

Диана РАДОЙНОВА

Университет „Проф. д-р Асен Златаров“, Бургас, България

САКРАЛНИТЕ ОКОЛОСЕЛИЩНИ ТОПОСИ В СРЕДНА СТРАНДЖА – РЕАЛНИ И ВИРТУАЛНИ БАЛКАНСКИ СРЕЩИ

Diana RADOYNOVA

“Prof. Dr. Asen Zlatarov” University of Burgas, Bulgaria

THE SACRED SETTLEMENT-ADJACENT TOPOI IN THE MIDDLE STRANDZHA MOUNTAINS – REAL AND VIRTUAL BALKAN MEETINGS

The paper studies the middle part of the Strandzha Mountains. The population of the region has an almost entirely Bulgarian ethnic identity. Strandzha is an active ethnic-cultural contact zone and ethnic identity reflexes are strongly exhibited here. The settlements' territory is perceived as the proprietary, absorbed territory, it is the core of the local microcosm with the zones around the core serving as limits. They are the borders separating the domestic from the foreign, but also the place where the two meet, communicate or compare. The sacral geography and the legendary narratives that have merged with it in the region of Middle Strandzha are forms of ethnic interpretation of space through the means of memory. The space itself functions as a text, which contains within itself different messages about the human communities inhabiting it – be they local, ethnic or religious. The ethnology of space is above all else a topography of the various community types and their strength – overtly or covertly.

Keywords: the Middle Strandzha Mountains, sacred geography, social ideology, heterotopia, ethnic identity, local microcosm, legendary narratives.

Етнолозите отдавна са установили съществуването на сакрална география¹ – най-общо казано тя е форма на ментално структуриране на пространството със средствата на общностната култура. Този модел на пространството се съизмерва и с времевите параметри на социалната идеология, той функционира като хронотоп. Механизмите на тази мисловна структуризация се подчиняват на закономерности при оперирането с общностната памет, функционират чрез т.нар. *хетеротопия* – реални места, в които се разиграват

¹ Сборник с това заглавие бе издаден през 2012 г. като книжно тяло, отразяващо работата на участниците в научна конференция, организирана от Асоциация „Онгъл” – вж. сб. „Етнос и сакрална география“, 2012.

утопиите, идеите на социума (Foucault 1986: 23) и се поддържат и транслират чрез традиционни култове и вербални фрагменти в наративните комплекси.

Изследването се фокусира върху селищната карта, очертана от землищата на няколко странджански села, защото такава карта, разбирана именно като мисловно структурирана изоморфна география на ареала, локалните населени обекти и обграждащите ги ненаселени, но усвоени и осмислени със средствата на културата територии, “е най-точният маркер за овладяване и използване на пространството от хората” (Георгиева 1999: 9).

Населението на тези селища има почти изцяло българско етническо самоопределение. Странджа обаче е активна етнокултурна контактна зона и тук овъншняването и демонстрирането на етническа идентичност е ясно и категорично изразено. Селищната територия се осмисля като *своя* територия, тя е ядрото на локалния микрокосмос, а зоните около ядрото са лиминални зони, които имат селективно-аксиологични функции: от една страна, да сигнифицират и поддържат етническата идентичност на осмислящите се като автохтони, и от друга – да са граници, които делят *своето* от *чуждото*, но и където *своето* и *чуждото* се срещат, контактуват или съизмерват своите сили – латентно или явно. Прави впечатление, че вътре в селищното пространство акутно маркираните топоси и срастнали с тях легенди и поверия са малко за сметка на обилното им представяне в околоселищното пространство. Този феномен някои учени интерпретират като разделяне на всекидневно-битовото от лиминалното околоселищно, силно натоварено със символни семиотемни пространство (Мороз 2012: 46).

