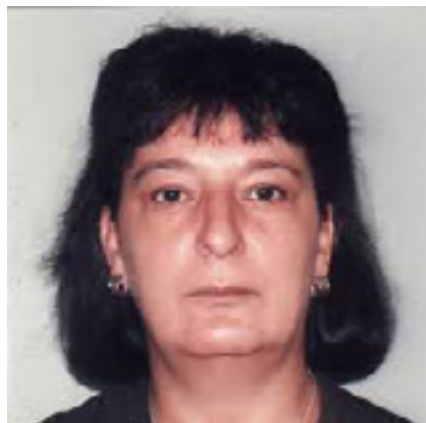


СПОДЕЛЯНЕ НА ПРОСТРАНСТВОТО И СВЕТОСТА



Маргарита Карамихова

В тази статия е представен въпросът за присъствието на Другия, различния в религиозно отношение, на собственото свято място. Текстът е организиран около две основни оси: разказите за божественото и човешкото присъствие в поклонническите центрове и съответните практики, които, както ще бъде показано, се обуславят взаимно. Анализът на границите и граничните зони, очертани между различни религиозни и етнически групи и вътре в самите тях, обединява две изследователски теми: за присъствието на друговец в етиологичните легенди на светите места и за присъствието на иноверци в собствено свято място.

Противопоставянето

Доминиращото възприятие на Балканите е

базирано върху дихотомията християнство/ ислям.¹ Тя постулира категорична несъвместимост между двата цивилизационни модела – една есенциалистка теория, която в последните години е критикувана от мнозина учени.² Концепцията за непримирими същностни различия между двете религии предполага постоянно им идеологическо противопоставяне и непрестанното състояние на конфликт. Без да отричам съществуването на дългосрочно състезание за надмощие и присъщите му напрежение и латентни или открити конфликти, обръщам внимание на основната слабост в концепцията за категорична несъвместимост на християнството и исляма: В нея отсъстват хората, принадлежащи към едната или другата религия, с тяхното всекидневие, проблеми и мечти. Отсъстват вярващите, развиващи конкретни стратегии и всекидневни практики. В тази концепция липсва играта на власт и контрол между духовните институции и държавата. Отсъства динамиката на историческите натрупвания, специфични за всяка национална държава, които влияят на и се отразяват в модела на функциониране на поклонническите центрове.

Ако концепцията за антагонистична несъвместимост между двата цивилизационни модела би работила коректно, би могло да се очаква, че същностните напрежения и конфликти ще бъдат съсредоточени в центроветена священото пространство – поклонническите

места на християните и на мюсюлманите. Те би трябвало да бъдат напълно затворени за иноверците и всеки техен опит за проникване да поражда открит конфликт.

Действително, светите места на християните са въздигнати в патриотичната реторика до ранга на пазители на българщината. Националната идея свързва българската манастирска и църковна мрежа с противопоставянето християнство – ислям. Три са важните исторически моменти, в които разорението на църквата се извежда като безспорен факт: завладяването на България от Османската империя, кърджалийските времена и Априлското въстание (1876 г.). За част от проучените манастири и църкви, за които има исторически и археологически данни, вече е документирано конкретното време на разрушение и възстановяване. В тези случаи бихме очаквали реалният конфликт да е втвърдявал границите между религиозните групи не само по време на разорението, но и дълго след него. За друга част като достоверно се приема местното предание (напр. Кръстова гора), което може да има много късен произход, дори да бъде създадено и патинирано чрез многократно устно и писмено предаване през ХХ в. При тези случаи е важно коректно и прецизно да бъде изследван всеки отделен казус с помощта на археолози, османисти и историци на модерната национална държава. Същностен елемент от националната идея е обвързването на манастирската мрежа с борбите за освобождение, най-често персонифицирани от Апостола

¹ Хънтингтън, С. *Сблъсъкът на цивилизациите и преобразуването на световния ред*. С., 2009.

² Виж напр.: Тодорова, М. *Балкани, балканизъм*. С., 1999.

на свободата, Васил Левски.³ Така общото усещане е, че чрез историята на разорените, опожарени църкви и манастири и особено чрез историята на Баташкото клане, се стабилизира твърда, непропусклива граница между свещените за християните места и мюсюлманите, една граница, минирана от напрежението на колективния травматичен спомен.⁴

В същото време множество податки от терена сочат висока пропускливост на границите в светите места. Споделям мнението на Жил де Рапер, че взаимоотношенията между християните и мюсюлманите първо трябва да бъдат прецизно изследвани и разбрани в рамките на локалното, а оттам да се премине към регионалните, националните и транснационалните нива.⁵ Това ме мотивира години наред да обикалям Родопите и да събирам материали за всяко почитано като свято място, което съм имала шанс да посетя. Разбира се, през цялото време държа сметка за факта, че както по целите Балкани, така и в България в края на ХХ в. и първото десетилетие на ХХI в., принадлежността към християнството или исляма в доминиращите случаи е въпрос на произход, а не проблем на вярата или на

3 Тодорова, М. *Живият архив на Васил Левски и създаването на един национален герой*. С., 2009.

4 Извън задачите на този труд е коментарът на обществения скандал, свързан с проучването на „мита Батак“ през последните години. Сам по себе си скандалът е един от важните случаи, които показват колко многопосочни последици може да има дългосрочно поддържаната травматична памет на нацията.

5 De Raperre, G. *Religion in post-communist Albania: Muslims, Christians and the idea of 'culture' in Devoll, southern Albania*. – In: *Anthropological Notebooks*, 2008, 14 (2), pp. 31–45.

