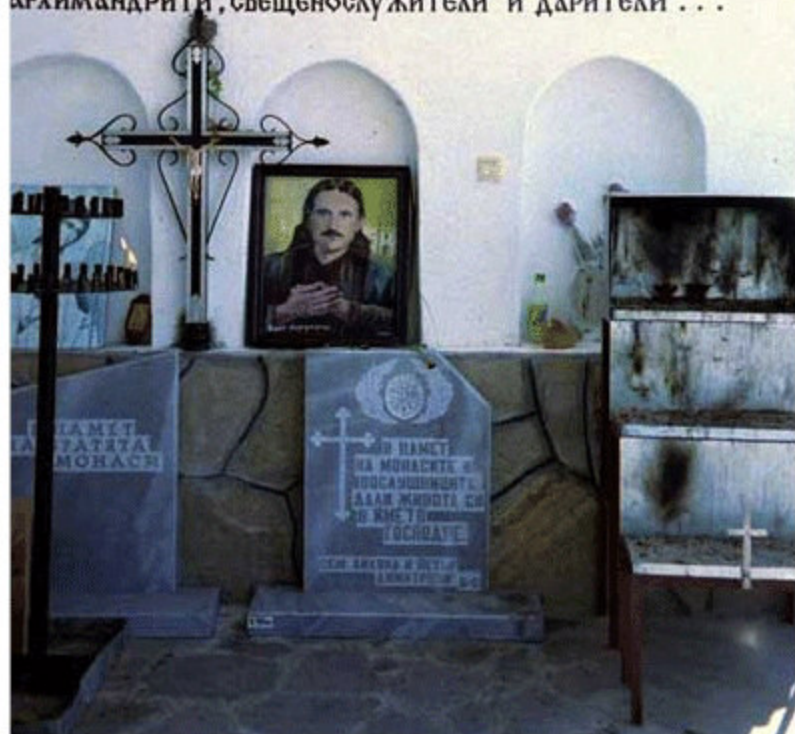
илюстрация



65 Вж. подробностите у Троева-Григорова 2005; относно манипулациите на легендата – Valtchinova 2000.

66 Обобщение на написаното от различните автори – Е. Иванова (ред.), 2000.

Вечна признателност и поклон на всички
загинали за вярата и отечеството ни архиепископи,
архимандрити, свещенослужители и дарители . . .



Илюстрация 2

В това място – открито за погледа и достъпно за всеки,
който иска да извърши поменален акт – са поставени

паметни плочи за избитите монаси и за Йорданчо, мъченик на комунизма (ил. 2). Двата регистъра взаимно се легитимират и образуват семантична сплав, която прави от Навеса място на паметта в буквалния смисъл на думата. Най-сетне, през 2000 г. се наливат основите на „историческия“ манастир „Св. Троица“.

Към средата на 1990-те години медиите изнасят в публичното пространство това, което само се говори, разказва или чете от все още недостигащите книжки: чудесата, станали на върха, и легендата за Кръста. Последната е благодатно поле за внушения както с патриотичен характер (антиосманските тонове се превеждат като антитурски), така и в духа на мултикултурализма: утвърждаване на мирното религиозно и етническо съжителство, въпреки деструктивното влияние на комунизма. Засиленото търсене на текста, на „историческата истина“ за Кръстова гора, написана черно на бяло, предизвиква съответен отговор: части от легендата са коментирани от научни експерти (археолог, етнограф, църковен историк), а лица от висшия клир дават мнения относно манастира „Св. Троица“, основан преди османското нашествие⁶⁷.

Успоредно с усилията, полагани за организиране на пространството, на околната среда и на самия човешкия поток, налице е и друга стратегия: умножаване на точките на святост във времето, т.е. в годишния цикъл. Малкият параклис, построен по времето на Йорданчо, дава един от жалоните на пролетно-летния апогей на култа: св. Троица (скоро тази функция ще бъде поета от

67 Става дума за изданието *Кръстова гора* (1994), едновременно популярно четиво, псевдоисторическо изследване, агиографски разказ и наръчник за поклонници. – Вж. Троева 2005: 44-46. Книгата е пример за използване на експертното знание в религиозното предприемачество.



Илюстрация 3

новопостроения манастир); другият е около или на Еньовден. Почитането на Кръста (ил. 3) извежда на преден план на Кръстовден: така голямото ежегодно поклонничество

става на 14 септември (празника). След този празник Установява се в петък, което Според отец В. обяснение, по тълкуване, осмичестването на (Салос), виде църква, и учр от религиозна на място рели петъчната мол конструкции: да се чуе, че тук веротърпи уникалността служби става кръстовете или от небесния Й дух⁷¹. Разказа

68 Ако множе Станимака, то П засвидетелстван религиозното пр

69 Нощните православни сел автора в Асенов били смятани за Асеновград тези дружество „Благ жени (Баева 200

70 За тази вр Valtchinova 2000

71 Срв. Кръс

септември (или по-скоро в навечерието и през нощта срещу пред построяването на църквата „Покров Богородичен“ и е асоцииран към официалните поклонения на Кръстов⁶⁸. и празнуване на „полунощна литургия“ веднъж седмично, то става ориентир на местни ежеседмични поклонничества. Василий, полунощната литургия е родопска специфика⁶⁹ – идето от религиозните активисти. Засега не ми е известно човано на особеното място на петъчния ден (и вечер/нощ) в Покров Богородичен: връзката между Св. Андрей Юродиви нието му на св. Богородица в едноименната Влахернска редяването на този празник все още не се обиграва нито ата литература, нито в научните дискусии⁷⁰. Действащите гиозни активисти свързват петъка с исляма (свещен ден; литва) и тази връзка е вкарана в популярни политически в края на 90-те години в разговори на терен можеше е петъчната литургия е свидетелство както за царящата имост (спрямо всички вери и най-вече исляма), така и за на светото място. Все през 90-те години петъчните нощни т сцена на визионерски чудеса: виждане на светлинни, неопределени форми, интерпретирани като „отблясъци йерусалим“; те се съпътстват с очаквания в миленаристски ни в поклонническата книжнина и разгласени от медиите,

еството богородични празници са ярка характеристика на „гръцката“ окров Богородичен се асоциира повече с руското православие и не е в града. Благодаря на М. Христева, че обърна вниманието ми към исъствие на руски белоемигранти в района.

литургии са известни (и практикувани доскоро) в повечето лица в Родопите – особено в градските енории. Теренни сондажи на град, Златоград и Първомай (1999-2006) показват, че тези служби по-ефикасни от обичайните и предприемани в критични моменти. В служби се смятат за „запазена марка“ на женското православно товещение“: те се провеждали без свещеник, в присъствието само на (1: 79).

ръзка – вж. Mango 1982, Rydén 1978 и аргументите, приведени във :124-125.

това гора, с. 114; Ерусалим, passim; вж. също Аринински 2000.

тези визии стават цокъл на вярата в чудотворната сила на Кръстов, първа стъпка в религиозната подготовка на бъдещи поклонници. Светлинните визии и разказите за чудеса са част от културно-религиозен репертоар, от който силно и недотам вярващи черпят, за да разкажат преживяванията си на Кръстова гора или да внушат другиму идеята за светостта на мястото⁷².

От представеното дотук е логично предположението, че изнамирането на светото място Кръстова гора и поклонничеството към него е сполучлива символна (религиозна) медиация на дълготрайната политическа главоблъсканица с населението в този край, на проблеми с идентичността му – и в по-общ-план, опит да се примири така несигурната корелация между етничност и религия. Кръстов става „Родопски Йерусалим“ в район, където местното „усвояване“ на центъра – на абсолютния и метафоричен център на една Голяма Религия и ценностна система – е обигран код на религиозно-националистичния дискурс. Този дискурс се ражда в противопоставянето между християнското гръцко и българско; едва когато православието в Родопите става изцяло „българско и православно“ то може да влезе в сходна конструкция, насочена срещу „турското“ и исляма. Новата инструментализация е по-гъвкава: след социалистическа модернизация, в контекста на постсоциалистически взривени идентичности и отваряне на граници, уравнението „Кръстова гора = Йерусалим“ е израз не само на така търсения в глобален мащаб знак на равенство между християнство и модерност (Van Der

72 Наблюдения на автора по време на годишното поклонничество (13-14. 09) през 1997 и 1999 г., и кратки посещения през август 2001 и юли 2003. За взаимодействието между нормативна история и личен разказ в контекста на поклонничеството – вж. Valtchinova 1999.

Veer 1996). То е и отваряне към една по-обща религиозна идея, мислена като духовност без граници – и тъкмо заради това нетърпяща съперничество в близост.

„Родопската Мека“ между народни практики и псевдонаучни конструкции

За разлика от Кръстова гора, наложила се като свето място в зона с доминиращо друговерско население, Йенихан баба теке плува, така да се каже, в свои води. И все пак не съвсем свои: става дума за огнище на хетеродоксен ислям в среда на мюсюлмани сунити, каквото е и турското, и българоезичното мюсюлманско население⁷³. До 1920-те години последните съставляват голямото мнозинство от местните жители. Те остават числено доминиращи и към 2000 г. Тъкмо това мюсюлманско население поддържа мрежа от свети места и светилища, текета и тюрбета, повечето от които са белязани от хетеродоксия; въпреки това те са почитани като „свои“ и смятани за установени „открай време“. Свързани с имена на легендарни светци (*боби/баби*), тези като правило извънселищни светилища конституират фина мрежа, от която се храни неформалната вяра и дискретна (за разлика от ходенето на джамия), но вкоренена религиозна практика⁷⁴. Две от тези светилища

73 Отбелязано от Груев 2000, на примера на Златоградско и Крумовградско. Наблюдението е валидно и за други известни тюрбета в Централни Родопи, напр. Саръ баба край Момчиловци (вж. Иванова 2001).

74 Това разминаване би могло да бъде тема на отделно изследване. В този ред на мисли може да се припомни, че строителството на джамии в много алиански села в Турция след 1980 г. е имало за цел да контрира хетеродоксния ислям и да прокара, чрез радиоразпръскване на проповеди, новата държавната политика на Турската република спрямо религията (Shankland 1999: 43).