Топосите и свързаните с тях наративни форми във визирияния ареал имат общи характеристики на своята типология. На първо място, независимо от ландшафтното разнообразие, различните култови дейности, традиционно практикувани около тях, и многообразната сюжетика, те винаги структурират и транслират през времето многопластовия светови модел на етноса и в частност – на неговото исторически обживяно пространство. Този модел има оценъчен характер, той се структурира по оста *ние – те*, като представата за *нашето* се мисли с позитивни категории, а за *чуждото* – с негативни.

Един от механизмите за поддържането на този модел е прекарването на граници, които се очертават словесно (чрез легенди, предания, песни и т.н.), а също и реално (чрез различни обредни техники и технологии: ограждане със сакрални топоси, които излъчват кръгове на святост, или обратното – емитират негативни, вредоносни, чужди на етничния и дори на човешкия свят паметови послания).

Втори характерен пораждащ механизъм е непременното наличие на т.нар. *сакрален прецедент* – това е случката или събитието, което превръща безличната точка от пространството в аксиологически значима, асоциативно възпроизводима при всяка активация на етническата самоличност. Пейзажът, в рамките на който се разгръща социумът, се експлоатира за създаване на

символни образи на културата. Пространствените топоси се социализират във фолклорното съзнание, всяко място „притежава собствена „биография”, свързана с определен митичен прецедент, остойностен в свещената „история” ... , натоварена със смисли, подкрепяни и актуализирани от обредната традиция” (Маразов 2012: 65). Сакралният прецедент почти винаги възпроизвежда митологическата матрица на сакрализация – той е отместен in illo tempore, в необозримо далечните или исторически невъзвратими периоди от миналото.

Трети утвърден културен способ за осмисляне и структуриране на този околоселищен пространствен модел е даването на име. Наименуван, обектът се изважда от своята ландшафтна анонимност, легитимира се в културата и се включва в мисловно овладяното пространство на общността. Нещо повече, самият топоним е говорещ за етническите идентичности и стереотипи на хората, срещнали или сблъскали своите съдби – реално или въобразено, – в дадената пространствена точка.

За целите на настоящото изследване култово-нарративните феномени в изследвания регион могат най-общо да бъдат типологизирани в две презентативни групи. В първата могат да бъдат включени привидно етнически и религиозно неутрални култово-вербални комплекси, а към втората гравитират локални феномени, които имат етнически конфликтен характер.

Към първата група принадлежат три топоса, свързани с онзи безбрежен южнославянски мито-епически корпус, който условно бива наричан Марков. На около 2,5-3 км. западно от село Драчево, в местността Факъ дере, има вековно дърво, наричано Кралимарков бастун. То е извито и прилича на голяма патерица. Според преданието то служело за бастун на юнака, който минал по тези места на път за Цариград. Местността била неравна, той забил бастуна си дълбоко в земята и го изоставил. Бастунът стоял дълго в земята, покарал и от него израсло дърво, което обаче запазило извитата си форма. Хората не го секли, за да се помни, че Марко е минавал отук.

В землището на село Долно Ябълково има още два сакрални топоса, които принадлежат към Марковия корпус. Единият е наричан от местните хора Марков камък или още Големия камък. Той отстои на около 2 км от селото в южна посока и представлява огромна естествена скала с яйцевидна форма, стабилно подпряна върху няколко по-малки скални форми. Струпването очевидно е резултат от тектонична дейност, но изключително странното конфигуриране на камъните, както и ред ментални нагласи на местното население, му придават особена стойност във фолклорната култура на Средна Странджа.

За скалното струпване тук се разказва следната легенда. Някога камъкът бил на друго място – на т.нар. от местните Маркова тумба, хълм в непосредствена близост до източната периферия на селото.

„Крали Марко били трима братя. Татко им решил да ги дели: на единия дал животните, на другия – нивето, а на Марко нищо не дал,

щото той бил много силен – нищо не му требвало. Марко се расърдел, скарали се и той с кэтлето си (с кутрето си) го бутнал тоо камък от тумбата и го фърлил там, дето е сега”. (Радка Каръкова)

Марковият камък функционира и като култов комплекс, вписан в годишния календарно-обреден цикъл на селото. Тук хората от Долно Ябълково правели веднъж годишно задължителен курбан и молебен за дъжд на Летни Свети Атанас.

