

**БОЖЕСТВЕНОТО НАКАЗАНИЕ
(ЕТНОЛОГИЯ НА СПОМЕНИТЕ ЗА АГРЕСИВНАТА
АТЕИСТИЧНА ПОЛИТИКА)**

Маргарита Карамихова

**THE DIVINE PUNISHMENT
(ETHNOLOGY OF MEMORIES CONCERNING
COMMUNISTS' AGGRESSIVE ATHEISTIC POLICIES)**

Margarita Karamihova

Abstract

The article presents memories of Muslims inhabiting Rhodope Mountain concerning atheistic assimilatory policies of communists' which was openly aggressive during the so called „Renaissance Process” (1984–1989). The ethnography consists of stories about events dating about Balkan wars (1912–1913), early 70s and 80s.

It is discussed how the repressions directed to Muslim holy places are structuring the traumatic memory of Muslims. Memories construction follows the universal ancient culture matrix based on the concept about Divine punishment on people breaking the rules of respect to holy shrines. Those memories are constantly presented in communicative and culture memories of Muslim groups as a warning for next generations.

Key words: *Muslims, communicative and culture memories, traumatic memories, communist regime, holly shrines*

1. Въведение

Още през есента на 1989 г. станяхме свидетели на бързи и интензивни промени в изявите на религиозност на българското общество. Последователите на юдаизма, християнството и исляма вече можеха свободно да демонстрират своята религиозна принадлежност.

Храмовете и поклонническите центрове отвориха врати. Венчавките, кръщенетата и опелата се завърнаха като задължителни ритуали в жизнения цикъл на голяма част от православните християни. Започнаха да се организират тържествени обрязвания (сюнети) за вече пораснали младежи и малки момченца. В първите години след 1989 г. изследователите приемаха, че религиозният бум се дължи на опит за компенсация на близо полувековните забрани да се изповядва и практикува която и да било религия. Постепенното натрупване на данни и напредването на изследванията в областта на етнологията на религията показаха, че през 90-те години на ХХ в. и у нас всъщност са станали видими всеобщите процеси на десекуларизация на пост-модерните неолиберални общества¹.

Водени от горещите процеси на „събуждане“ или формиране на поклоннически центрове, мнозина етнологзи и фолклористи се насочихме към регистрация на вярвания и практики, спомени и оценки, които се артикулираха както в пространството на светите места, така и в собствения *хабитат* на различните верски групи. Постепенно се откри една обща тема и за православните християни, и за мюсюлманите – темата за божественото наказание над онези, които са посегнали по един или друг начин на почитаните свети за съответната група места. Разказите за преследванията от страна на агресивно атеистичния тоталитарен режим, особено на мюсюлманите, постепенно започнаха да се възпроизвеждат и в публичното пространство. В този текст е коментиран конкретен случай – спомените за поредното разрушаване на почитано от българи мюсюлмани в Родопите *тюрбе* (гробница) на Енихан баба в Средните Родопи. Като илюстративни случаи ще бъдат привлечени данни и от други краища на Родопите, почитани и от българи мюсюлмани, и от турци, нерядко посещавани и от православни християни в търсене на лек и надежда.

2. Методи за набиране на емпирична етнологка информация

Основната емпирична етнологка информация бе събрана от научен колектив в хода на работата по проект „Култовият център Кръстова гора“, подпомогнат от Международния център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия (МЦПМКВ) през

1994 г. Привлечени са и материали от различни експедиции в планината Родопи, подпомогнати от ЕИМ, БАН. Теренните материали са архивирани в Архив на Института за източноевропейска хуманитаристика (АИИХ), в Архив на Центъра по етнология към СУ „Кв. Климент Охридски“ (АЦЕ) и в Народописен архив на Етнографския институт с музей, БАН (АЕИМ). Поради деликатността на засяганите теми често по време на теренната работа не използвахме диктофон, а водехме бележки или при изрично настояване на събеседниците си, не пишехме нищо. Вечер възстановявахме информацията от деня, което определя и характеристиките на записите по-скоро като преразкази, отколкото като диалогични текстове.