се намират съвсем близо до Кръстова гора: тюрбето на Йенихан баба, митичен завоевател (*гаази*) на Родопите⁷⁵ и текето на Саръ баба, също известен като *гаази*⁷⁶. С политизацията на исляма след 2001 г. и новите конотации на термина *джихад*, характеристиката *газия/гаази* се обиграва отрицателно⁷⁷.

Като правило, поддържането на тези светилища е било грижа на населението от селото или селата в съседство – а в случай, че най-близкото село е християнско, от най-близките до тях помашки села. В течение на десетилетия редовното им поддържане е било може би единственият ярък израз на мюсюлманска религиозност. Ролята на тези светилища в религиозния живот на местните мюсюлмани определено указва към по-различен модел от този на регламентирана религиозност в джамиите: както другаде, и тук „ислямът на текето“ се противопоставя на „исляма на джамията“⁷⁸. В тази връзка може да се припомни, че всички стратегии за модернизирание на исляма – или на дадена мюсюлманска култура – минават или са минали през отричането или забраняването на „живите“ светци от рода на баба-та и създадените около тях братства

75 За недоказаната историчност на персонажа – вж. Георгиева 1994: 152.

76 За текето или тюрбето на Саръ баба до с. Момчиловци – вж. Иванова 2001 (за която Саръ баба не е Саръ Салтък); локалните историци го „обиграват“ като завоевател – вж. Карапетков 1998:13. За култа на Саръ Салтък като *гаази* и вектор на хетеродоксния ислям на Балканите – вж. Clayer & Popović 1995: 341-342; Акалън 1999: 26; вж. и Алексиев 2005: 19-58.

77 *Гази* или *гаази*: воин, като правило намерил смъртта си в османски завоевателни походи, мислени като *джихад*, е популярна фигури на мюсюлмански светец в балканските провинции на Османската империя. – Вж. N. Clayer & Al. Popović, 1995: 340-342, 353-356; Граматикова 2001: 203-210.

78 За тази дихотомия – вж. например Maucuer-Jaouen 2000a, b; Popović 2008: 150.

(*тарикати*), и през затварянето на текета и тюрбетата⁷⁹. И обратно: нахлуването на модерни(зирани) версии на исляма в постсоциалистическия свят – и в частност, в Родопите – се асоциира със строителството на джамии и молитвени домове⁸⁰, а по-общо, като епидермична реакция, с визуалната и слуховата агресия на обновеното присъствие на исляма.

И така: текетата и тюрбетата, свети места на един хетеродоксен ислям, определят спецификата на религиозния живот на местните (българо-) мюсюлмани. Те са и опорни точки на тяхната колективна памет и идентичност: тъкмовтазинасока функционират легендите и вярванията за светците, с чиито имена се свързват светилищата. Повечето от познатите легенди и предания (правената от фолклористи разлика между двата типа едва ли важи тук) за текета конструират връзката между тях като роднинска. Така намираме Йенихан баба като „брат“ на Саръ баба, както и на Осман от известното алианско теке в Хасковско⁸¹. Понякога се прибавя и

79 Това е особено валидно за републиканска Турция. – Вж. Shankland 1999: 64-86, но също така и за исляма на колонизираните арабски култури от Магреб (Gellner 1982). В ухабизма – фундаменталистско течение, господстващо в съвременна Саудитска Арабия, молитвата и какъвто и да било култов акт извън джамия се отъждествява с „женската“ (нечиста) религия – вж. Doumato 2000: 94-129.

80 Както това се наблюдава и в други ареали с мюсюлманско население, строителството на нови джамии в България се финансира от чуждестранни фондации, най-вече от Саудитска Арабия. Комбинацията между масова безработица в Родопския край, дискурси за демократизация, изграждане на нови джамии, отваряне на коранически училища и видими във външността „ислямски фундаменталистки“ тенденции, прави възелът особено сложен – вж. Ghodsee 2005, 2007.

81 Датиращо от началото на XVI век, това е най-старото действащо теке в съвременна България (Миков 2000); днес то е обект на междуетнично съперничество – Вж. Карамихова 2002:

четвърти брат, Мемиш (патрон на теке, намиращо се в границите на Гърция). В събраните варианти Йенихан е представен като „най-голям“ (с варианти „най-силен“, „най-честен“) от емблематичната тройка или четворка братя, за каквито се мислят *бабите* на основните текета⁸². Засега не ми е известен гръцки корелат на тази гледна точка, която поставя в центъра българските Родопи. Да не забравяме, обаче, че тя е проекция на светогледа на живеещите в България мюсюлмани: те установяват символни уравнения в рамките на познатата им общност, овладяна в националните граници. Все още малко вероятно е символното изравняване между (реални или легендарни) духовни лидери на малките локални ислямски общности на транснационално или трансгранично равнище.

Тази легенди са много повече от „фолклор“ или реликт: те мобилизират най-разбираемата система и идеологеми – тези на родството – за да изразят и култивират усещането за един конфесионален континуум, плътно асоцииран с места, с цяла една сакрална география. На пръв поглед той преодолява езикови и политически граници, игнорирайки дори разликата между ислямска ортодоксия и хетеродоксия (алевизъм/бекташизъм). Погледнато от друга страна, този приземин и буквално заземин верски континуум подкрепя една както морализирана, така и доста „либерална“ версия на исляма – версия, в която е налице критерият за сравнение на моралните качества, а броят на братята варира. Гъвкавостта на тази наративна схема и идеологема оставя вратата отворена за евентуални ислямо-християнски „побратимявания“ – нещо, което виждаме в много по-ясен и обработен вид в

82-87, 92-105.

82 За вариантите на тази легенда – вж. Григоров 1998; за мотива за светци-братя – вж. и Алексиев 2004.

албанската национал(истич)на употреба на бекташизма (Clayer 2007: 474-93). В българските Родопи то е експлицитен факт тъкмо в местните дискурси на ранния постсоциализъм.

Смяната на режима от 1989 г. отваря път за развитие на религиозния живот и по-общо казано, към нова религиозност. Тази тенденция се оказва печеливша за исляма: „източни помощи“ се изливат редом със средствата, предназначени за „подпомагане на демокрацията“ (Ghodsee 2005:63) и инвестициите подтикват култовото строителство. За десетина години нови джамии биват издигнати на мястото на разрушените по време на една или друга вълна на многобройните в Родопите културни и политически антимюсюлмански акции, ескалирали във „възродителния процес“, както и на празни места. Поне на първо време това не важи за светилищата *extramuros*: през първата половина на 1990-те години популярните текетата и тюрбетата, пръснати из планината, остават слабо засегнати от процеса на религиозно възраждане. Изглежда, че утвърждаването на Кръстова Гора неутрализира или действа като инхибитор на околните мюсюлмански светилища. Тюрбето на Йенихан баба е взривено година след възобновяването на поклонничеството на Кръстов; стелата, положена след това събитие, изглежда скромна за мащаба⁸³ на този култ сред местното мюсюлманско население. Що се отнася до текето на Саръ баба, разположено на кръстопът над православното с. Момчиловци, то стои в края на редица от параклиси⁸⁴, които бележат микрограницата между активното християнско село и група помашки

83 Подсказан от родопски краеведи: към този недостатъчно изследван въпрос се обръща Е. Троева (под печат).

84 За разположението им (карти) и свързания с тях религиозен туризъм – вж. Тодоров 2006: 39-111.

села. Добре поддържаната му бяла фасада и чистият, пестелив интериор говорят за мюсюлманско присъствие, ограничено до поддръжка⁸⁵, без курбаните, характерни за подобни светилища.

След антимиюсюлманския акт от 1989 г., реконструкцията на текето Йенихан баба е въпрос на по-далечна стратегия. Първоначално (1991) на мястото е поставена скромна паметна плоча на „Инихан баба“. Изглежда, че въпреки либерализация на религиозната политика, местните мюсюлмани изчакват; светинята се поддържа дискретно от жители на заобикалящите помашки села, както и на смесеното (с християни) най-близко с. Давидково. Тъкмо в това село се съсредоточават и организират интересите, които способстват за устрояване на текето на един по-късен етап.

Демографски изтощени след „голямата екскурзия“ и все още дезориентирани от вихъра на промените, околните села все още не са в състояние да отделят средствата, достойни за голяма реконструкция на текето. Част от традиционната клиентела се насочва към други култови места, активни и лесно достижими. Българомюсюлманите от района на Асеновград се обръщат към светинята на *другите*, Кръстова гора⁸⁶: през 1993-1994 г. участници в експедицията „Кръстова гора“ отбелязват твърдения от рода: „*Аллах или Исус, все един Господ е*“⁸⁷. В подобни факти някои видяха

85 Констатация на терен от автора, направена при посещения през август 1997, юли 1999 и 2000 г.

86 Констатирано от екипа от историци и етнологзи, изследвали Кръстова гора и околностите под ръководството на Е. Иванова. – Вж. например Иванова 1995: 89-91, Иванова (съст.) 2000: *passim*.

87 За това и други подобни твърдения, като например: „Йенихан баба, Саръ баба и Исус Христос са били братя“ – вж. Григоров 1998: 555.

формиране на нова интерконфесионална общност на християни и мюсюлмани – един вид *communitas* в смисъла на В. Търнър (Turner 1978), сплотена от търсенето на „полезното чудо“.

Успоредно с това са регистрирани и данни, подсказващи наличието на противоположна тенденция: още през 1994 същият екип фиксира твърдението, че Йенихан е българската Мека⁸⁸. От 1997-1998 се забелязва засилена обредна дейност около връх Свобода/Йенихан баба: тя се състои предимно в принасяне на курбани и общи трапези на българомюсюлмани, идващи от близки и по-далечни райони⁸⁹. Тенденцията се затвърждава след регуларизация на правото на завръщане, пребиваване и притежаване на имоти в България от български граждани, изселници в Турция след 1989-1990 г.

В действителност управлението на религиозния обект зависи до голяма степен от това в чия територия е вр. Свобода – и най-вече, кой притежава едноименната високопланинска хижа. В условията на пазарната икономика спорът се решава с пари, т.е. откупуване на земите около вр. Свобода и терена на хижата. Прибягвайки до изпитани клиентелистки практики – и при „еластичността“ на реституираните земи (Verdery 1996), а и на самия закон за реституция от 1992 – джамийското настоятелство в с. Давидково, община Баните, придобива

88 Архиви на екипа *Кръстова гора*, 1994, предоставени ми от Е. Троева-Григорова и Е. Минчева (и двете от ЕИМ-БАН), за което им благодарям; вж. също Григоров 1998: 557.