осъзнат вътрешен избор.⁶

За да обясни наблюдаваните явления и процеси Цветана Георгиева използва термина „система на съжителство“, дефинирана като „*исторически възникнал модел, който съвместява полиетничната и полирелигиозната ситуация в България и на Балканите, извън голямата политика и история*“.⁷ Терминът *комшулук* е въведен от Иван Хаджийски.⁸ С него той обяснява механизма на съжителство между съседите дори и в смесена среда. Този термин бе пропагандиран и развит от Цветана Георгиева⁹ до *култура на комшулука*, културна система на извънрелигиозни толерантни взаимоотношения между принадлежащите към двете световни религии, които добре познават и зачитат различията. Най-популярното проявление на културата на комшулука е размяната на ритуални храни на Великден и на двата байряма и взаимните гостувания по повод най-важните събития в жизнения цикъл – раждане, сватба и погребение.¹⁰ Важно е да се отбележи,

6 Hayden, R. *Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious Sites in South Asia and the Balkans*. – In: *Current Anthropology*, 2002, 43 (2) p. 208.

7 Georgieva, Tz. *Coexistence as System in the Everyday Life of Christians and Muslims in Bulgaria*. – In: *Ethnologia Balkanica*, 1999, Vol. 3, Sofia ets., p. 61.

8 Хаджийски, Иван. *Бит и душевност на нашия народ*. Български писател. С., 1966, с. 97.

9 Georgieva, Tz. *Coexistence as a Sistem in the Everyday Life of Christians and Mualims in Bulgaria*, p. 225.

10 Evstatiev, S. 2007. *Islam in Southeast European Public Discourse: Focusing on Traditions of Tolerance*. – In: Kilpadi, P. (ed). *Islam and Tolerance in Wider Europe*, OSI, Budapest, 2007, pp. 145-152.

че културата на комшулука не означава единствено и само отворени врати и постоянство в диалога. Тя ясно посочва различията и границите между носителите на съответните културни модели и допустимата степен на пропускливост.

Най-разпространен на Балканите е сунитският ислям, следващ ханифитската правова школа. Тази школа се ползва с репутацията на най-толерантна и гъвкава при тълкуванието на шериата.¹¹ Продължителното съжителство на православните българи с носителите на относително толерантния ханифитски сунитски ислям и на широко отвореният към местните вярвания и практики хетеродоксен (дервишки и алевитски) ислям, очертава една от посоките за обяснение на комшулука.

Работната ми хипотеза е, че оформянето на широки гранични зони и пропускливостта на границите на светите места, които особено внимателно се поддържат от носителите на културния модел във времена на кризи от различен порядък, са важни елементи от тази система. Изследването на поклонничеството в смесените в религиозно отношение райони в България в пост-социалистическите времена, белязани от продължителна икономическа, социална и идеологическа кризи, дават възможност да разберем как наследеният културен модел подпомага опазването на традиционното съжителство, посредством отработеният дългосрочен опит на

11 Evstatiev, S. and P. Makariev. *Islam and Religious Education in Bulgaria: Local Tradition vis-a-vis Global Change*. – In: Nielsen, J. (ed.) *Yearbook of Muslims in Europe*, 2010, Vol. 2, p. 637.

общуване и съвместно използване на божествената подкрепа.

Чрез изследването на поклонничеството в добилите нова популярност свети за православните християни места, тази статия има за цел да дискутира следните въпроси:

- как функционират поклонническите центрове в религиозно смесените райони на постсоциалистическа България;
- каква е целта на местните разкази и легенди, съдържащи информация за Другия;
- какви стратегии можем да разчетем в отвореността на светите места в смесените райони.

Методология и теоретични рамки

Изследователският обект наложи прилагането на различни методи за събиране, анализ и синтез на емпиричните етнографски материали. Всяко отделно проучване започна с класическите етнологички методи. Времето на събиране на материали с различна интензивност се включва между 1990 г. и 2012 г.). Наблюденията над различни уеб-базирани страници оформят важен дял от това изследване.

Натрупаните интервюта и свободни разговори надхвърлят 200. Групите и отделните личности, които бяха наблюдавани по време на поклонническите пътувания, принадлежат на: източното православие, сунитския ислям, хетеродоксия ислям. Бяха интервюирани и

не практикуващи християни и мюсюлмани, които са свързани по наследство с една от двете религии, но на практика мислят и се държат като атеисти – мистици (вярват в „някаква сила“, хороскопи и пр.). В етническо отношение интервюираните бяха българи, турци и цигани. През 2011 – 2012 г. периодично бяха наблюдавани медиите и интернет сайтовете, които публикуват текстове и фотографии, свързани с поклонническите центрове, които са представени. Извън задачата на текста е анализът на достоверността на всеки елемент на публикациите в интернет. Смятам, че писмените разкази в „глобалното село“ повтарят механизмите на устната традиция, което по дефиниция включва и постоянни промени в съдържанието на разказа. Това широко научно поле очаква своята разработка. Във фокуса на текста е честотата на представяне на даден процес или факт, както и конкретните послания, които се излъчват.

Изследването на поклонничеството в свети места на чужда религия изисква проработването на концепцията за границите. Схващанията и разработките за границите и граничното са многобройни. Учени като Фредерик Барт,¹² Михаил Бахтин,¹³ Джоузеф Лapid и Матиас Алберт,¹⁴ и Хенк ван Хотъм, Анке Стрювер¹⁵ изследват значението на

12 Barth, Fr. *Introduction. Ethnic Group and Boundaries: the Social Organization of Culture Differences*. Bergen-Oslo-London, 1969.