Очертаният изследователски проблем изисква да бъдат предложени различни методи за събиране и анализ на емпирични данни. Изследването бе започнато чрез класическите етнологички методи – структурирано и полуструктурирано интервю, което следва водачеството на интервюирания, и с минимално участие на етнолога насочва разговора към основната тема. При работа в големи поклоннически центрове или при струпването на голям брой поклонници често бяха водени свободни групови беседи. Част от интервювата бяха проведени по време на включено наблюдение в поклонническите центрове, други се състояха в родните места на събеседниците ни.

От средата на 90-те години на ХХ в. в западната антропология се налага като метод на изследване т.нар. *мултиситуирана етнография* (multy-sited ethnography), предложена от Джордж Маркус². Този метод цели да открие нови пътеки за връзки и асоциации, посредством които класическите проблеми на етнологичките изследвания да бъдат представени в различна пространствена канава³. Динамиката на процесите в обществото ни след 1989 г. показва, че старите рамки на холистичното антроположко изследване на отделна конкретна местна култура вече са тесни. Изследването на един и същ проблем, при което ученият влиза в различни роли и така си осигурява различни гледни точки и информация от различни групи, разширява изследователските възможности⁴. Прилагането на интердисциплинарни методи и мобилността на учените позволяват избраният обект да бъде огледан и анализиран от повече страни, в различни времево-пространствени ситуации и чрез културните интерпретации

на различни слоеве на обществото. Мултиситуираната етнография изгражда своя обект от „... мрежи, вериги, пътеки, нишки, връзки и противопоставяния“²⁵, водена от девиза: „Следвай хората!“ (вещите, метафорите, биографиите, конфликтите и т.н.). Проучването на спомените за историята на който и да било поклоннически център дълбоко по същността си изисква прилагането на този метод. Всъщност, следвайки методиката на българската школа в етнографията, далеч преди методът да бъде формулиран по този начин, се оказва, че при теренната работа сме се стремили да прилагаме мултиситуирана етнография в различни степени в зависимост от финансовите възможности. Там, и където това бе възможно, бе проследена географската мрежа, която тъкат поклонниците; бе проведено теренно изследване на местата, в които те живеят постоянно; бе проучена историята на светите места.

Изходната точка на изследователския проект през 1994 г. бе набиращият известност поклоннически център Кръстова гора (1545 м.) или *Кръстов*, както го наричат и местните жители, и поклонниците. Още в началото на проекта се установи, че православният Кръстов формира устойчива културна двойка с недалечния хетеродоксен мюсюлмански поклоннически център Енихан баба (връх Свобода – 1943 м.). И двата върха, на които в момента функционират мощни поклоннически центрове, се издигат над територия, заселена предимно с българи мюсюлмани. До Балканската война (1912 г.) границата е минавала непосредствено до *тюрбето* на Енихан баба⁶. Поради това, че мюсюлманите, населяващи най-близките до Кръстова гора селища (Мостово, Белица и махалите Четрока и Крушов чатал), се оказаха много силно свързани с православно свято място, техните спомени и разкази бяха сред първите, които регистрирахме. Основните теренни проучвания, във връзка с разглежданата тук тема, се проведоха сред българите мюсюлмани, които формират различни териториални подгрупи. По-голямата част от българите мюсюлмани обитават граничната планина Родопи в малки, сравнително изолирани местни общности. Чак до края на Втората световна война техните селища са далеч от въздействието и контрола на големите градски центрове, което обяснява местните специфики и липсата на общи стратегии за политическо представителство в националната държава⁷.