89 Такива данни са публикувани предимно за асеновградските села Горни и Долни Воден, изследвани в рамките на програмата върху Асеновград на Института за Фолклор – срв. Бокова 2004: 22-25; Ганева-Райчева 2004. В други периоди, обаче, поклонници идват главно от Хасковско (наблюдения, споделени от М. Христомова), което налага проучване на обхвата на т. нар. *devotional pool* на Йенихан баба.

спорния терен още през 1994 г.⁹⁰. Това предопределя „езика“, на който се води битката за Йенихан баба теке: езикът на капитализма, на пазара и либералната икономика, който извежда напред дихотомията между частна и държавна собственост върху **земята** на светото място⁹¹.

Реконструкцията на Йенихан баба теке и на целия ареал на вр. Свобода започва след идването на власт на ДПС (в коалиция) през 2001 г., и особено от 2004 г. насетне. Строи се с невиджан дотогава замах. Светилището е изградено най-напред: издържано в силно модернизирани „традиционен“ стил, то се извисява на самия връх. В изчистения му интериор се откроява мраморен саркофаг, в който са положени плочата с надпис „Инихан“ от 1991 г. и надгробие, покрито с коприна. Строежът на асфалтов път до текето на Йенихан продължава до лятото на 2006 г. Част от строителните работи се извършват от местното население на принципа на добра воля; други – с щедрата финансова помощ на бивши местни жители, вече установили се в Турция.

През юли 2006 г. 12-километровият асфалтов път от с. Давидково до подножието на върха (всъщност част от пътя Давидково-Манастир) още не бе завършен, но вече бе в центъра на общонационален дебат. Жителите на Давидково, а и на околните села, до гр. Баните, бяха

90 Информацията за тази придобивка става публична през 2005 г., в контекста на спора около „мавзолея“ на Йенихан баба. – Вж. <http://big.bg/modules/news/article.php?storyid=9233> Тук, както и на други места в Родопите, джамийското настоятелство неофициално функционира като пазител на колективната памет (вж. Бокова 2004: 36).

91 Тук е редно да се припомни, че борбата за земя – и в смисъл на земеползване, и като териториален символ – се разчита в един от първите (1992 г.) лозунги на ДПС. – Вж. Kaneff 1998, особено pp. 28-30.



Илюстрация 4

готови да упътят външните посетители до вр. Свобода; някои, обаче, не реагираха на името Йенихан. Веднъж стъпил на пътя, човек не може да се обърка: текето се белее на върха, който доминира хоризонта. В края на седмицата пътят предлага гледката на множество локвички кръв и прясно заклани овце, пръснати по протежение на последните два-три километра (ил. 4): беше сезонът на курбаните. От група на група разбрах, че да се поклониш на Енихан – а не просто да се качиш

на вр. Свобода, което за прииждащите тук хора бе по-леката форма на поклонничество – означава да се заколи курбан⁹². В съботния юлски ден, който не бе отличен в празничния мюсюлмански календар, най-многобройни бяха курбаните на поклонници от с. Долни Воден, Асеновградско⁹³. Опитът ми да разбера „защо“ и „кога“ се коли курбан на Йенихан се оказа неуспешен: спрелите край пътя на малки групички жени свиваха рамене или мълчаливо сочеха по-възрастните мъже, които привършваха работата си на колачи. Последните поемаха към гората, където се мяркаха няколко старци, всеки усамотил се в няма молитва: по всичко личеше, че са изпълнили акт с висока обредно-символна натовареност. Принасянето на курбан ще да ги е връщало не само към изначалната общност на вярата, но и към техните вътрешно-родопски корени. За тези хора с нееднозначна идентичност, които може би помнеха преселването от 1950-те години, да се принесе курбан на Йенихан баба бе израз на преоткритата им „дълга памет“, свързана със старото селище.⁹⁴

Другият основен девotionalен жест, достъпен за

92 За социалната организация и символните проекции на курбана у мюсюлманите – вж. Благоев 2004.

93 Запитванията към доброволния ми „водач“ – помак от с. Давидково, бяха ориентирани спрямо основни празници като Рамазан и Курбан Байрям. На същия дължа и сведението, че семействата, принасящи курбани, идваха от Д. Воден – детайл, установен с приемите на „културната интимност“ (въпросът бе формулиран така: „От Воден сте, нали – кой от Водените?“).

94 Курбан при завръщане в родно място не е отбелязан в подробната класификация на типовете курбани у Г. Благоев (2004); освен като иновация, възможно е коленето на курбан в подножието на Йенихан да намери обяснение и като един вид *акика* курбан, чиято приспособяемост към различните прагове на възрастова и религиозна социализация отбелязва Благоев (2004: 81-96). За връзката на „дългата памет“ със селищната история – вж. Zonabend 1980.

всички посетители, вярващи или не, бе изкачването на върха и влизане в текето на Йенихан баба. При стъпаловидно организираното овладяване на пространството на светото място, изкачването има пряк смисъл и символни проекции. Основен акт в овладяване на самото място, то означава пречистване и в прекия, и в преносния смисъл на думата. Неопетнената белота на текето е максимално отдалечена от ритуалната кухня. Курбанът се коли на най-ниското място, край пътя; кухнята – т.е. местата за чистене и приготвяне на курбана – са разположени вече в подножието на върха, в близост до вода, а малко по-високо, на открито място са разположени навесите с маси и пейки. Още малко изкачване е нужно до началото на пътеката, която ще преведе поклонника през няколко стъпала до върха и текето. Траекторията е добре промислена: тя започва от новопостроения молитвен дом, точно зад хижа „Свобода“. По средата на стръмния път има място за почивка до чешма – възпоменателен дар от известен в областта зъболекар. Докато се изкачва към върха, човек може да чуе думи като *параклис*, *гробница* (гроб), *паметник*, *мавзолей*: всички те са отнесени към текето. Веднъж стигнали върха, поклонниците проникват в импозантна култова сграда с хладно излъчване: текето наистина прилича на мемориал или на „Мавзолея“⁹⁵. Някои търсят по стените надпис или някакво сведение за Йенихан; други спират пред мраморния саркофаг, опитвайки се да разчетат бродираните арабски слова. Окоето се плъзва из очистения интериор, без да намери пряк отговор на въпроса: каква е историята на Йенихан.

95 Названието „мавзолей“ е засвидетелствано и за тюрбето на Осман баба. – Вж. Карамихова 2002: фиг. 9. За мощната асоциация на термина „мавзолей“ с реалностите на социализма – вж. Деуанова 1996.



Илюстрация 5

На влизане и на излизане погледът на поклонника се сблъсква с развялото се българско знаме и плочата в памет на Момчил юнак⁹⁶, т.е. обичайните репери на (про)българската политизация. Разменят се реплики относно „враговете“ (иносказателно), които са искали да „забранят текето“, след което поклонниците и посетителите поемат надолу.

Изкачването на Йенихан/вр. Свобода следва комплексна сценография, част от която е преодоляването на над 360 стъпала: паралелът с паметника на връх Шипка е нарочно търсен [ил.5]. Тази успоредица в усвояването и ритуалното изразяване на височината е незабавно усетена и от поклонниците, които не се стесняват да я споделят – каквито и да са чувствата им към

⁹⁶ За систематично наблюдение и описание на практиките и скорошните събития – вж. Троева (п.п.).

„българското“: „като на Шипка“ е едновременно превод-означение на една реалия на културен език, споделян от цялата национална общност, и гордост от мащаба на начинанието. Имплицитното (нарочно търсено) и експлицитното сравняване с Шипка показва намерение за съперничество в плоскостта на националния героизъм, но също така и на паметта (и пищните възпоменателни практики). Откъдето идва и колебанието – неосъзнато за повечето местни посетители, както и от моя водач – между **религиозен и мемориален регистър**, в който да се „мисли“ Йенихан баба теке.

Успоредно с материалното устрояване на светинята върви нейното конструиране като социален факт, а и в политическите дискурси. Независимо от оскъдицата откъм исторически податки, легендата за Йенихан се обработва в духа на новите митове за помашката идентичност. В най-обработените варианти вече не става дума за *гаази*, подчинил Родопска планина на по време на османското нашествие, а за носителя на един „изначален“ ислям, дошъл по тези места още през X век, по византийско време. Тези версии се доближават максимално до непостижимата автохтония, ядро на всички есенциалистски митологии на идентичността: те противостоят на конструкциите на българщината и същевременно ги копират⁹⁷. Така самото благоустрояване на текето/тюрбето – при дадените обстоятелства – го превръща в национален комплекс, същинска малка Мека в сърцето на Родопите. Тази „Мека“ е колкото религиозна, толкова и гражданска; тя съперничи както

97 На тези конструкции обръща внимание още Георгиева 1994: 152; вж също така Лозанова 1998; М. Todorova 1997 и 2004. Сrv. интернет версиите <http://big.bg/modules/news/article.php?storyid=9233> (от 29. 04. 2005) и www.novazora.net/2005/issue19/story_13.html.

на *свети места* като Кръстова гора, така и на *места на паметта* като Шипка.

Трескавата дейност около вр. Свобода алармира българските националистични и по-общо патриотични среди: дебатът е отворен от партии с добре позната насоченост, а и от местни патриотични организации. Още от 2004 г. в някои централни медии се изнасят факти за „незаконното придобиване“ на земята около вр. Свобода, на която основа почива обвинението за „нелегално строителство на теке“ на върха. Следва апел за отваряне на парламентарна анкета върху придобиването на въпросния терен от джамийското настоятелство на с. Давидково⁹⁸. От друга страна, ВМРО организира един така да се каже символен отговор на тази „провокация“: навръх Великден 2005 г., група местни активисти и симпатизанти се качват на вр. Свобода и поставят национални символи – българското знаме и стела с възпоменателен надпис: „На Момчил юнак, защитник на Родопа срещу османския поробител“⁹⁹. Тази символна контестация на строящото се теке – или по-скоро на правото на мюсюлманската общност да издигне текето точно на върха – произвежда инциденти: знамето и стелата са махнати, после поставени отново. Противниците на „родопската Мека“ изискват край *мавзолея* на Йенихан баба да се издигне *пантеон* на всички родопчани – жертви на османското нашествие. Привидно „соц“-речникът е смокинов лист, който едва

98 Cf. <http://big.bg/modules/news/article.php?storyid=9233>; <http://www.religiabg.com/?p=news&id=5623> (от 16. 06. 2005); <http://big.bg/modules/news/article.php?storyid=18294> (от 03.11. 2005); <http://news.bg/article.php?cid=7&pid=0&aid=168932> (от 08. 12. 2005).