Известно е, че Крали Марко е основният герой на южнославянския фолклорен епос, както и на цял легендарен цикъл. На етно-консолидиращите му и етно-презентативни функции са посветени хиляди страници (вж. Цепенков, Иванова, Р., Бочков и др.). Въобразеното му присъствие в изследвания регион представлява едно топическо препотвърждаване на българската *personalia ethnica*. Самият Марко е семиотема на етническата устойчивост, свръхчовешка сила и здраве. Латентната асоциативност с един от най-популярните сюжетопораждащи сегменти от Марковия корпус – Марко освобождава три синджира роби, – обосновава появата на персонажа като етничен репрезентатив на активно циркулиращи в местната култура хронотопи и наративи, свързани с тях. Името на юнака, присъствието му тук, макар *in illo tempore*, очевидно се осмисля като топонимично и вербално закрепен апотропеен код на българщината.

В землището на близките села Долно и Горно Ябълково, почти по средата на около четирикилометровата мислена отсечка, която ги свързва, с ориентация североизток – югозапад, се намират останки от късноримска крепост. Местното население нарича мястото Кервасарая и разказва следната легенда за него:

“Имало някога си три сестри и един брат. Баща им бил много богат. Когато умрял, те се събрали да делят. Братът поискал добитък и земята. А парите, рекъл, земете ги вие трите. Но те били толкоз много тез пари, че те се чудили какво да ги правят. И решили да направят един дворец. И там, на най-високия връх по нашия край, направили тоз палат и му викали Кервасарая, щото трите сестри имената им били Керва, Сара и Яна. Та да се знае, че те го построили – затуй му викали така. И наште бащи и дядовци викаха, че отдолу имало тунел, който излизал чак в Одрин. И уж тоз палат бил точно на средата на пътя между Черно и Бяло море” (Инф. Тодор Чавдаров).

Тази легенда дава изобилен материал за анализ от етнологка гледна точка. Знаменателно е името на топоса – очевидна е контаминацията на турската с българска глоса. Със сигурност първоначалното име на обекта е било Керван сарай и е твърде вероятно преди няколко века действително тук да е имало голям хан за подслон на пътници и търговци, постоянно преминаващи през Странджа за Одрин. Според един от най-големите познавачи на Странджа, Георги Попаянов, именно през тези села е минавал построеният още от римско време т.нар. Диагонален път, който свързвал черноморските пристанища с Тракия и Беломорието. При османците той бил запазен като важна търговска

полоса, а Одрин бил най-големият град, лежащ по протежението му (Попаянов 1938: 15).

Етиологичната компонента на легендата издава изначалната целеположеност на генерирането ѝ – тя трябва да обоснове топонима на езика, осмислян от местните като *свой*, т.е. на български. Така персийското *Керван сарай* (И двете съставни части – керван и сарай са персийски думи.) се контаминира от етничната памет като конгломерат от три имена, които имат претенциите да са български или поне християнски.

Мисловното очертаване на етничното землище също е ментална операция, характерна за народностното усвояване на пространството. Границите на землището често не съвпадат с държавните граници. Това е пространството, върху което един етнос се разгръща мислено, което е усвоил не в реално исторически, а в културологичен план. За населението на Странджа и Тракия този модел включва като усвоена културна територия градове и места, които отдавна не са част от държавата ни, затова и във визириания наратив няма нищо странно в това, че тунелът отвежда в Одрин – град, осмислян като български и населяван от компактни маси българи и през османския период.