13 Bakhtin, M. *The Dialogic Imagination: Four Essays*. Austin: University of Texas Press, 1982.

14 Lapid, Y., M. Albert (eds.). *Identities, Borders, Orders: New Directions in International Relations Theory*. Minneapolis, 2001.

15 van Houtum, H., A. Strüver. *Borders, Strangers, Doors and Bridges*. – *Space & Polity*, 2002, Vol. 6, No. 2, pp. 141–146.

границите, както и какво означава да бъдат поставени в гранично състояние хора, култури и социални или политически идеи.¹⁶ Значението на проблемите, свързани с границите, граничните зони и граничните състояния, провокираха съвременните изследователи да препрочетат теорията за културните граници, развита от Франц Боас и неговите ученици.¹⁷ Съвременното схващане за границите и граничното се концентрира върху комплексната многопластовата взаимовръзка между територията и идентичността.¹⁸ Учените изследват отбелязването и създаването на различия в социалното пространство, които могат да излязат извън границите така, както и различията, които създават граници вътре, в ограничените пространства.¹⁹ Преминаването на границите означава да бъде преодоляна социално конструираната идея за принадлежност към дадено пространство или група. Границите създават и изразяват различия. Ако въображението и въображаемото имат потенциал да разделят хората или нещата, то те в

16 Ackleson, J. *Unpacking Borders*. – *International Studies Review*, 2002, 6, pp. 324–326.

17 Bashkow, Iv. *A Neo-Boasian Conception of Cultural Boundaries*. – *American Anthropologist*, 2006, Vol. 106, No. 3, September, p. 443.

18 За тези взаимовръзки на Балканите виж монографията на Сара Грийн (Green, S. *Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border*. Princeton University Press, 2005.).

19 van Houtum, H., A. Strüver. *Borders, Strangers, Doors and Bridges*, pp. 142.

същото време имат и силата да ги обединяват. Така преодоляването на границите поставя изискването да бъдат преосмислени, превъобразени и границите, и тези, които преди това са мислени като „свои“ и „чужди“. В този смисъл се налага да се определи въображаемата рамка, която позволява на хората да се срещнат и общуват с „другите“, „чуждите“.²⁰ Като имаме предвид многократно коментирани концепции за груповите и личностните идентичности, можем да констатираме, че границите, изградени върху сложната категория идентичност, очаквано ще функционират по различни начини.

При работата за постигане на изследователската цел, всъщност бе разработвана концепция за функционирането на междурелигиозните граници в поклонническите центрове в постсоциалистическото общество. Важна методологична помощ предостави публикуваният през 2010 сборник „Религия и граници. Изследвания на Балканите, Източна Европа и Турция“, съставен от Галина Вълчинова.²¹ Водеща тук е постановката, че постоянно конструиращите и предоговарящи се религиозни граници имат духовен, идеологически и ритуален характер.²² Г. Вълчинова разработва подробно проблемите, свързващи по сложен

20 Пак там

21 Valchinova, G. (ed.) *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul, 2010.

22 Valchinova, G. *Introduction. Religion, Boundaries, and Divine Intervention: Speaking from the Margins*. – In: Valchinova (ed.) *Religion and Boundaries. Studies from the Balkans, Eastern Europe and Turkey*. Istanbul, 2010, p. 9.

начин религията, колективната памет и традицията. Тя подчертава ролята на религията за поддържането на колективната памет чрез постоянното повторение на ритуалите и празниците. Тази посока на мислене наложи да се проработят от една страна различни хипотези, отнасящи се до културното наследство, включващо поклонническите центрове и тяхната артикулация в макро обществото в съвременето.²³ От друга страна се поставиха за пореден път въпросите за властта и авторитета (-ите), които определят *ортодоксията* и *ортопраксиса*.²⁴ От гледна точка на религиозните граници е важно напомнянето, че тяхното пренебрегване или нарушаване не води до разрушаването или изчезването им. В моментите на прекосяване на граници, участниците си дават ясна сметка за този акт и по този начин всъщност затвърждават знанието за тяхното съществуване и правилата, които е редно да се спазват.

Специфичното за Балканите смесено почитание на светите места, регистрирано още във времето на Османското владичество, поставя при всеки конкретен случай въпроса до каква степен принадлежащите към различни традиции поклонници взаимодействат и споделят вярвания и практики²⁵. Или, в термините на границите и граничното: до каква степен става

23 Hobsbawm E., *Introduction: Inventing Traditions*. – In: Hobsbawm E., Ranger T., (Eds.) *The Invention of Tradition*. Cambridge University Press, 1983, pp. 1-14; Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

24 Valchinova, G. *Introduction...*, p. 17.

25 Ibid., pp. 21-22.

въпрос за взаимно проникване и създаване на връзки от дългосрочен и силен (дори – симбиотичен) тип, формиращи гранични зони с различни степени на свобода на достъпа и различни хибридни практики. Работната хипотеза при премисляне на конкретния материал е, че осигуряването на пропусклива гранична зона в съответното поклонническо място е част от дългосрочната стратегия за осигуряване на устойчива сигурност в динамични смесени общества. Степента на хибридизация следва да се провери при всеки отделен случай.