99 Cf. <http://big.bg/modules/news/article.php?storyid=9233> и <storyid=18294>; тези събития са анализирани от Троева (п. п.).

прикрива амбицията на инициаторите да придърпат спора в символното поле: всъщност тъкмо там е мястото на фигури на мъченици за вярата. Битката за земята – като собственост върху земята и като „територия“ – се дублира от битка за и чрез символи на паметта.

Отговорът на местните мюсюлмани не закъснява: жителите на близките до вр. Свобода общини излизат с петиция в защита на строителството на текето, представено като паметник на българската толерантност. Те обвиняват пресата, и по-точно националистичната преса, за подклаждане на етническо напрежение. На свой ред районното мюфтийство не показват никаква бойкост, напротив: някои открито се изказват срещу строителството на текето, привеждайки аргументи както от догматично естество („Мохамед е забранил да се издига паметник на гроб“), така и от социално (строежът подкопава етническия мир)¹⁰⁰.

„Етнически мир“ и „толерантност“ са ключови термини в спора. Те са маркери на дискурса на съжителството, който в този случай бива използван най-вече от страна на мюсюлманите, били те за или против строителството на *мавзолея* на Йенихан баба. Другата страна в спора, обаче, се отграничава от тази терминология. На преден план излиза легалистският дискурс и аргументът за или против законността на земепритежаването или на самия строеж. С последното съображение се въвежда темата за културно-историческото наследство: оказва се, че паметникът-гроб-„мавзолей“-теке на Йенихан баба се издига върху древно тракийско светилище. Казусът е отнесен до парламентарната комисия за култура¹⁰¹. Така

100 Според седмичника *Политика* (N.87 17-23. 12. 2005), последното е казано от Смолянския мюфтия: – www.politika.bg/article?sid=&aid=1572&eid=14; Пак там за други мнения.

101 Cf. <http://news.bg/article.php?cid=7&pid=0&aid=168932>.

уж религиозният спор около Йенихан-„родопската Мека“, е придърпан на терена на юридическата експертиза и в мощното поле на борбата за опазване на културните блага и историческото наследство. Като цяло този спор е ярко потвърждение на процес, наблюдаван в целия балкански регион: стигне ли се до избор на **символни фигури** на миналото, разликите между християнска и мюсюлманска общност относно паметните фигури и разбирането за „славно минало“ излизат напред, заплашвайки деликатното равновесие на съжителството¹⁰².

Механизми на религиозна и политическа мобилизация

В ситуацията, създадена след 1990 г., ярко се набелязва тенденцията различните политически, икономически и обществени тежнения в Родопския регион да приемат религиозна форма. Реконструкцията на култовите места и умножаването на светините стават залог в политическата игра. Първата крачка е направена от православието – с реактивирането, в условията на посткомунистическото „завръщане към религията“, на светото място Кръстова гора. В първите години на това място се създават и временно просъществуват уникални конфигурации на религиозна смешение, наблюдават се ярки примери на религиозна толерантност. Все пак преоткритата християнска светиня носи изключването на *другия*; то е заложено в легендата за Кръста и в есхатологично-миленаристкия патос на очакването. Оповестеното от Йорданчо и разпространено чрез цялата поклонническа книжнина излизане на Кръста сам, „когато му дойде времето“, реактуализира старата схема

¹⁰² Наблюдението е регистрирано с почти същите думи у Popović 2005:130 за религиозните реалности в бивша Югославия.

на окончателната победа на Кръста над Полумесеца¹⁰³.

След възобновяването на Кръста и превръщането на Кръстова гора в център на общобългарско православно поклонничеството (през втората половина на 1990-те години), не трябва да изненадва все по-голямо внимание, проявено към текето Йенихан баба: двете светилища олицетворяват динамиката на двете конфесии, които си противостоят в духа на модната към момента концепция на „сблъсъка на цивилизации“¹⁰⁴. Кръстова гора и Йенихан баба теке са визуално свързани, но се обслужват от различни пътни мрежи. И двете свети места са ситуирани по или близо до трасето на старата българо-османска граница (вж. карта 2): въпреки краткото си съществуване (1878/1885 – 1912/1913), тя е оставила дълбока следа в колективната памет на местните общности. Текето на Йенихан баба се намира край най-високата точка на тази граница: на върха със символичното име Свобода. Ярката антиосманска насоченост на името се дублира от антимюсюлманския заряд, което прави старата граница лесно запомняща се. Местните хора и до ден днешен¹⁰⁵ се позовават на тази късноосманска граница и я вписват в символната география на Родопите. Настоящата (установена през 1920 г.) българо-гръцка граница така и не се обиграва в подобни символни конструкции.

103 Една от основните теми на пост-византийската есхатология (вж. за нея Argurov 1982), станала лозунг на България и специално на цар Фердинанд през 1912 г. (Троева-Григорова 2005: 39); тази схема се оказва силно податлива на обиграване в постсоциализма.

104 За политическата употреба на тезата на Хънтигтън в България през 1998-2001 г. – вж. Valtchinova 2006.

105 Теренни сондажи на автора в с. Момчиловци, юли 1999 и август 2000 г. (срв. Канев 1975: 171-174) и на вр. Свобода (юли 2006 г.).

И така: двете светилища изникват и се утвърждават сравнително късно, във време и при обстоятелства, които правят доста вероятна политическата манипулация на два религиозни символа. От едната страна е дългоочакваният триумф на Кръста; от другата – идеята за *джихад*, прокарана чрез фигурата на светеца-*гаази*: и двете извеждат напред мъченичеството за вярата. Наистина, за разлика от Кръстова гора, чието създаване през 1930-те години е ясно проследимо, трудно е да се установи началото на култа към Йенихан баба; още по-трудно е да се улови сигурна историческа следа. Хронологиите, които го отправят към началото на османската епоха – където би било логично да се ситуира един *гаази* – не издържат на критичен анализ. Като се има пред вид ковкостта на устната информация (и колективната памет), липсата на историческа документация прави вероятна тезата за легендарен персонаж, роден през XIX век. Неоспорим факт е само, че този култ става известен в *контекста* на отстъплението на исляма – като власт (Османска империя) и като територия (границата от 1912-1913 г.). В традиционните си версии легендата за Йенихан баба слага ударението върху връзката (мислена като родствена) с други лидери на хетеродоксия ислям. Тя обаче е също толкова „изключваща“, колкото легендата за Кръста мобилизира за съпротива срещу „друговерците“ с обратен знак. За заряд на култа в тази насока подсказват и множеството опити на местните християни да разрушат текето, и също толкова упоритото му издигане от местните мюсюлмани след всяко бастисване. Може, следователно, да се твърди, че и двете светини – и свързаните с тях легенди – са **взаимно корелирани машини за религиозна мобилизация**. Тяхното функциониране става възможно

тъкмо в условията на пост-социализма, в процеса на „прехода“ и демократизацията.

Разбира се, работата на тези машини зависи в много голяма степен от социално-политическия контекст и от дискурсите, обигравани в публичното пространство: през първото десетилетие на постсоциализма и двете са изключително динамични. Да се говори за ролята на медиите е тривиално: и все пак това е механизмът, в който се пресичат академичните (научни) и публични дебати, а границата между тях се размива. През 1990-те години се налага дискурсът на мултикултурализма в специфичен български вариант: ценностите и навиците на добросъседството (*комшулука*) в ежедневието живот редом с *другите*, които спомагат за преодоляване „отдолу“ на разделенията, налагани „отгоре“. Тръгнала от тесен академичен кръг, идеята за почти спонтанен мултикултурализъм *avant l'heure* е както креативно приемане на един от стълбовете на глобализацията – този на интелектуалния елит (Berger 2003: 7, 11), така и добре посрещната в публичното пространство. Взета на въоръжение от политическия елит, тя бива адаптирана (и тиражирана) като теория за „българския етнически модел“¹⁰⁶. Възприета на местно ниво, тя бързо навлиза в новия език на политическа коретност и в разстояние на няколко години започва да се открива „на терен“¹⁰⁷. Всичко това също обяснява особения ентузиазъм около Кръстова гора: на една християнската светиня, ситуирана на самата културно-религиозна граница, се гледа като на място на верска и политическа толерантност *par*

106 За преглед (и критика) на тази еволюция – вж. Rechel 2007.

107 Вж. наблюденията на Генчева 2000:116-17 за „реториката на мултиетничността“; срв. „наратива за съседството“ у Lubańska 2007. Благодаря на Е. Минчева, която сподели с мен наблюдения в тази насока от гр. Девин и района през 1996 г.

excellence¹⁰⁸.

В началото на ХХІ век, когато се разгръща религиозният бум – и спорът около Йенихан/ „Родопската Мека“ – е налице по-различна ситуация. Дълготрайните тенденции и стратегии в българската политика са променени: колкото по-сигурно става „влизането ни в Европа“ и колкото по-близо е 1 януари 2007, толкова по-дискретен става мултикултурализмът от 90-те години. Случаят Йенихан е конструиран в публичната реторика именно като спор – и самото му съществуване е оспорено – а не като знак на единство. Нито следа от жизнеутвърждаващата реторика на светото място, към което се стичат мюсюлмани и християни и където се побратимяват всички вери. Липсата ѝ, обаче, едва ли може да се обясни само и единствено със злата политическа воля на национализма. Тази реторика отсъства може би защото няма забележима практика, на която да се облекне¹⁰⁹. Тук е мястото да се припомни закономерност, констатирана на множество места, където християнство и ислям влизат в контакт: ако „смесено“ поклонничество или споделен култ се разглежда като контакт между приемаща общност („домакини“) и гостуваща („гости“), като правило общността-„домакин“ е християнската¹¹⁰. Съответно местата-„домакини“ са свързани с християнски култове, които се „отварят“ към

108 За това мнение и споделящите го автори – вж. Троева-Григорова 2005: 47.