Крепостта Кервасарая бележела точно средата на пътя между Черното и Бялото море. Самото мерене, размерване, опериране с мерки и числа в традиционните общества още от времето на митологичната култура представлява сакрализираща техника за структуриране на пространството и времето. Тази математическа операционалност семиотизира реда, противопоставен на хаоса, тя подчинява нещата в света на божествения порядък и затова има осветяващ характер, което очевидно намира своето потвърждение в този фрагмент от легендата.

Втората група акутно маркирани околоселищни топоси съвсем открито изразява етническите стереотипи и активира историческите колизии чрез сглобяване на фабулните вериги. Тази „сглобка” също подобно на топосите и наративите от първата група представлява създаден по законите на мито-фолклорната култура конструктор, ответен механизъм на исторически дразнителни, в който интерферират реална събитийност, етнически отнасяния и реликти от митологията.

Един такъв топос, който е породен от трагичните сблъсъци върху българското етническо землище, е Гелин мезарь, Невестино гробе. Днес вече никой не може да посочи къде точно се е намирало мястото, помни се само, че то било в гъстата гора, която заемала т. нар. Равна гора – обширен регион, разположен между коритото на Факийска река и Мандренското езеро. Според легендата, която циркулира в наративните комплекси на населението от околните села Факия, Росеново и Дебелт, в далечни векове през гората минавала голяма сватба. Даалии нападнали шествието и изклали всички – от младоженците до последната престаряла сватя. Избитите били погребани на самото място, в гората, затова цялата сватба се *овамтирчила*, а мястото се смятало за прокълнато и всеки се страхувал да минава оттам.

Ето как пресъздава писателят Петко Росен, роден в село Гергебунар, по-късно кръстено Росеново на неговия поетичен псевдоним, в своите спомени легендата, която чувал още от малък. Поразеното му детско въображение завинаги запечатало страховитата случка, разказвана от съселанина му, дядо Яни Катерината, и уж преживяна от него, когато бил млад овчар и ношували по цели месеци далеч от село, на кошарите в Равна гора:

„Като си спяхме, по някое си време кучетата взеха силно да наляват. Помислихме си, че е гад и навикахме: убря, убря, убря. Кучетата все лаят и вместо да се спуснат към гората като други път, стоят вковани, настръхнали и не мръдват. Излезе и дядо Георги, постоя, послуша се и дума: Не викайте, влезте си в колибата! И като никога сплашен, ублинен... Задуха силен, студен вятър... Заслушваме се по-дълбоко – глъч. Хи-и-и, като от много далеч, ама от що е, какво е – не може да се разбере. Всички слухтим и не си продумваме. Дядо Георги само се кръсти и ни прави знак да мълчим. Глъчът се приближава и засилва. Бурята фучи, тече по джадето като бесен порой... Чуват се вече ясно: зурни, гайди, песни, пискуни, провикване, пляскане – същинска сватба! Цялата гора ечи и се люлее...

Сватбата е вече наспроти нас, на джадето. Както бе тъмно, светна бяла месечина като ден. Викот, тропот, пляскане ръце, кукуригане, блеене, лай, жабешко крякане, козе врякане, квичене – като да са се разкрякали всички гадини по небето и по земята. Косата ти настръхва... Над стъргата, вратата демек на колибата, бе ачик отворено. Поглеждам. Боже, сполай ти. Като се понесли из небето едни моми с дълги, тънки като от мъгла ризи, разпилени златни коси; около тях се запремятали едни короконджовци... рогати, опашати, очи въглени, с уста червени-кървави. Отпред свирачи – деца с дълги до земята бради, след тях сватите – високи, прегърбени като сухи върби баби; дълги, дълги камилски глави, само глави и шици, с увиснали по тях за опашките си маймунки и гяволчета, а напред всички – големи, бели, запалени свещи, без някой да ги носи, сами се носят...“ (Росен 1982: 203-204).