Вече над 24 години етнолози и историци от България и света многократно поставят въпроси, свързани с културата и историческата им съдба⁸. Още в края на XIX в., в хода на оформянето на българската национална идеология, българите мюсюлмани бяха заклеяени като „отстъпили от вярата си българи”. Тази позиция определя дългосрочната политика към тях. Асимилационната политика на Третото българско царство (1878–1944 г.) и на тоталитарния режим (1944–1989 г.) се проявяваше в най-чист вид при няколко брутално проведени акции за „покръстване” на българите мюсюлмани: 1912–13 г., във втората половина на 30-те – началото на 40-те г., началото на 60-те и началото на 70-те години⁹. Асимилационната политика включва цялата гама от известни възможности, ясно формулирани от О’ Лиъри¹⁰: хегемония и тотален контрол от страна на мнозинството; изселване (в рамките на страната) и принудителна емиграция; опит за интеграция на над етнична база („братството на социалистическата работническа класа”); насилствена асимилация. Мюсюлманските имена при всички акции са подменени за по-кратък или по-продължителен период от време с „български”. С последната акция, приключила около 1974 г., тоталитарната власт смяташе, че окончателно е асимилирала българите мюсюлмани, но чак до 1989 г. строго контролираше публичния и частния им живот, за да не позволи каквито и да било практики, които се възприемат като специфично „религиозни” (мюсюлмански). Регистрирали сме множество лични разкази, чрез които възстановяваме системния продължителен натиск върху българите мюсюлмани. Забранени бяха празниците от личния и календарния цикъл, които, според съответните партийни авторитети, се възприемаха като типично „помашки”; забранено, до степен да бъде преследвано от закона, бе обрязването на момченцата; забранено бе носенето на местната носия и особено шалварите, забранено на жените и такетата на мъжете; забранени и подменени бяха дори мюсюлманските имена, изобилстващи в богатия им песенен фолклор („Мехмед” бе заместен със „севдица”, „Руфинка” бе прекръстена на „Рафинка” и пр.¹¹). Хората изтърпяваха много тежко интервенцията в най-интимния пласт на културата – погребалните обичаи. През 80-те години на XX в. бяха проведени няколко офанзивни за контролирано налагане на новите социалистически „тъжни ритуали”. Народната

милиция и местната администрация следяха мъртвите да се погребват облечени и положени в ковчег, което противоречи на мюсюлманската традиция. Според нея следва телата да се увиват в бяло платно *кефин* и да се полагат директно в гробната яма, приготвена според съответната местна практика. Също толкова болезнено хората възприемаха заличаването на мюсюлманските имена от гробните камъни. Овеществената връзка с покойните им близки се изтриваше насилствено пред очите им. Това бе груба интервенция в сърцевината на културния модел, който се гради върху почитанието на покойните прадеди. Джамии и *тюрбетата* се отваряха рядко, колкото да се покаже пред света, че в социалистическа България се спазват основните граждански права.

В началото на 90-те години на XX век социолозите констатираха, че не повече от 5% от принадлежащите към всяка верска група у нас се изживяват и самоопределят като религиозни и стриктно практикуващи вярата си. Този процент бързо започна да нараства с откриването на религиозни образователни институции и с либерализирания режим за обучение извън страната. Именно из средите на българите мюсюлмани се изпращат най-много момчета и момичета за религиозно обучение в арабския свят, а в последните години и в Турция¹². На много места в Родопите се завърнаха практиките и символите на активната религиозна принадлежност.

Съществуват избледняващи следи, които говорят за силно влияние на хетеродоксия ислям в Родопите¹³ поне до края на Първата световна война. Няма част от Родопите, в която да не се виждат или да не се пази спомен за съществуване в миналото на почитани гробници на свети мъже, принадлежали най-вече към ордена *Бекташия* и *Бобая*. Като резултат от продължително провежданата политика на „пурификация“ на исляма много от тези гробници днес се съобщават като принадлежащи към сунитския ислям. Това уточнение е важно, за да бъде разбрано впечатляващото разнообразие от локални вярвания и практики, често противоречащи на сунитския ислям, но възприемани от носителите им като „най-чисти мюсюлмански“. Принадлежността към хетеродоксия ислям в миналото обяснява важноста на почитането на гробниците на свети мъже, в случая – на Енихан баба в Средните Родопи.

3. Състояние на изследванията и методологични възможности

Българската етнологика школа има доказаното предимство *етнологията* да бъде включена сред историческите дисциплини. Историческият подход към наблюдаваните, регистрираните и анализирани явления и процеси, протичащи в съвременността, позволява да бъде избегнат един от най-опасните капани на стремящата се към господство в края на XX и в първото десетилетие на XXI в. академична дисциплина – културна антропология. Споделям мнението на Ян Рийдър, че антропологичният подход опростява и омаловажава миналото, като поставя акцента на изследванията на светите места върху синхронните му измерения¹⁴.