109 Тук не включвам посещенията „за здраве“ на свети места, установени като такива в рамките на една религия, от изповядващи друга конфесия: това изключително общо твърдение покрива практики и представи, които трудно могат да дадат представа за контекста на провеждането и „ставането“ им.

110 Свързвайки множество наблюдения в тази насока, Albera (2005:350-352) ги извежда като принципно положение; в същата насока и Duijzings 2000.

друговерци в определени исторически обстоятелства и (поне на Балканите) в османски контекст. Подобно наблюдение бе изведено наскоро (Shankland 2004: 26-32) от изследователското наследство на самия Фредрик Хаслък, който (Hasluck 1929) полага основите на научната проблематика за съжителство на християнски и мюсюлмански култове на светци, или споделяне на култови места. По-внимателното взирание показва, че дори в някои случаи християнските култови места биват агресивно превземани или „поглъщани“ от исляма – и най-често от хетеродоксния ислям¹¹¹.

На този фон не е трудно да се разберат дълбоките причини за така различните тенденции в еволюцията на нашите свети места. Към това трябва да се отчете и ролята на политическите актьори. Най-ярък израз на дивергентното развитие на двете поклонничества – по-скоро на тяхното осмисляне – е подмяната на аргументите в спора „за“ или „против“ всяко от култовите места. В медийния шум (а и в изследователското усилие) около Кръстова гора всички – както защитници, така и противници на „родопския Йерусалим“ или на някой от елементите му: култ, легенда, свят персонаж, благоустрояване, строеж на нова църква, били те християни или (в доста по-малка степен) мюсюлмани – са, образно казано, от една и съща страна на комшулука. Няколко години по-късно, защитниците на мюсюлманската светиня Йенихан прибягват до изпитаната формула на комшулука и етническият мир, докато техните опоненти избягват този тип аргументация. Контестацията на „родопската Мека“ се изгражда на съвсем различна

111 За „агресивност“ на бекташизма в това отношение настоява N. Clayer 2006: 33-42; срв. Duijzings 2000: 79-80. Косвени данни за този ефект на култа на Саръ Салтък – Акалън 1999: 42-47.

почва: обвинения за незаконни сделки от една страна, за разрушаване на културно-историческо наследство от друга. Става дума за радикално различен речник и стил, които подсказват променения контекст: поне формално, периодът на „преход“ е завършил. Стилът на действия (и на контестация) е по-близък до така характерните за ЕС правно-формалистски дискурси, които към това време започват да се налагат и в българското политическо пространство. Този тип аргументация завоалира естеството на конфликта. В крайна сметка, възприемането и еволюцията на религиозния живот и на двете „свети места“ се движи между съжителството и сблъсъка на интереси – двата полюса, между които ги тласкат както политическата конюнктура, така и динамиката на социокултурния контекст. Следователно двете поклонничества са *сцени за публично действие*, вписани в няколко перспективи: култова, социално-политическа, териториална, националистична. Те са наблюдателници и един вид локатори, през които се долавят натрупаните в обществото напрежения: между религия и политика, между малката група (семейство, род, селска общност) и нацията, между различни паметни за миналото и границата, най-сетне – между различни разбираня за земя и територия. Локатори на обществената динамика и фигури на граничността: ето какво са нашите две родопски свети места.

Използвана литература:

Извори:

- Аринински В. (отец), 2000. *Чудесата на Кръстова гора*.
Пловдив, ИК Призма.
- Гаццилов, И. 2000. *Миналото на Лъкински район*,

Асеновград.

ГЕОРГИЕВ Й. (отец), 2002. *Йорданчо и Кръстова Гора.*

Асеновград, ИК Фактор.

ЙЕРУСАЛИМ, 1996. *Родопски Йерусалим. Кръстова Гора.*

Асеновград, Регион Прес.

КАЗАЛИЕВ, Г. Щ. 1996, *Райковски Свещеници*, Райково (Смолян).

КРЪСТОВА ГОРА, 1994. *Кръстова Гора: Алелуя на хълма.*

Асеновград, Регион Прес.

КАНЕВСКИ, К. Н., 2002. *Чудотворното аязмо и параклисите на Момчиловци.* Смолян, ЗЕА Принт.

КАРАПЕТКОВ, П. 1998. *Още за Славеино и селата около него.* С. (Авторът).

ТОДОРОВ, Т. Ст., 2006. *Родопите. Културен и екотуризъм.* Смолян.

Литература:

АЛЕКСИЕВ, Б., 1997. Населението на Родопа планина в БЪЛГАРСКАТА ХУМАНИТАРИСТИКА. – Във: Желязкова А., Б. Алексиев, Ж. Назърска (ред.), Мюсюлмански общности на Балканите и в България: Исторически скици, С., IMIR, 57-112.

АЛЕКСИЕВ, Б., 2005. Фолклорни профили на мюсюлмански светци в България. С., Академично издателство „М. Дринов“.

АКАЛЪН, Ш. Х., 1999. Следите на Саръ Салтук в Румелия и светата обител на Свети наум/Саръ Салтук в Охрид. – Във: Лозанова, Г. и Л. Миков (съст.), Ислям и култура. Изследвания, С., IMIR (Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите, 4), 26-51.

АНТОНОВ, А., 1994. Миграции и миграционни процеси в региони със смесено население – Златоградско и Асеновградско. – Във: Желязкова, А. (ред.), Връзки..., 296-303.

АРУТЮНОВА-ФИДАНЯН, А., 1978. Типик Грегория Пакуриана. ЕРЕВАН.

БАЕВА, В., 2001. Разкази за чудеса: локална традиция и личен

опит, С., Диос.

- БЛАГОЕВ, Г., 2004. Курбанът в традицията на БЪЛГАРСКИТЕ МЮСЮЛМАНИ, София, Академично издателство „Проф. М. Дринов“.
- БОКОВА И., 2004. Курбанът: културна памет и наследство. – Български Фолклор, кн. 1-2, 22-37.
- ВИКЪРС, М., 2000. Между сърби и албанци. История на Косово. С., ИК „П. Берон“.
- ДАСКАЛОВА, М., 1996. Социокултурна роля на църквата „Благовещение“ в Асеноград. – Във: Малкият свят на социалните процеси. С., „Аля“/Институт по социология, 77-94.
- ДЕЯНОВА, Л., 1996. „Местата“ на революцията. – Във: Свети места на Балканите, Благоевград, ИК Лице, 38-44.
- ГАНЕВА-РАЙЧЕВА, В., 2004. Асеновград: споделена другост и отношения на диалог. – Български Фолклор, кн. 1-2, 5-21.
- ГЕНЧЕВА, Р., 2000. Европа и създаването на регионални идеологии: област Кърджали. – Социологически проблеми, 1-2, 109-127.
- ГЕОРГИЕВА, ЦВ., 1994. Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България. – Във: Желязкова, А. (съст.), Връзки..., 140-158.
- ГРАМАТИКОВА, Н., 2001. Ислямски неортодоксални течения в българските земи. – Във: Р. Градева (ред.), История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания, С., IMIR, 192-284.
- ГРИГОРОВ, В., 1998. Тюрбета почитани от българи-мюсюлмани в Средни Родопи. – Във: Р. Градева, Св. Иванова (ред.), Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания, С., IMIR, 553-567.
- ГРУЕВ, М., 2000. За разпространението на хетеродоксния ислям сред българите мюсюлмани. – Минало, 2, 23-30.
- ГРУЕВ, М., 2003. Между петолъчката и полумесеца: българите мюсюлмани и политическият режим, 1944-1959. София, ИК „КОТА“.
- ГРУЕВ, М. & А. КАЛЪОНСКИ, 2008. Възродителният процес.

- МЮСЮЛМАНСКИТЕ ОБЩНОСТИ И КОМУНИСТИЧЕСКИЯТ РЕЖИМ. София, „Сиела“.
- ДОБРЕВА, Д., 2007. Литургия на духовете в Станимака. Политическите импликации на един международен сюжет. – Български Фолклор 2, 26-41.
- ЕЛДЪРОВ, С., 2004. Православието на война. Българската православна църква и войните на България, 1877-1945. София, Военно Издателство.
- ЖЕЛЯЗКОВА, А. (съст.), 1994. Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. С., Фондация „Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия“.
- ЖЕЛЯЗКОВА, А. (ред.), 1998. Между адаптацията и носталгията (Българските турци в Турция)/Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 3. С., IMIR.
- ИВАНОВА, Е., 1995. Утилитарната сакралност: откриване на поносимостта. – Български Фолклор, 1-2, 102-116.
- ИВАНОВА, Е., 2000. Родопите като път и граница (предварителни бележки към книга със същото заглавие). – Българска Етнология, XXVI, 4, 72-80.
- ИВАНОВА, Е. 2001. Тюрбето на Саръ баба над Момчиловци, Смолянско. – Българска Етнология XXVII, 3, 66-77.
- ИВАНОВА, Е. (съст.), 2000. Кръстова гора. Полезното чудо. Етносоциологическо проучване на сакралния център Кръстова гора. С., Институт за Източноевропейска хуманитаристика.
- ИВАНОВА, Е., 2002. Отхвърлените „приобщени“ или процеса, наречен „възродителен“ (1912-1989). С., Институт за Източноевропейска хуманитаристика.
- ИВАНОВА, Св., 2004. Големи вакъфи на османския елит в Румелия, XVII-XVIII век. – Във: Р. Заимова, Н. Аретов (съст.), Пари, думи, памет. С., „Кралица Мае“, 110-126.
- Йордаки, К. 2001. „Румънската Калифорния“: интегрирането на Северна Добруджа в Румъния, 1878-1913. – Исторически преглед, № 3-4, 50-77.
- КАЛКАНДЖИЕВА, Д., 1997. Българската Православна Църква и държавата, 1944-1953. С., ИК Албатрос.