Топо-наротивният комплекс очевидно се крепи върху два основни носещи културни фрагмента. От една страна, той включва утвърдени в балканската митология идеологеми: сватба – смърт; демонизация на насилствено умъртвени и нерегламентирано погребани персонажи, които впоследствие не намират покой и се явяват на живите, всявайки страх и пакостейки им; нечовешки хабитус и екстраординерни способности на хтоничните същества (Иванова 2014: 159; Мицева 1991: 194 и цит. там литература; Сб. Етнология и демонология 2007).

От друга страна, комплексът очевидно е рефлексия на случки и събития, които не са били изключение в смутните времена на робството, особено при кърджалийските времена, когато и самата Османска империя е била неспособна

да се справи с разбойничеството, набрало неконтролируема разрушителна сила. Спйката между двата изходни информационни корпуса обаче става по закономерностите в конструирането и поддържането на етническата стереотипизация, в която основно е противопоставянето „ние – те” (Ташфел 1990: 149).

Подобен сюжетен конструкт, но с различен финал и доста по-„историоризиран” се разказва за топос Двата гроба в околоселищното пространство на с. Драчево. Намира се на около 3 км от селото в югоизточна посока. Преданието свързва това място със старата история на селото. Когато при последната Руско-турска война Осман паша напуснал тези земи, той се закарнал да опожари Кръкча, както било старото име на Драчево. Цялото село се изнесло в местността Липата. Двама левенти, Георги и Станко, се качили на най-високия хълм да наблюдават като стражи. Но черкези ги издебнали в гръб, заловили ги и „джелатин” с един замах отрязал главите и на двамата едновременно. Първоначално ги погребали там, затова и така се казва мястото. Но след идването на руснаците те отровили костите и ги погребали „с гърмежи” (т.е. с военни почести) в селското гробище.

В онези времена балканските срещи отблизо рядко биват приятелски. Това е едната причина за появата на топо-наративите от този тип. Втората е във вече посочената често присъща на етническата идентичност етнофобия, проявенията на която винаги свързват *ние* с позитивно-страдателната модалност, а *те* се кодират депресиативно. Ако продължим интерпретацията в руслото на есенциалисткия подход в етнологията, то става ясно и допълнителното сюжетно напластяване с руснаците, които погребали „с гърмежи” двамата юнаци. Известен факт е, че етническите нагласи по време на Възраждането и Освобождението сакрализират общата славянска кръв и надеждите за етно-религиозна еманципация на българите са насочени именно към Руската империя.

Османците и черкезите не са единствените мито-исторически представители на чуждостта в изследвания регион. Ред топоси и свързани с тях поверия в ареала отправат и към други етнически *чужди*. Едно от тях е местността Елински гробища край село Драчево, на около 2 км в източна посока. Тя представлява равно, пусто място с големи остри камъни, естествено изникващи от земята. Местната информаторка Недялка Павлова разказа легендата за тях по следния начин: по време на византийското робство тук дошли елини да завладяват тези земи, но умрели и там им били гробищата. Мястото се смята за лошо и нечисто, затова се вярва, че там не бива да се садят орехи. Трябва да се уточни, че информаторката е с претенции за интелигент и с познания в областта на балканската история. Това обяснява възпроизвеждането на наратива именно по този начин. Други местни респонденти го разказват доста по-неясно и фрагментарно и на въпроса защо местността се нарича така дават апоричен отговор: „Ами защото там са погребани елини”; „Елините са били хора, ама отколешни” и т.н. Въсщност етнонимът *елини* е наново възкресена лексематична активация от последните два века. Така се самона-

зовават съвременните гърци, за да подчертаят оценностяването на връзката си с древна Елада. По време на споменатото от информаторката „византийско робство“ българите са ги наричали *ромеи*, а през османския период – *гърци*.

Топонимът *Елински гробища* твърде вероятно има съвсем друг генеративен механизъм. В ареала на Странджа и Черноморието битуват поверия за демонични персонажи, наричани *елини*. Те, според описанията, били зли човекоподобни същества, но с исполински ръст, които обитавали запустели мелници или пък се явявали посред нощ на закъснелите мливари, за да ги плашат.