Развитието на теориите за границите и граничното доведе до поставяне под въпрос на самия термин. На Сара Грийн дължим нов етап в концептуалното преосмисляне на термина *граница* (border), който по традиция се схваща като устойчива линия и свързаните с нея пространства (стени, огради, краища и пр.) или като възлови точки в мрежи, които позволяват или възпрепятстват преминаването на хора, вещи, идеи и т.н.²⁶ Въведената напоследък в научен оборот от авторката метафора *следа* (видима или не) въвежда концепцията за времето в линейното (пространствено до голяма степен) възприятие на границата. Кое е по-важно, този термин приобщава към границата и граничността идеята за време, динамика, промяна, появяване и

26 Green, S. *Lines, Traces and Tidemarks: reflections on forms of borderli-ness. and Tidemarks: reflections on forms of borderli-ness.* Nicosia WG1 Meeting, 14-15th April, 2009. p. 1, <http://www.eastbordnet.org/working_papers/open/documents/Green_Lines_Traces_and_Tidemarks_090414.p> (01.04.2012, 18:17)

изчезване. Отношението между термина *граница* и метафората *следа* е коментирана в концептуалните рамки, положени от Дерида, в които *следата* може да маркира въобразено в миналото несъществуващо нещо, което се обозначава в настоящето чрез реперите, конструиращи *граница*, респективно *границата* може да е съставена от множество *следи*.²⁷ За да обедини двете концепции, С. Грийн предлага нова, трудно преводима на български език метафора *Tidemark* (*следа*, оставена на сушата от прилива). Концептуално най-близката метафора в българския език, струва ми се е *предел*. Тази метафора обобщава динамиката и вариациите във времето и пространството на онова, което за по-голяма яснота наричаме *граница*. По този начин се избягва един от най-сложните капани на постмодерните подходи, които често водят до фрагментарно, а не цялостно разбиране на взаимосвързания свят²⁸ или напротив, откриват прекалено много връзки в него.²⁹

Търсенето на решение на различни проблеми чрез поклонничество до известни с чудотворните си сили места, набра впечатляваща сила след падането на комунистическите режими на Балканите.³⁰ Този наследен механизъм за справяне с кризи от различен порядък се

27 Ibidem, pp. 12-13.

28 Ibidem, p. 8.

29 Green, S. *Notes from the Balkans. Locating Marginality and Ambiguity on the Greek-Albanian Border.* Princeton University Press, 2005, pp. 129, 139.

30 Най-новите резултати от изследванията на поклонничеството и религиозния туризъм виж при: Radishević- Ćiparizović (ed) 2010 и в цитираните текстове на Г. Вълчинова.

мобилизира и при християните, и при мюсюлманите. Росен Малчев констатира, че заселването на мюсюлмани в манастирската културна територия поражда нови (двуверни) културни явления при мюсюлманска доминанта, но със запазена православна структура.³¹ Емпиричните данни, натрупвани между 1990 г. и 2012 г. показват, че новосъбудените поклоннически центрове не затварят вратите си пред поклонници, определени като „Другите“, а и често местните легенди включват персонажи, принадлежащи към различна религия. Ще предложа няколко представителни примера за присъствието на важния Друг в легендарните истории на няколко храма в страната:

1. Манастирът „Св. Георги“, Хаджидимово, Гоцеделчевско.

Първото ми посещение в този манастир бе през лятото на 1990 г. Материалите от следващите две посещения (1995 г. и 1997 г.), академични публикации³² и източници от електронните медии, допълниха събраната емпирична етноложка информация.³³ Всяка

³¹ Малчев, Р. Фолклор и религия (по наблюдения върху културните пространства на Рилския и Бачковския манастир). Докторат, 1999, ПУ „Паисий Хилендарски“. 6-7.

³² Виж: Георгиева, А. *Фолклорни измерения на християнството*. С., 2012 и цитираната литература.

³³ Манастирът вече е толкова известен, че при търсене по ключови думи „манастир“ и „Хаджидимово“ на 21.07.2012 г. излизоха 52 200 препратки, от които за манастира виж напр: <<http://cudo.blog.bg/drugi/2009/05/30/delo-62-12027-sluchaiat-v-manastira-quot-sv-georgi-quot-v-ha.341785>> (21.07.2012, 8:19)

година в късния следобед на 5 май към манастира се отправят стотици християни и мюсюлмани с надеждата да получат изцеление, желана рожба или решаване на важен проблем. След отварянето на граничния пункт „Илинден – Ексохи“ (2009 г.), в манастира все по-вече идват и гърци от района на гр. Драма.

Обобщен вариант на местната легенда гласи: В началото на XIX в. възрастният овчар Атанас Лазаров от с. Горна Сингартия (дн. Хаджидимово) видял насън млад мъж на бял кон, който му поръчал да копае на близката могила, обраснала с храсти. Старецът не обърнал внимание, но на следващата нощ сънят му се повторил. Сутринта споделил сънищата с жена си, но тя не ги взела насериозно. На третата вечер младият мъж пак се явил и настоявал Атанас още на сутринта да започне работа. Като се разсъмнало старецът оставил овцете на грижите на бабата и се заловил да копае. Турците, които имали имот около тази могила, го видели и започнали да го уговарят да се откаже от начинанието си. Старецът видял, че не може да се разбере с тях и си отишъл. Отново на сън му се явил младежът и му казал да не се бои от хората, които му пречат, защото те ще бъдат заставени да отстъпят. Така, окуражен, дядо Атанас отново отишъл и се заловил за работа. Турчинът, чиято нива опирала в могилата, бил излязъл с воловете си да оре. Щом разбрал от Атанас, че копае, за да строи църква, турчинът прогонил с удари стареца и се върнал на нивата си. През това време воловете му били легнали да почиват. Подканил ги да станат, но те не помръдвали.