- КАНЕВ, К. (ОТЕЦ) 1975. Миналото на с. Момчиловци, Смолянско. Принос към историята на Средни Родопи. С., Отечествен Фронт.
- КАРАМИХОВА, М. 2000. Празникът, празниците... – Във: Е. Иванова (съст.), Кръстова гора. Полезното чудо..., 21-46.
- КАРАМИХОВА, М., 2002. Приказка за Осман Боба. С., Академично Изд. „Проф. М. Дринов“.
- КАРАМИХОВА М. & И. АТАНАСОВ 1995. Места на паметта (Култови места в област Кърджали). С., ИК АКСЕС.
- ЛОЗАНОВА, Г., 1998. Свещена история и реална история на българите мюсюлмани в Родопите. – Във: Р. Градева, Св. Иванова (ред.). Мюсюлмански култури по българските земи. Изследвания. С., IMIR, 451-465.
- МАРИНОВА, Г. 1998. Литийните шествия в Асеновград. Асеновград, Еко-Белан.
- МАРКОВА, З., 1989. Българската Екзархия, 1870-1879. С., Изд. БАН.
- МАТЕЕВА, В., 1995. Сакралното във фолклорната култура на изповядващите исляма в България. – Български фолклор, 1-2, 167-180.
- МИКОВ, Л., 2000. Храмът (тюрбе) в село Текето, Хасковско. – Български Фолклор, 2, 80-88.
- СТОИЛОВ, КР., 1997. С колесницата на слънцето през Родопската Света Гора. Асеновградските параклиси – култ и календар. С, Институт по Етнология (СУ „Кл. Охридски“).
- ТЕПАВИЧАРОВ, В., 1994. Поселищна традиционна структура на властта в селищата със смесено население. – Във: Желязкова, А. (ред.), Връзки..., 286-296.
- ТРОЕВА, Е., 2000. Пътят към върха. – Във: Е. Иванова (съст.), Кръстова гора. Полезното чудо..., 47-60.
- ТРОЕВА-ГРИГОРОВА, Е., 2005. Представите за честния кръст в български исторически контекст. – Българска Етнология, XXXI, 2, 35-52.
- ТРОЕВА, Е. Конструирание на памет: Момчил или Енихан. – Балканистичен форум, 2008 (под печат)
- ХРИСТЕМОВА, М., 2004. Антигръцкото движение в Асеновград

от 1906 г. – Годишник на Пловдивския Исторически Музей,
Т. 2/ 2003, Пловдив, 102-113.

- ALBERA, D., 2005. PÈLERINAGES MIXTES ET SANCTUAIRES „AMBIGUS” EN MÉDITERRANÉE. – IN: SYLVIA CHIFFOLEAU ET ANNA MADOEUF (DIR.). LES PÈLERINAGES AU MAGHREB ET AU MOYEN-ORIENT. ESPACES PUBLICS, ESPACES DU PUBLIC. BEYROUTH, IFPO, 347-378.
- ALBERA, D., 2008. „WHY ARE YOU MIXING WHAT CANNOT BE MIXED?” SHARED DEVOTIONS IN THE MEDITERRANEAN. – HISTORY & ANTHROPOLOGY, VOL. 19, No. 1 (MARCH), 37-58.
- ALBERT-LLORCA, M. 2001. LES APPARITIONS ET LEUR HISTOIRE. – ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 116, 53-66.
- APOSTOLOV, M., 2003. THE CHRISTIAN-MUSLIM FRONTIER, A ZONE OF CONTACT, CONFLICT OR CO-OPERATION. LONDON & NEW YORK, ROUTLEDGE.
- ARGYROU, A., 1982. LES EXÉGÈSES GRECQUES DE L’APOCALYPSE À L’ÉPOQUE OTTOMANE (1453-1821). ESQUISSE D’UNE HISTOIRE DES COURANTS IDÉOLOGIQUES AU SEIN DU PEUPLE ASSERVI. THESSALONIKI, SOCIÉTÉ DES ÉTUDES MACÉDONIENNES (TRAVAUX SCIENTIFIQUES, SÉR. LITTÉRATURE ET THÉOLOGIE, 15).
- ASDRACHA, C., 1976. LA RÉGION DES RHODOPES AUX XIII^E ET XIV^E SIÈCLES. ÉTUDE DE GÉOGRAPHIE HISTORIQUE. ATHÈNES (TEXTE UND FORSCHUNGEN ZUR BYZANTINISCH-NEUGRIECHISCHE PHILOLOGIE, no. 49).
- AUBIN-BOLTANSKI, E., 2007. PÈLERINAGES ET NATIONALISME EN PALESTINE. PROPHÈTES, HÉROS ET ANCÊTRES. PARIS, EDITIONS DE L’EHESS.
- BALIKCI, A., 1998. SYMBOLIC GEOGRAPHY OF THE POMAK. – IN: G. DE RIVAS (DIR.). NATIONALITÉS ET MINORITÉS EN EUROPE: FORUM EUROPE. PARIS, TASSILI, 158-165.
- BARTH, Fr., 1995 (1969). LES GROUPES ETHNIQUES ET LEURS FRONTIÈRES. – IN: POUTIGNAT Ph. & J. STREIFF-FENART. THÉORIES DE L’ETHNICITÉ. PARIS, PUF, 203-249.
- BENSA, A. & E. FASSIN, 2002. LES SCIENCES SOCIALES FACE À L’ÉVÉNEMENT. – IN: TERRAIN 38 (NUMÉRO SPECIAL: QU’EST-CE QU’UN ÉVÉNEMENT?), 5-20.

- BERGER, P., 2003. INTRODUCTION: THE CULTURAL DYNAMICS OF GLOBALIZATION. – IN: PETER BERGER, SAMUEL P. HUNTINGTON (EDS.). MANY GLOBALIZATIONS: CULTURAL DIVERSITY IN THE CONTEMPORARY WORLD. NEW YORK, OXFORD UNIVERSITY PRESS US, 1-16.
- BLACKBOURN, D., 1993. MARPINGEN: APPARITIONS OF THE VIRGIN IN BISMARCKIAN GERMANY. OXFORD, CLARENDON PRESS.
- BOLTANSKI, L. & L. THEVENOT, 1991. DE LA JUSTIFICATION. LES ÉCONOMIES DE LA GRANDEUR. PARIS, GALLIMARD/NRF.
- BOURDIEU, P., 1980. LE SENS COMMUN. PARIS, MINUIT.
- BOWMAN, G. 1993. NATIONALIZING THE SACRED: SHRINES AND SHIFTING IDENTITIES IN THE ISRAELI-OCCUPIED TERRITORIES. – MAN (THE JOURNAL OF THE ROYAL ANTHROPOLOGICAL INSTITUTE), VOL. 28, NUMBER 3 (SEPTEMBER), 431-460.
- BRUBAKER, R. 1996. NATIONALISM REFRAMED: NATIONHOOD AND THE NATIONAL QUESTION IN NEW EUROPE. CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.
- BRUBAKER R., FEISCHMIDT M., COX J., GRANCEA L., 2006. NATIONALIST POLITICS AND EVERYDAY ETHNICITY IN A TRANSYLVANIAN TOWN. PRINCETON, P. U. PRESS.
- CHRISTIAN, W. A., 1996. VISIONNAIRES. THE SPANISH REPUBLIC AND THE REIGN OF CHRIST. BERKELEY/ L.A., UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.
- CLAVERIE, E., 1991. VOIR APPARAÎTRE. LES „ÉVÉNEMENTS” DE MEDJUGORJE. – RAISONS PRATIQUES 2 (NO SPECIAL: L'ÉVÉNEMENT EN PERSPECTIVE), 157-176.
- CLAYER, N. 1990. L'ALBANIE, PAYS DES DERVICHES. LES ORDRES MYSTIQUES MUSULMANS EN ALBANIE À L'ÉPOQUE POST-OTTOMANE (1912-1967). BERLIN/WIESBADEN, OTTO HARRASSOWITZ (OSTEUROPA INSTITUT DES FREIEN UNIVERSITÄT BERLIN, BALKANOLOGISCHE VERÖFFENTLICHUNGEN, BAND 17).
- CLAYER, N., 2006. SAINTS AND SUFIS IN POST-COMMUNIST ALBANIA. – IN: M. KISAISHI (ED.). POPULAR MOVEMENTS AND DEMOCRATIZATION IN THE ISLAMIC WORLD. LONDON, ROUTLEDGE.
- CLAYER, N., 2007. AUX ORIGINS DU NATIONALISME ALBANAIS. LA NAISSANCE D'UNE NATION MAJORITAIREMENT MUSULMANE EN EUROPE.

PARIS, KARTHALA.

- CLAYER, N. & AL. POPOVIC, 1995. BALKANS. – IN: H. CHAMBERT-LOIR & CL. GUILLOT (DIR.). LE CULTE DES SAINTS DANS LE MONDE MUSULMAN. ÉCOLE FRANÇAISE D'EXTRÊME ORIENT, 338-58.
- COMAROFF, J. AND J. COMAROFF, 1992. ETHNOGRAPHY AND THE HISTORICAL IMAGINATION. BOULDER/OXFORD, WESTVIEW PRESS.
- DALEGRE, J., 1997. LA THRACE GRECQUE. POPULATION ET TERRITOIRE. PARIS, L'HARMATTAN.
- DELAPERRIERE, M., LORY, B. & MARES A. (DIR.), 2005. EUROPE MÉDIANE. AUX SOURCES DES IDENTITÉS NATIONALES. PARIS, INSTITUT D'ÉTUDES SLAVES.
- DRAGOSTINOVA, TH., 2006. COMPETING PRIORITIES, AMBIGUOUS LOYALTIES: CHALLENGES OF SOCIOECONOMIC ADAPTATION AND NATIONAL INCLUSION OF THE INTERWAR BULGARIAN REFUGEES. – IN: NATIONALITIES PAPERS (NOVEMBER).
- DRAGOSTINOVA, TH., 2008. REVIEW OF ROGERS BRUBAKER, MARGIT FEISCHMIDT, JON FOX, AND LIANA GRANCEA. NATIONALIST POLITICS AND EVERYDAY ETHNICITY IN A TRANSYLVANIAN TOWN. HABSBERG, H-NET REVIEWS, MAY 2008; URL: [HTTP://WWW.H-NET.MSU.EDU/REVIEWS/SHOWREV.CGI?PATH=287521210264381 \(...\)](http://www.h-net.msu.edu/reviews/showrev.cgi?path=287521210264381).
- DOBREVA, D., 2005. DIE GEISTERMESSE IN STANIMAKA. POLITISCHE IMPLIKATIONEN EINES INTERNATIONALEN ERZÄHLSTOFFES. – IN: BAYERISCHES JAHRBUCH FÜR VOLKSKUNDE, 93-101.
- DOUMATO, E., 2000. GETTING GOD'S EARS. WOMEN, ISLAM, AND HEALING IN SAUDI ARABIA AND THE GULF. NEW YORK, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS.
- DRAGADZE, T., 1993. THE DOMESTICATION OF RELIGION UNDER SOVIET COMMUNISM. – IN: C. HANN (ED.). SOCIALISM. IDEALS, IDEOLOGIES AND LOCAL PRACTICE. LONDON, ROUTLEDGE, 148-156.
- DUIJZINGS, G., 2000. RELIGION AND THE POLITICS OF IDENTITY IN KOSOVO. LONDON, HURST & Co.
- GEORGIEVA, TZ. 1998. POMAKS: MUSLIM BULGARIANS, IN: A. KRASTEVA (ED.), COMMUNITIES AND IDENTITIES IN BULGARIA, LONGO EDITORE, RAVENNA, 221-238.
- GEORGIEVA TS., A. ZHELYAZKOVA, 1994. L'IDENTITÉ EN PÉRIODE

DE CHANGEMENT (OBSERVATIONS SUR CERTAINES TENDANCES DU MONDE MIXTE DES RHODOPE). – CAHIERS INTERNATIONAUX DE SOCIOLOGIE, VOL. XCVI, 125-143.