Назоваването на тези персонажи с етноним на *другия* етнос указва за една от основните характеристики на реакцията към етничната *другост* – протълкуването ѝ като демонизъм и свързването ѝ с реакции на страх и враждебност (Бочков 2000 : 99–113). В конкретния случай това се доказва и от още един детайл: мястото се смята за прокълнато и на него не бива да се садят орехи, а както е известно, орехът в българската традиционна култура е една от семиотемите на световното дърво, свързващо фундаменталните антиномии *живот – смърт* и *добро – зло* (Маринов 1994: 86–87).

Сакралната география и срасналите с нея легендарни наративи в региона на Средна Странджа представляват форми на етническа интерпретация на пространството със средствата на паметта. Обглеждането и анализът им дават възможност да се реконструира една топографска карта, която има не само пространствени, но и етнокултурни измерения. Пространството като поле, в което се разгръща битието на местните човешки общности, е и хетеротопия на паметта като форма на приемане и транслиране не просто на историческото минало, а на цялата общностна култура. Локалните аксиологизми на тази култура се разполагат в параметрите на това пространство, което е едновременно реално и ментално. Самото пространство функционира като текст, който съдържа в себе си различни съобщения (Топоров 1983: 227) за населяващите го човешки общности, били те локални, етнични или религиозни. Представите за пространството са представи на общности, което теоретично ни отправя към един от големите фрагменти на етнологията на XX век – етнологията на пространството, а тя, както отбелязват едни от първите ѝ български съвременни изследователи, е преди всичко топография на различни типове общности (Живкова, Живков 2001: 17).

ЛИТЕРАТУРА / BIBLIOGRAPHY

Бочков 1994: Бочков, Пл. *Непознатият юнак*. София: Изд. БАН. [Bochkov 1994: Bochkov, Pl. *Nepoznatiyat yunak*. Sofiya: Izd. Na BAN].

Бочков 2000: Бочков, Пл. *Окото на Полифем – телесната асиметрия в традиционната култура*. // *Антропологични изследвания*, Т. I, София: Изд. НБУ, 99–113. [Bochkov 2000: Bochkov, Pl. *Okoto na Polifem – telesnata asimetriya v traditsionnata kultura*. // *Antropologichni izsledvaniya*, Т. I, Sofiya: Izd. NBU, 99–113].

Георгиева 1999: Георгиева, Цв. *Пространство и пространства на българите XV–XVII в.* София: Изд. ЛИК. [Georgieva 1999: Georgieva, Tsv. *Prostranstvo i prostranstva na balgarite XV–XVII v.* Sofiya: Izd. LIK].

Живков 2000: Живков, Т. Ив. *Увод в етнологията*. Пловдив: Унив. изд. „П. Хилендарски“. [Jivkov 2000: Zhivkov, T. Iv. *Uvod v etnologiyata*. Plovdiv: Univ. izd. „P. Hilendarski“].

Живкова, Живков 2001: Живкова, В., Т. Ив. Живков. *Локус и универсум*. Троян: Изд. Аля. [Jivkova, Jivkov 2001: Zhivkova, V., T. Iv. Zhivkov. *Lokus i universum*. Troyan: Izd. Alya].

Иванова 2014: Иванова, М. *Традиционна култура на балканските народи*. Велико Търново: Унив. изд. “Св. св. Кирил и Методий”. [Ivanova 2014: Ivanova, M. *Tradicionnata kultura na balkanskite narodi*. Veliko Tarnovo: Univ. izd. Sv. sv. Kiril i Metodiy].

Иванова 1992: Иванова, Р. *Енос. Обред. Мит*. София: Изд. БАН. [Ivanova 1992: Ivanova, R. *Epos. Obred. Mit*. Sofiya: Izd. BAN].