Започнал да ги бие, пак не ставали. Други турци, които му се притекли на помощ, се заинтересували, каква е причината воловете да не могат да се изправят на крака. *„Като разбрали, че е изпъдил гяурина и дори го е бил, не одобрили постъпката му. „Защото, - казвали те – шом този човек е дошъл тук да копае без никой да му плаща, тук вече има ръка Аллах (Господ)“. Накарали го да викне стареца да продължи работата си. Когато дядо Атанас се върнал, турчинът отишъл при воловете и още при първото подканяне животните се изправили, готови за работа. Слисаният турчин ги закарал в дома си, а нивата дарил на манастира.“³⁴).*

Това е първата подарена на манастира нива, която и до днес е негово владение. Тази чудна история се разпространила бързо и няколко съселяни на Атанас започнали да копаят с него. На следващия ден той открил икона на св. Георги. Хората единодушно решили, че трябва да вдигнат църква, посветена на светията. Когато се събрали средства, необходими за построяването на храм, започнали да търсят начин да се сдобият със султански ферман за строеж. Без много придумване местният бей отишъл в Цариград и не след дълго донесъл ферман, който определял храмът да бъде вкопан в земята. Майсторите се опитали да изпълнят това указание, но се оказало невъзможно, тъй като опрели на камък. Наложило се беят отново да отиде в Цариград и да извади нов ферман. Завършили строежа

през 1864 г., а през 1865 г. църквата била осветена от гръцки владика. Следват истории за пожари, забвение, датиране на иконата от експерти в БАН, граничеща с чудо намеса на Людмила Живкова за спасяване на храма, пост-социалистически мутренски кражби и наказание от светията. Като всеки жизнен и активен поклоннически център, манастирът развива многопластова непрекъсната легендарна история, която се опира на важни личности, институции и събития от националната история и съвременност. В нея се виждат добре интегрирани цели модули, които градят не един съвременен наратив, възпроизвеждан в поклонническите центрове. Това, което е важно за конкретния текст, е присъствието на мюсюлманите в манастирската легенда, артикулирана в съвременното. Албена Георгиева представя и анализира в детайли функционирането на поклонническия център като място, което приема и християни, и мюсюлмани³⁵. Много ценни са записите на случаи, в които местни мюсюлманки са получили изцеление от тежки болести³⁶. Един от ключовете за разбиране на пропускливостта на границата е обяснението на Рабие Местанова: *„Ако е български джин, тва ша помогни, ако е турски – оджата ша помогни, ако има нещо, ша са наиди“³⁷*. Това сведение не е единично. Регистрирано е и от Евгения Троева³⁸.

35 Георгиева, А. Цит. съч., с. 165.

36 Пак там, с. 167-169.

37 Пак там, с. 172.

38 Троева-Григорова, Е. *Демоните на Родопите*. С., 2003, с. 199-200., цитирано по подсещане от Георгиева, цит. съч., с. 171.

34 <http://www.bulgariamonasteries.com/hadjidimovski_manastir.html> (12.11.2012, 17:00)

То вероятно предхожда бинарния модел на модерното време, който съм регистрирала многократно в текето на Осман боба. Хората се допитваха до известният през 90-те години възрастен Деде, който гадаеше с помощта на неидентифицирана книга: „Дали [болестта] е за ходжа или е за доктор“ или очакваха знак, като докосваха розетата в дуvara със затворени очи.

Влиятелният в началото на прехода вестник „24 часа“ публикува два, записани от монасите, случая на изцеление на християнско и на мюсюлманско дете:

„На 5.05.2001 г. Магдалена Петрова Станудина на 5 г. от с. Места, доведена от баба си Магдалена Борисова Ценкина, през нощта е проговорила (била е няма по рождение): „Бабо, пишка ми се...“ 5.05.2002 г. Записал: Йеромонах Серафим

*Илве Османова Терзиева от с. Абланица, на 3 г., спрядада говори. Дошли в манастира и пренощували. След това започнала да говори нормално. Сега (31.08.2002 г.) дошла с баща си, който страда от епилепсия, за да се помолят за неговото здраве. 31.08.2002 г. Записал: монах Епифаний“.*³⁹

2. Манастир на „Св. Великомъченик Георги Победоносец“ в Поморие

Сходна легенда за чудесното начало на манастир регистрирах по интернет източници на другия край на България. Тя се отнася за манастира на „Св. Великомъченик Георги Победоносец“ в Поморие

39 24 часа, бр. 202, 2009 (статия на Антоанета Маскръчка)

(старо име Анхиало). Според официалната страница на манастира (<http://www.pomoriemonastery.org/>), към края на XVIII в Анхиало се заселва чифликчията Селим бей, страдащ от тежка, неизлечима болест. Възрастният ратай, Нено, сънувал, че св. Георги на бял кон му поръчва да копае в двора. Точно както Атанас от Долна Сингартия, така и Нено, отначало не обърнал внимание на съня. След няколко напомняния започнал да копае и открил мраморна икона на св. Георги. Когато я извадил от земята, изведнъж бликнала вода. „По поръка на своя ратай, Селим бей повикал владиката на града, който му прочел молитва и го поръсил с водата от аязмото. С животворното действие на извора Селим бей бил чудесно излекуван. Вдъхновен от чудото, той се покръстил с цялото си семейство, приел християнската вяра и построил малък параклис. Така Селим бей поставил началото на днешната света обител. След време, според преданието, той овдовял, приел монашество и станал първият игумен, на манастира. Целият си имот от 3 800 декара земя подарил на светата обител.“⁴⁰

Към тази страница ни препраща интернет страницата <http://www.bulgariamonasteries.com>. Преданието, което е записано на страницата на поморийския манастир твърди друго: „В края на 17 в., турчина Селим Бей, който според легендата е бил неизлечимо болен, се заселва тук и построява чифлик на мястото на предишния манастир. Една нощ на Селим Бей му се присънило, че намира лековита вода в имението си. На сутринта започнал да търси мястото и намерил мраморен барелеф на Св. Георги, под който бликнала водата от съня му. Селим Бей пил от нея и оздравял. Според легендата след тази случка Селим Бей и цялото му семейство приели християнството. Барелефът на Св. Георги все още се пази и може да се види в манастира.