По време на теренните изследвания (1994 г.) бе проучена цялата налична археологическа и историческа литература. Част от резултатите от изследването на колектива са публикувани в сборника „Кръстова гора – полезното чудо“¹⁵ и в книгата на Евгения Троева „Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани“¹⁶. Така е очертана историческата рамка на събитията, свързани с почитаното свято място, които формират конкретната местна памет.

За да бъдат анализирани адекватно емпиричните етнологични данни, се наложи да бъдат проучени теориите, които обясняват колективната памет и припомняне. Водеща е идеята на М. Халбвакс за „колективната памет“, която има социална основа¹⁷. Авторът насочва вниманието на читателя към връзката между колективна памет и колективна идентичност. Индивидуалната памет и съпровождащият я разказ винаги имат колективно измерение. За Халбвакс индивидуалната памет е реална само дотолкова, доколкото участва в колективното. „*За формирането на индивидуалната памет определящи са колективните нагласи. Колективната памет* (на етнически, национални, религиозни общности или на локално ниво – селище, род и т. н.) *е плод на комплексното действие на насложени едно върху друго времена*“. Според теорията на Халбвакс социалните рамки на паметта структурират и овладяват колективната памет като памет на групата. Социалните процеси влияят не само върху личните човешки спомени, но и върху споделените в общността спомени за миналото, които са решаващи за идентичността на групите от

различен порядък – семейства или социални прослойки. Колективната памет се схваща като спомен за преживян и/ или митологизиран опит на живия колектив, от чиято идентичност споменът за миналото е неразделна част¹⁸. Продуктивна посока за етнологичките изследвания очертава проблематиката, свързана с механизмите, които позволяват на паметта да формира социалните връзки и съответно да ги отразява. Приемам, че социалните връзки, създавани от общата споделена памет, тъкат груповите мрежи на идентичност. Паметта участва в конструирането на идентичността благодарение на разказвателната си функция, тъй като наративът е основно средство за представяне на миналото. Всъщност изследването е насочено към индивидуалните прояви на колективната памет като социална и културна конструкция, обусловена и обуславяща идентичностите на спомнящите си групи.

Идеите на Халбвакс са доразвити от Ян Асман, който предлага да бъдат изследвани не само социалните, а и културните измерения на паметта и припомнянето. Централна теза в теорията на Асман е оразличаването между *културната памет*, която се предава от генерация в генерация, и онова, което той нарича *комуникативна памет*. Според Асман културната памет е резултат от множеството посредници, които използва обществото, за да съхрани колективната си памет – от глинени плочки с клинопис до съвременните компютри. „Ако мислим за типичния тригенерационен цикъл на комуникативната памет като за синхронно пространство на паметта, то тогава културният спомен, който има опори далеч назад във времето, формира диахронната ос.“, пише Асман¹⁹. Културната памет увеличава способността на обществото да си спомня отвъд биологичните ограничения на комуникативната памет. Централна роля в концепцията за културната памет играе традицията. Ще приведа по-долъг цитат: „Гълният набор от неща, които наричаме **традиция**..., е системата от места на паметта, системата от маркери, които дават възможност на индивида да развива чувството си за принадлежност или да реализира своя потенциал като член на обществото в рамките на общността, пространството, където е възможно да научи, да си припомня и да споделя своята култура”²⁰. Културната памет не е синоним на традицията. Като аналитичен ин-

струмент терминът изразява способността на обществото да възпроизвежда диахронно в множество генерации начина си на живот, както и способността си да забравя или преоткрива културни форми. Асман посочва, че културната памет е както източник на ограничения пред иновациите (чрез ритуалите и каноните), така и на развиване на различни политики на припомнянето (преоткриване, манипулации и интерпретации).