Маразов 2012: Маразов, Ив. Могила, гробница, погребални дарове. // Маразов, И., Т. Шалганова. *Хетеротопия в Древна Тракия*. София: Изд. НБУ, 65-117. [Marazov 2012: Mogila, grobnitsa, pogrebalni darove. // Marazov, I., T. Shalганova. *Heterotopiya v Drevna Trakiya*. Sofiya: Izd. NBU, 65-117.].

Маринов 1994: Маринов, Д. *Народна вяра и религиозни народни обичаи*. София: Изд. БАН. [Marinov 1994: Marinov, D. *Narodna vyara i religiozni narodni obichai*. Sofiya: Izd. BAN].

Мицева 1991: Мицева, Ев. Демонологични персонажи в южнославянския фолклор. // *Проблеми на българския фолклор*, Т.8 – Българския фолклор в славянската и балканската културна традиция. София: Изд. на БАН, 190–194. [Mitseva 1991: Mitseva, Ev. *Demonologichni personazhi v yuzhnoslavyanskiya folklor*. // *Problemi na balgarskiya folklor*, Т.8 – Balgarskiya folklor v slavyanskata i balkanskata kulturna traditsiya. Sofiya: Izd. na BAN, 190–194].

Мороз 2012: Мороз, А. „Святые и „страшные” места. Создание сакрального пространства в традиционной культуре. // *Етнос и сакрална география*. София: ИК Род, 45-56. [Moroz 2012: Moroz, A. „Svyataye i „strashnaye” mesta. Sozdanie sakralnogo prostranstva v traditsionnoy kulture. // *Etnos i sakralna geografiya*. Sofiya: IK Rod, 45-56].

Попаянов 1938: Попаянов, Г. *Странджа. Етнографски, географски и исторически проучвания*. София. [Popayanov 1938: Popayanov, G. *Strandzha. Etnografski, geografski i istoricheski prouchvaniya*. Sofiya].

Росен 1982: Росен, П. *През гори зелени. Разкази, очерци, статии*. София: Изд. Български писател. [Rosen 1982: Rosen, P. *Prez gori zeleni. Razkazi, ochertsii, statii*. Sofiya: Izd. Balgarski pisatel].

Сборник Етнология и демонология 2007. София: ИК РОД. [Sbornik Etnologiya i demonologiya 2007. Sofiya: IK ROD.]

Сб. Етнос и сакрална география 2012. – *Годишник на Асоциация „Онгъл”*, Т. X. София: ИК Род. [Sb. Etnos i sakralna geografiya 2012. – *Godishnik na Asotsiatsiya „Ongal”*, Т. H. Sofiya: IK Rod].

Ташфел 1990: Ташфел, А. Социалната идентичност и междугруповото поведение. // *Идеи в социалната психология*. София: Унив. изд. “Св. Кл. Охридски”, 139-169. [Tashfel 1990: Tashfel, A. *Sotsialnata identichnost i mezhdugrupovoto povedenie*. // *Ideii v sotsialnata psihologiya*. Sofiya: Univ. izd. “Sv. Kl. Ohridski”, 139-169].

Топоров 1983: Топоров, Вл. Н. Пространство и текст. // *Текст: семантика и структура*. Москва: Изд. Наука. [Toporov 1983: Toporov, Vl. N. *Prostranstvo i tekst*. // *Tekst: semantika i struktura*. Moskva: Izd. Nauka].

Цепенков 1898: Цепенков, М. Станков камък в село Бугарска баша и воспоминание за крал Марко. // СбНУ, Т. XV. София, 117–118. [Tsepenkov 1898: Tsepenkov, M. Stankov kamak v selo Bugarska bashta i vospominanie za kral Marko. // SbNU, T. HV. Sofiya, 117–118.].

Foucault 1986: Foucault, M. 1986. Of Other Spaces. // *Diacritics*, 16, 1986, 22-27.