40 <<http://www.pomoriemonastery.org/>> (12.11.2012, 17:00)

Селим Бей също така построил малък параклис до аязмото, който дал началото на сегашния манастир. След като овдовял, Селим Бей дарил земите си на манастира и станал първия му игумен, а след смъртта си бил погребан до аязмото. Сегашната църква е построена през 1856г. върху основите на предишния храм.⁴¹

Известен е вариант на легендата, според който Селим бей забранил да се копае и даже осквернил изкопа. Парализирал се на място и помолил Нено за помощ. Изцелението дошло, когато Нено открил каменната икона и извора. След откриването на аязмото, Селим бей повикал свещеник, за да го освети. После дарил земя за построяване на черква и изградил чешма.

Легендарните истории представят и по различен начин съдбата на бея след откриването на аязмото:

- Беят се покръстил, като взел православно име Георги. След като овдовял се замонашил;
- Той и синовете му се покръстили и основали манастира Св. Георги.⁴²

3. Манастир „Св. Марина“ с. Ботево

Отново по източници от интернет регистрирах сходна легенда за Ботевския манастир „Св. Марина“ край с. Ботево, на 30 км. южно от гр. Добрич. Той възниква в средата на XIX в., около лековит извор, който е бил собственост на турски бей. Управникът решил да построи сарай на мястото, но при разкопките бил

⁴¹ В цитата са запазени правописът и пунктуацията на текста.

⁴² <http://www.bulgariamonasteries.com/pomoriiski_manastir.html> (12.11.2012, 17:00)

изкопан кръст с надпис „Св. Марина“. Турчинът продал цялата местност на дядо Лечо от с. Ботево, който от своя страна я подарил на бъдещия манастир. През 1844 г. са построени параклис и две къпални до извора.⁴³

4. Възнесенски манастир „Свети Спас“ - Долна баня, Самоковско

Според преданието един от турските чифликчии открил на мястото пред манастира полуобгоряла икона на Свети Архидякон Стефан и я подарил за „българска джамия“. Оттогава всяка година долнобанци празнуват с „Възнесение Господне“. Съборът започва с Божествена света литургия и водосвет за здраве и благоденствие в църквата „Св. Спас“. Манастирът не е действащ и отваря врати за посещение само на Спасов ден.⁴⁴

5. Манастир „Св. Марина“, Каран върбовка, Русенско.

Теренната работа бе извършена през юли 1994 г. По информация на монахинята, която ни посрещна, църквата, построена върху аязмото, е завършена през 1890 г. Запазената и артикулирана пред нас и много по-късно – чрез интернет – легенда гласи в резюме, че един местен турчин имал сляпа дъщеря. Тя измила очите си с изворна вода сутринта на деня на Св. Марина (17 юли) и прогледнала. Изворът се намирал върху орна земя. От благодарност за изцелението на дъщеря му, турчинът дарил нивата с извора на християните, с поръката да

⁴³ <http://www.bulgariamonasteries.com/botevski_manastir.html> (12.11.2012, 17:00)

⁴⁴ <http://www.bulgariamonasteries.com/dolnobanski_manastir.html> (12.11.2012, 17:00)

изградят църква и да се грижат всеки страдащ да може да потърси изцеление (запис М. Карамихова, 1994). Според интернет източник, излекуваното дете било момченце.⁴⁵

6. Кукленски манастир

Кукленския манастир посетихме през зимата на 1994 г. по време на студентска експедиция, заедно с колегата В. Тепавичаров. Тогавашната игуменка не бе гостоприемна, нито разговорлива. Кратко ни разказа за това, че в манастира се е укривал Апостола на свободата, дякон Игнатий.

По източници от интернет разбирам, че по време на османското владичество Кукленският манастир е бил закрилян от властите, тъй като в него се лекували семействата на османските управници. Той е посветен на светите братя Козма и Дамян заради техните лечителски способности. Манастирът възникнал около аязмо с лечебна вода, която според преданието лекувала психични заболявания.⁴⁶

7. Манастир „Покров Богородичен“ в гр. Свищов

Интересни нови мотиви въвежда легендарната история на манастира „Покров Богородичен“ в гр. Свищов, публикувана на страницата „Роден край“. И за

този манастир се разказва, че е бил много стар и разорен от турците. Овчарче открива не само чудотворната икона на Богородица, но и захвърлено бебе, което оставило за отглеждане в манастира. На този хуманен акт хората отдават помощта, която Богородица оказва на страдащите от бездетство. Смята се още, че водата лекува очни болести. Ето продължението на легендарната история:

„Още през 16-17 век пък на турчин от Одрин, чиято жена била бездетна и сляпа, се явила Богородица и му казала да измие лицето на жена си с вода от манастира. Така и направил. Жената веднага прогледнала, а само след година родила и първото си дете. Турчинът тогава решил да се отблагодари за стореното чудо и направил златен обков на короната и ръката на Богородица. Туркинята приела християнска вяра.

Друга туркиня от Анадола, известна със своята невиждана красота, също била бездетна. Когато посетила манастира и видяла чудотворната икона, толкова много завидяла на нейната красота, че решила да я загрози и отчупила кутрето на дясната ѝ ръка. След една година родила дете без пръсти на ръката. Върнала се разкаяна. Молила се, плакала. Когато се прибрала при детето пръстите му били израснали, но без кутрето – за назидание.

Още една история има за липсващото до ден днешен златно пръстче на Богородица. Преданието гласи, че то било откраднато от румънска знахарка – шарлатанка.