GELLNER, E., 1984. DOCTOR AND SAINT. – IN: AKBAR S. AHMET & DAVID M. HART (EDS.). ISLAM IN TRIBAL SOCIETIES FROM ATLAS TO THE INDUS. ROUTLEDGE & KEGAN PAUL, LONDON, 21-38.

GHODSEE, K., 2005. EXAMINING „EASTERN” AID: MUSLIM MINORITIES AND ISLAMIC NONGOVERNMENTAL ORGANIZATION IN BULGARIA. – ANTHROPOLOGY OF EAST EUROPE REVIEW, VOL. 23, No. 2 (FALL), 63-71.

GHODSEE, K., 2007. RELIGIOUS FREEDOM VERSUS GENDER EQUALITY: FAITH-BASED ORGANIZATIONS, MUSLIM MINORITIES, AND ISLAMIC HEADSCARVES IN THE NEW EUROPE. – SOCIAL POLITICS, VOL. 14, No. 4 (WINTER), 526-561.

GREENFIELD, L. & D. MARTIN (EDS.), 1988. CENTER: IDEAS AND INSTITUTIONS. CHICAGO/LONDON, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS.

HAYDEN, R. M. 2002. AGONISTIC TOLERANCE: COMPETITIVE SHARING OF RELIGIONS SITES IN SOUTH ASIA AND BALKANS. – CURRENT ANTHROPOLOGY, VOL. 43, N° 2 (APRIL), 205-231.

HAYDEN, R. M. 2007. MORAL VISION AND IMPAIRED INSIGHT. THE IMAGINING OF OTHER PEOPLES' COMMUNITIES IN BOSNIA. – CURRENT ANTHROPOLOGY, VOL. 48, N°1, 105-131.

HASLUCK, F. W. 1929. CHRISTIANITY AND ISLAM UNDER THE SULTANS. NEW YORK, CLARENDON PRESS.

HRISTEMOVA, M. 2005. UN REGISTRE OBITUAIRE DU MONASTÈRE DE BAČKOVO DU XVIIIÈ SIÈCLE. – ETUDES BALKANIQUES, No 4, 3-20.

HOBSBAWM, E. & T. RANGERS (EDS.), 1983. THE INVENTION OF TRADITION. CAMBRIDGE, CAMBRIDGE UNIVERSITY PRESS.

IVANOVA, E., 2001. THE RHODOPE MOUNTAINS AS A ROAD AND A BORDER. – ETHNOLOGIA BALKANICA, 5, 43-50.

KANEFF, D., 1998. WHEN „LAND” BECOMES „TERRITORY”: LAND PRIVATIZATION AND ETHNICITY IN RURAL BULGARIA. – IN: S. BRIDGER, FR. PINE (EDS.), SURVIVING POST-SOCIALISM. LOCAL STRATEGIES AND REGIONAL RESPONSES IN EUROPE AND THE FORMER SOVIET UNION. LONDON & NEW YORK, ROUTLEDGE, 21-39.

- KONSTANTINOV, Y., 1992A. AN ACCOUNT OF POMAK CONVERSIONS IN BULGARIA (1912-1990). – IN: G. SEEWAN (HRSG.). MINDERHEITENFRAGEN IN SÜDOSTEUROPA. MÜNCHEN, SÜDOST INSTITUT/ R. OLDENBOURG VERLAG (UNTERSUCHUNGEN ZUR GEGENWARTSKUNDE SÜDOSTEUROPAS, Bd. 27), 343-357.
- KONSTANTINOV, Y., 1992B. MINORITY PROBLEMS OF SELF-DEFINITION: CONVENTIONAL AND MINORITY REPRESENTATIONS. – IN: J. ANSON, E. TODOROVA, G. M. KRESSEL, AND I. GENOV (EDS.). ETHNICITY AND POLITICS IN BULGARIA AND ISRAEL. AVEBURY, ALDERSHOT, 66-80.
- KONSTANTINOV, Y., 1996. PATTERNS OF REINTERPRETATION: TRADER TOURISM IN THE BALKANS (BULGARIA) AS A PICARESQUE METAPHORICAL ENACTMENT OF POST-TOTALITARIANISM. – AMERICAN ETHNOLOGIST 23 (4): 762-782.
- KONSTANTINOV, Y., 1997. STRATEGIES FOR SUSTAINING A VULNERABLE IDENTITY: THE CASE OF THE BULGARIAN POMAKS. – IN: H. POULTON, S. TAJI-FAROUKI (EDS.). MUSLIM IDENTITY AND THE BALKAN STATE. NEW YORK, NEW YORK UNIVERSITY PRESS, 33-53.
- KONSTANTINOV Y. & G. ALLAUG, 1995. NAMES, ETHNICITY, AND POLITICS. ISLAMIC NAMES IN BULGARIA 1912-1992. OSLO, NOVUS PRESS.
- KONSTANTINOV YU. & KRESSEL G. & THUEN Tr., 1998. OUTCLASSED BY FORMER OUTCASTS: PETTY TRADING IN VARNA. – AMERICAN ETHNOLOGIST, №. 4, 729-745.
- KRASZTEV, P. 2001. UNDERSTATED, OVEREXPOSED: TURKS IN BULGARIA-IMMIGRANTS IN TURKEY. – BALKANOLOGIE, VOL. 5, 1-2 (DECEMBRE), 199-227.
- KÜRTI L., 2001. THE REMOTE BORDERLAND: TRANSYLVANIA IN HUNGARIAN IMAGINATION. ALBANY, STATE UNIVERSITY OF NEW YORK PRESS (SUNY SERIES IN NATIONAL IDENTITIES).
- LADAS ST., 1932. THE EXCHANGE OF MINORITIES: BULGARIA, GREECE AND TURKEY. NEW YORK, MACMILLAN.
- LEMERLE, P., 1977. CINQ ETUDES SUR LE XI^E SIECLE BYZANTIN. PARIS, EDITIONS DU CNRS.
- LORY, B., 1989. AHMED AGA TÂMRASLIJATA: THE LAST DEREBEY OF THE RHODOPES. – INTERNATIONAL JOURNAL OF TURKISH STUDIES (FALL-

- WINTER), VOL. 4, NO. 2, 179-202.
- LORY B., 1993. STRATES HISTORIQUES DES RELATIONS BULGAROTURQUES. – CEMOTI 15, 147-157.
- LOSONCZY, A-M., 1997. LES ITINÉRAIRES DE LA PATRIE: DE LA CONSTRUCTION DE L'ESPACE INTERPATRIOTIQUE EN HONGRIE CONTEMPORAINE. – IN: J. HAINARD ET R. KAEHR (SOUS LA DIR.). DIRE LES AUTRES. RÉFLEXIONS ET PRATIQUES ETHNOLOGIQUES. TEXTES OFFERTS À PIERRE CENTLIVRES, LAUSANNE, PAYOT (SCIENCES HUMAINES), 177-194.
- LUBAŃSKA, M., 2007. NARRATING ABOUT DISSENTER NEIGHBOURS AND THEIR PLACE IN THE CULTURAL STRATEGY OF COEXISTENCE IN THE WESTERN RHODOPE REGION OF BULGARIA. – ETHNOLOGIA BALKANICA, 11, 185-203.
- LUKIĆ-KRSTANOVIĆ, M., 1995. MASS POLITICAL GATHERINGS: TRADITIONAL AND CONTEMPORARY FORMS AND MEANINGS. – ETHNOLOGIA BALKANICA (SOFIA), 179-190.
- MANGO, C., 1984. THE LIFE OF ST. ANDREW THE FOOL RECONSIDERED. – IN: C. MANGO, BYZANTIUM AND ITS IMAGE, HISTORY AND CULTURE IN THE BYZANTINE EMPIRE AND ITS HERITAGE. VARIORUM REPRINTS, LONDON, VIII (ORIGINALLY IN RIVISTA DI STUDI BISANTINI E SLAVI II, 1982, 297-313).
- MARTIN, D., 1988. THE RELIGIOUS POLITICS OF TWO RIVAL PERIPHERIES: PRELIMINARY EXCURSUS ON CENTER AND PERIPHERY. – IN: L. GREENFIELD & D. MARTIN, EDS. CENTER: IDEAS AND INSTITUTIONS. CHICAGO AND LONDON, UNIVERSITY OF CHICAGO PRESS, 29-42.
- MAYEUR-JAOUEN, C., 2000a. TOMBEAUX, MOSQUÉES ET ZAWIYA: LA POLARITÉ DES LIEUX SAINTS MUSULMANS. – IN: A. VAUCHEZ (DIR.), LIEUX SAINTS, LIEUX DE CULTE, SANCTUAIRES. ASPECTS TERMINOLOGIQUES, METHODOLOGIQUES, HISTORIQUES ET MONOGRAPHIQUES. ROME, ECOLE FRANÇAISE DE ROME (COLLECTION DE L'EFR, 273), 133-148.
- MAYEUR-JAOUEN, C., 2000b. LIEUX SAINTS, LIEUX DE CULTE, SANCTUAIRES EN ISLAM. – IN: A. VAUCHEZ (DIR.), LIEUX SAINTS, LIEUX DE CULTE, SANCTUAIRES, ROME, ECOLE FRANÇAISE DE ROME (COLLECTION DE L'EFR, 273), 149-170.
- MIHAYLOVA, D., 2005. REOPENED AND RENEGOTIATED BORDERS:

- POMAK IDENTITIES AT THE FRONTIER BETWEEN BULGARIA AND GREECE. – IN: TH. WILSON, H. DONNAN, EDS. CULTURE AND POWER AT THE EDGES OF THE STATE. NATIONAL SUPPORT AND SUBVERSION IN EUROPEAN BORDER REGIONS. MÜNSTER, LIT, 155-189.
- NADEL-KLEIN, J., 1991. REWEAVING THE FRINGE: LOCALISM, TRADITION, AND REPRESENTATION IN BRITISH ETHNOGRAPHY. – AMERICAN ANTHROPOLOGIST 18, 2, 500-517.
- NEUBURGER, M., 2004. THE ORIENT WITHIN: MUSLIM MINORITIES AND THE NEGOTIATION OF NATIONHOOD IN MODERN BULGARIA. ITHACA & LONDON, CORNELL UNIVERSITY PRESS.
- NORA P., 1984. ENTRE MÉMOIRE ET HISTOIRE, LA PROBLÉMATIQUE DES LIEUX. – IN: LES LIEUX DE MÉMOIRE. I. LA RÉPUBLIQUE, PARIS, GALLIMARD, XVII-XLII.
- PÓCS, E. (FORTHCOMING). SEERS, VISIONS AND SHRINES: DIVINE INTERVENTIONS IN CRISES OF PRIVATE AND PUBLIC AFFAIRS. – IN: G. VALTCHINOVA (ED.). RELIGION, BOUNDARIES, AND POLITICS OF DIVINE INTERVENTIONS. ISTANBUL, ISIS.
- POPOVIC, AL. 2005. QUELQUES RÉFLEXIONS AU SUJET DE L'HÉRITAGE OTTOMAN DANS LA RECOMPOSITION POLITIQUE ET IDENTITAIRE DES SOCIÉTÉS BALKANIQUES À L'HEURE ACTUELLE. – IN: S. GANGLOFF (DIR.). LA PERCEPTION DE L'HÉRITAGE OTTOMAN DANS LES BALKANS, PARIS, L'HARMATTAN (VARIA TURCICA XXXV), 129-142.
- POPOVIC, AL., 2006. LES TURUQ BALKANIQUES À L'ÉPREUVE DE LA MODERNITÉ. – IN: ARCHIVES DES SCIENCES SOCIALES DES RELIGIONS, 135, 141-163.
- POULTON, H., 1991. THE BALKANS. MINORITIES AND STATES IN CONFLICT. LONDON, MINORITY RIGHTS PUBLICATION.
- RECHEL, B., 2007. THE „BULGARIAN ETHNIC MODEL“ – REALITY OR IDEOLOGY? – EUROPE-ASIA STUDIES, 59, No. 7 (NOVEMBER), 1201-1215.
- RYDÉN L., 1976. ST. MARY IN BLACHERNAE. – ANALECTA BOLLANDIANA, 94, 63-73.
- SAHLINS, P., 1989. BOUNDARIES: THE MAKING OF FRANCE AND SPAIN IN THE PYRENEES. BERKELEY, UNIVERSITY OF CALIFORNIA PRESS.
- SHANKLAND, D., 1999. ISLAM AND SOCIETY IN TURKEY. HUNTINGDON, THE EOTHEN PRESS.

- SHANKLAND, D., 2004. THE LIFE AND TIMES OF F. W. HASLUCK, 1878-1920. – IN: D. SHANKLAND (ED.). ARCHAEOLOGY, ANTHROPOLOGY AND HERITAGE IN THE BALKANS AND ANATOLIA, THE LIFE AND TIMES OF F.W.HASLUCK, 1878-1920, VOL. 1, ISTANBUL, ISIS PRESS, 15-67.
- TODOROVA, M., 1997. IDENTITY (TRANS)FORMATION AMONG POMAKS IN BULGARIA. – IN: L. KÜRTI AND J. LANGMAN (EDS.). BEYOND BORDERS. REMAKING CULTURAL IDENTITIES IN THE NEW EAST AND CENTRAL EUROPE. BOULDER, VESTVIEW PRESS, 63-82.
- TODOROVA, M., 2004. CONVERSIONS TO ISLAM IN BULGARIAN HISTORIOGRAPHY, TEXT, AND CINEMA. – IN: M. TODOROVA (ED.). BALKAN IDENTITIES: NATION AND MEMORY. WASHINGTON SQUARE, NEW YORK UNIVERSITY PRESS, 89-124.
- TSIBIRIDOU, F., 2000. LES POMAKS DANS LA THRACE GRECQUE. DISCOURS ETHNIQUE ET PRATIQUES SOCIOCULTURELLES. PARIS, L'HARMATTAN.
- TURNER V. & TURNER E., 1978. IMAGE AND PILGRIMAGE IN CHRISTIAN CULTURE. ANTHROPOLOGICAL PERSPECTIVES. OXFORD, BASIL BLACKWELL & NEW YORK, COLUMBIA UNIVERSITY PRESS.
- VALTCHINOVA, G., 1999. LE PÈLERINAGE DU MONT DE LA CROIX ET L'APPRENTISSAGE RELIGIEUX EN BULGARIE POST-COMMUNISTE. – CAHIERS DE LITTÉRATURE ORALE, 45, 87-110.
- ___ 2000. ENTRE MYTHE ET HISTOIRE: SYMBOLISME DE LA VILLE ET DE LA CROIX DANS LE PÈLERINAGE DE KRĀSTOV, EN BULGARIE. – REVUE DES ETUDES SLAVES, LXXII, 1-2, 119-128.
- ___ 2005. KRĀSTOVA GORA ET LES RÉSEAUX DE DÉVOTION POPULAIRE DANS LES RHODOPES (IDÉE NATIONALE, ORTHODOXIE ET GRÉCITÉ AU XX^E SIÈCLE). – ETUDES BALKANIQUES, No. 2, 45-67.
- ___ 2006. ENTRE „INTIMITÉ CULTURELLE” ET „CHOC DES CIVILISATIONS”. RÉACTIONS BULGARES 1999-2001. – IN: STRATES, MATÉRIAUX POUR LA RECHERCHE EN SCIENCES SOCIALES, No. 12 (NOUVELLES TENSIONS IMPÉRIALES ET RECOMPOSITIONS EN EUROPE CENTRALE, ORIENTALE ET CEI), 357-374.
- VAN DER VEER, P. (ED.), 1996. CONVERSION TO MODERNITIES: THE GLOBALIZATION OF CHRISTIANITY. NEW YORK, ROUTLEDGE.
- VERDERY, K., 1996. THE ELASTICITY OF LAND: PROBLEMS OF

PROPERTY RESTITUTION IN TRANSYLVANIA. – IN: EADEM, WHAT WAS SOCIALISM, AND WHAT COMES NEXT? PRINCETON, PRINCETON UNIVERSITY PRESS, 133-167.

VERDERY, K., 1999. FUZZY PROPERTY: RIGHTS, POWER, AND IDENTITY IN TRANSYLVANIA'S DECOLLECTIVIZATION. – IN: M. BURAWOY, K. VERDERY (EDS.). UNCERTAIN TRANSITIONS: ETHNOGRAPHERS OF CHANGE IN POST-SOCIALIST WORLD. LANHAM, ROWMAN & LITTLEFIELD, 53-68.

WHITE, H., 1973. METAHISTORY: THE HISTORICAL IMAGINATION IN NINETEENTH CENTURY EUROPE. BALTIMORE & LONDON.

ZONABEND Fr., 1980. LA MÉMOIRE LONGUE. TEMPS ET HISTOIRE AU VILLAGE. PARIS, PUF.

**"THE RHODOPES' JERUSALEM" VS. "THE RHODOPES' MECCA":
HOLY PLACES, BORDERS AND NATIONAL POLITICS,
XIX - XXI CENTURY**

G. VALTCHINOVA

The paper is focused on two holy places, for the Bulgarian Orthodox and Bulgarian Muslims respectively, that became reputed in the 20th century. The respective pilgrimages, or specific devotions, gained momentum in the post-socialism to become prominent religious events, increasingly politicized. Starting from the fact that both have been constructed by the media as local replicas of the respective sacred centres – Jerusalem and Mecca – and both are localized in the same area of the Rhodopes Mountain, I offer a parallel examination of the construction, or [re]invention, of these holy places. The unfolding of religious or other social movements related to them are, and their impact, are traced back by recourse to field data; the author's fieldwork is completed with data from other ethnographic studies.

In the first place, I insist on the similarity of contexts

in which the two devotions have emerged. Border in the broad sense, as well as the national idea (speaking for more than one national project), are central categories which I develop in the first part of the paper.

A special attention is paid to the contexts, rather different, in which occurred the post-socialist outbreak of the two devotions; if each one is examined in a separate section, I point at correspondences, at the similarities as well as the dissimilarities that are found in the public discourses relative to each one.

The paper provides food for and reflection on the burning issue of mixed devotions and the sharing of holy places. Are we confronted to a case of „antagonistic tolerance“, or a discrete religious-political competition – and who speaks for (or against) coexistence and competition?

Благодарности:

Различни версии на тази студия бяха четени и коментирани от Михаил Груев, Надя Данова, Бернар Лори, Надя Манолова-Николова, Елка Минчева, Евгения Троева-Григорова, Мина Христева. Признателна съм на всички тях за бележките, взети пред вид при крайното оформяне на текста. Теренните ми проучвания на Кръстова Гора са били спонсорирани от Mécénat Seita (1999-2000) Dr. M. Aylwin Cotton Foundation for Research on the Mediterranean (2001-2002); на Йенихан, от АСИ „Граници на Балканите“ към Ecole française d'Athènes (2006). Отговорността за всички данни и интерпретации е единствено моя.