⁴⁵ <http://www.bulgariamonasteries.com/karanvarbovski_manastir.html> (12.11.2012, 17:00)

⁴⁶ <http://www.bulgariamonasteries.com/kuklenski_manastir.html> (12.11.2012, 17:00)

Тя си мислила, че ще ѝ помага да врачува. Но когато си тръгнала с лодка по Дунава, тя се разцепила и румънката се удавила."⁴⁷

По източници от интернет идентифицирах още множество легендарни истории за възникване на православни поклоннически центрове, в които важна роля играе „Турчинът“, но и тези примери, които привеждам, са достатъчни, за да бъде изведена обща тенденция.

Отново за образа на Турчина

Анализът на местните легенди показва жив и динамичен образ на „турчина“ (обобщаващо название на мюсюлманина, както многократно е коментирано в литературата). Важна за това изследване универсалия е *„сливането на образите на политическото чудовище и на чужденеца, това отчетливо удвояване на неприемливостта“*⁴⁸, коментира Ана Алексиева. Тя разглежда *турските посегателства* спрямо християнските символи и културни реликви като сюжетен акцент в българския националистичен дискурс. Като имаме предвид системната политика за отхвърляне на

47 <http://history.rodenkrai.com/new/hristiqnski_hramove/manastiry_t_pokrov_bogorodichen - gr.svishtov.html> (12.11.2012, 17:00)

48 Алексиева, А. *Непрестижните връзки: османски модели в българската културна интимност*. Академичен кръг по сравнително литературознание – АКСПИТ, 2012, <<http://calic.balkansbg.eu/conferens/liaisons-dangereuses/item/62-ottoman-models.html>> (23.08.2012, 13:00)

османското минало, включително и на османското културно наследство, която се провежда повече от век, на пръв поглед е изненадващо присъствието на *турчина* в етиологичните легендарни истории на поклонническите центрове.

В представените легендарни истории *турчинът*, този „изначален враг“, показва способност да променя намеренията и отношението си, да демонстрира уважение към християнската вяра и дори – да дари най-ценната в доиндустриалното общество собственост – нива, за да бъде издигнат православен храм. Цитираните текстове рисуват многопластова картина, в която *турчинът* непременно еволюира – от враг на християните, той се превръща в пазител, покровител, дарител, та дори сам приема православието и основава манастир. Тези конкретни легендарни истории не са изненадващи, нито формират изключение. Вече се натрупа внушителен обем от проучвания върху образа на турчина в българското общество.⁴⁹ Мари Врина-Николов обобщава резултатите от проучванията на историци и литературоведи: в прозата от XIX и XX век се преплитат и допълват взаимно две противоречиви линии: *„... от една страна, образът на*

49 Karamihova, M. *L'epoux turc, un epoux impossible: les barrieres culturelles dans regions mixtes*. Chretiens et Musulmans a l'epoque de la Renaissance. FTRSI, Tunisia, 1997, pp. 191-194; Заимова, Р. *Образът на „турчина“ – между Ренесанса и Просвещението*. – Литературна мисъл, 2000, 1, с. 91-95; Градева, Р. *Турците в българската книжнина, XV-XVIII век*. – В: Балкански идентичности, С., 2001, с. 112-134.

турците като безформена маса от жестоки потисници и от друга – на турчина като индивид, на човек донякъде наивен, надарен с чисто човешки качества, състрадателен и добродушен".⁵⁰ Алексиева⁵¹ коментира съвременното битие на османският културен код в рамките на термина *културна интимност* на Майкъл Хърцфелд.⁵² Споделям този подход, който във висока степен обяснява изследвания феномен. Нещо повече – повторението на този легендарен модул, санкционира присъствието на мюсюлмани в християнските поклоннически центрове, стимулира диалога и съвместимостта между поклонниците с различна вяра.

Наличието на познание за културата на другия, позволява смесените поклонничества, подпомага и развива режим на активна толерантност в светите места. Тя се основава на базисното сходство в структурата на ритуалите и близостта на ритуалните практики, заложен от двете световни религии и доразвивани от носителите на традициите в сходни социалноикономически и

50 Врина-Николов, М. *Образът на „турчина“ в българската проза от XIX и XX век: Тема и вариации по един мит на балканската национална идентичност*. – Родопски старини, 2011, <<http://www.rodopskistarini.com/2011/06/xix-xx.html>> (12.08.2012, 20:00)

51 Алексиева, А. *Непрестижните връзки: османски модели в българската културна интимност*. Академичен кръг по сравнително литературознание. – АКСЛИТ, 2012, <<http://calic.balkansbg.eu/conferens/liaisons-dangereuses/item/62-ottoman-models.html>> (12.08.2012, 20:00)

52 Хърцфелд, М. *Културната интимност. Социална поетика на националната държава*. С., 2007.

културни условия. Общи са целите на поклонничеството: препотвърждаване на вярата, изцеление и решаване на проблеми от различен порядък. За това християните и мюсюлманите могат безпроблемно да палят свещи, да колят курбани, да споделят обредната храна, да мият лицата и телата си с осветена вода и да я отнасят в домовете си, да даряват пари и вещи; да купуват сувенири и пр. Много важен е фактът, че и сред християните, и сред мюсюлманите е разпространено вярването, че чуждото свято място и чуждият свещенослужител са надарени с особена сила да решават важни проблеми. Продължителното съжителство в смесените в религиозно отношение райони, създава условия хората да опознаят взаимно видимите проявления на културата и някои основни вярвания. Основните празници от ритуалната година, главните небесни покровители и механизмите, които да задвижат добронамерената божествена помощ, са сред много ценния социален капитал, който натрупват и са готови винаги да вкарат в обръщение жителите на смесените райони. Така те притежават и втора духовна карта, която, успоредно на собствената, винаги може да послужи в кризисни времена.

Безспорно е, че всяка култура разработва модели и процеси на обучение в съответствие със своите ценности. Когато става въпрос за свети места в пост-социалистическото ни съвремие, както вече се вижда, обучителните центрове са повече от един и процесите на обучение се различават. Най-често просто се предлага информация, дори без да е поискана. С края

на тоталитаризма медиите често се фокусират върху поклонническите центрове, които са посещавани от поклонници с различна религиозна принадлежност или в които се разказва за присъствието на „Другия“. Телевизионни репортажи, вестникарски статии, форуми и блогове в интернет дискутират различни въпроси, свързани със смесеното почитание на светите места. По този начин те разпространяват знанието сред широк кръг от потребители на информация и служат като проводници за опазване на тази традиция.

Либерализацията на обществото след 1989 г. окуражи православната църква да развива мисионерската си дейност. Неделните училища, а в манастира „Св. Великомъченик Георги“, Хаджидимово – и редовно организираното лятно училище, служат както за въвеждането на децата в Православието, така и им дават познание за *ортопраксиса* и конкретните истории на даден манастир или църква. Легендите за основаването и историите на манастирите и храмовете са част от информацията, която получават учениците. Ученическите екскурзии до различни манастири също допринасят за разпространението на информация за присъствието на *другия* и за смесените практики на почитание. Така децата стават проводници и разпространители на информация в семейството и сред приятелите си.

Постепенно след 1989 г. около някои църкви се създадоха ядра от активни възрастни енориаши, които

практикуват вярата и изграждат социални мрежи, базирани върху общата си църковна принадлежност. В зависимост от личната активност на свещениците, много от тези групи организират поклоннически пътувания до различни манастири. Те също възпроизвеждат легендарните истории и подпомагат съхраняването на познанието. Смятам, че присъствието на *турчина* в етиологичните легендарни истории е един от механизмите за поддържането на активна толерантност от страна на вярващите християни. Споделям широко цитираната постановка на Джон Ийд и Майкъл Салнов, че святото място е духовно пространство, способно да адаптира различни значения и практики. Тези значения, предписвани на местните свети места се конструират и препредават от групите и институциите, които контролират съответното място.⁵³ Контролът (съответно значението и практиките) не е веднъж завинаги установен и често контролиращите авторитети се променят, а и те имат в някои случаи временна или ограничена власт. Това отваря пространство за състезание на групи и дискурси. Ще повторя, че наративите и практиките, които носят различни стилове на религиозност, често съществуват успоредно, но и се състезават помежду си за надмощие, една универсалия, която е регистрирана в множество поклоннически центрове. Състезанието за контрол над

53 Eade, J. and M. Sallnow. *Introduction*. – In: Eade, J. and A. Sallnow (eds.) *Contesting the Sacred. The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Urbana, 1991, pp.1-29.

светите места, предполага очертаване на ясни граници и добре определени гранични зони. Изследователският шанс ми позволи да регистрирам процесите на излизане от анонимността на интимното практикуване на вярата при християни и мюсюлмани. В началото на 90-те години на XX в. състезанието за контрол върху светите места и съответно – за определяне на границите, едва започваше. Това, струва ми се, обяснява силната пропускливост на междурелигиозните граници и отворения характер на граничните зони.

Приведените материали поставят по нов начин въпросите за междурелигиозните граници. В православните поклоннически центрове извършват своите обреди мюсюлмани; в не една легендарна история за възникване на почитано свято място се откроява *турчинът*, който, каквото и да е извършил, в крайна сметка признава мощта на православието; извън обсега на официалната църква функционира православен поклоннически център, в който именно мюсюлманите са оценени като най-вярващи и добри хора.

Материалите показваха, че пренебрегване или нарушаването на междурелигиозните граници не води до разрушаването или изчезването им, напротив – то стимулира заздравяването им чрез оценките и действията на контролиращите съответните свети места. В същото време осигуряването на пропусклива гранична зона в съответното поклонническо място е част от дългосрочната стратегия за осигуряване на устойчива сигурност в динамичното ни смесено общество. Степента

на културна хибридизация, в резултат от дългосрочно съвместно практикуване на вярата, варира при всеки отделен случай.

Като цяло представените случаи показват, че всъщност става въпрос за *предел* на междурелигиозното общуване и включването на другия в собственото пространство. Защо този предел е разположен в най-интимната и свята част на поклонническите центрове? Ще се позова на Г. Вълчинова: „*В обстановка на изострени национални страсти възниква и се осъществява идеята за легитимиране на алтернативни решения чрез Божията воля*“⁵⁴. Така всъщност, границата, пределът между религиите, се превръща в център.

Бележка: Многобройните легенди за изкопани от земята каменни икони на св. Георги ме накара да се запитам дали не става въпрос за оброчни плочки на тракийския Херос. До момента не ми е известна публикация на колеги археолози за открити тракийски конници в християнски храмове, но не изключвам да съществува.

54 Вълчинова, Г. *Балкански ясновидки и пророчици от XX век*. С., 2006, с. 167.

SHARING SPACE AND SANCTITY

Margarita Karamihova

This article presents the question of the presence of “The Other” who is different religiously situated on someone’s own holy place. The text is organized around two main axes: the story of the divine and the human presence in pilgrimage centers and related practices, which as will be shown, are interdependent. Analysis of borders and border zones defined between the different religious and ethnic groups and within them brings together two research themes: the presence of the religiously “Others” in the etiological legends of holy places and the presence of religiously “Others” in their own holy place.