Връзката между насилието и паметта е изследвана от социалните науки поради острият проблеми, пораждани от трудностите да се приема травматичното „видимо присъствие на миналото” и конфликтите, с които е заредено преклонението пред минали събития²¹. Светите места, които ще бъдат коментирани в контекста на постсоциализма, едновременно играят ролите на *места на паметта* и на *места на забравата*²². Чрез акта на почитание поклонниците поддържат жизнена своята културна памет. При определени ситуации те си припомнят и разказват за минали репресии, но по-често се стремят да заровят, да изтласкат травматичния спомен (по Фройд). В крайна сметка светите места са благословени пространства, в които хората обръщат взор към бъдещето, търсят изцеление и надежда.

Важен въпрос, на който е редно да се потърси отговор, е: Чи спомени формират личната и колективната памет? Както личи от записаните интервюта, събеседниците ни всъщност *не си спомнят* в тесния смисъл на глагола, а по-скоро *присвояват* спомените за лично преживяното от членове на по-широката им група. В повечето случаи те са чували за дадено събитие, състояло се в тяхно отсъствие, но си го спомнят и го преразказват като лично преживяно. Този феномен е анализиран подробно от Дан Тодман на базата на спомените за войната, които се артикулират едновременно в семейството и в публичното пространство²³.

Официалното честване, а значи – припомняне на значими за нацията събития, най-често изключва групите в малцинствено положение²⁴. Властовата асиметрия личи особено ясно, когато се припомнят дати и събития, свързани с насилие. Постсоциалистическата ни национална държава по традиция чества официално важните за нацията дати, свързани с Освобождението от „турското робство” (3 март), Съединението на Княжество България и Източна Румелия (6 септем-

ври) и обявяването на независимостта на Третото българско царство (22 септември). И трите празника носят еднозначното послание за освобождение и независимост от чуждоетничната империя, в която доминираща религия е ислямът. Тези три важни за нацията дати бележат идеологическото преконструиране на българското общество. От група на доминиращо мнозинство с определени социални позиции мюсюлманите постепенно биват маргинализирани. В този смисъл колективните спомени за насилие срещу верските им практики и свети места, припознавани като поробителски по логиката на националната идея, увеличават своята важност, за да удържат груповите граници на мюсюлманите.

От гледна точка на това конкретно изследване е важно да разберем как се използват механизмите за разказване на сакралната история. Те позволяват конкретните актове на насилие да бъдат изведени извън всекидневния контекст, да им се добави символна стойност и по този начин да се гарантира опазването на спомена в бъдещите генерации. Миналото насилие играе важна роля за изграждането на националните и груповите митове. Разказите за жертвите поддържат постоянен травматичен дискурс. Ако приемем, че травмата е безкрайно повторение на миналото насилие, то припомнянето му не предполага някога да ѝ бъде сложен край²⁵. Лоренс Кирмайер изследва връзките между индивидуалните и груповите начини за справяне с травмата. Той посочва, че травмата, споделена от цялата общност, създава потенциална обществена среда за припомняне. Ако общността привърже травматичните спомени към идентичността си, то тогава и личните спомени на отделните индивиди се вписват в общото пространство²⁶ и носят белезите на тази травма. В академичната литература вече многократно е коментирана повторемостта на травматичния опит на българите мюсюлмани. Тя създава несигурност и тревожност като постоянна структура на всекидневния им живот и това е част от обяснението за поддържане на травматична памет в дълъг, от генерационна гледна точка, период.

В представения емпиричен етноложки материал се говори за чудеса. Изследователите на исляма многократно се спират на концепцията за светостта и чудотворството. Свещената книга на мюсюлманите изобилства с податки за отрицателното отношение на пророка

Мохамед към чудесата²⁷. Основното внушение е, че сам Бог извършва чудесата, най-вече за да накара невярващите да повярват. Според Рейнълд Никълсън чудото е неотменим признак на светостта в исляма²⁸. Именно вярата, че гробът на почитан свят мъж създава пространство за изцеление и надежда е основа на локалните култове на хетеродоксните мюсюлмани. Тази вяра и свързаните с нея практики дадоха основание на мнозина учени да търсят обяснение за безконфликтното преминаване на българите от християнство към ислям.

Разказите за наказания, като специфична група разкази за чудеса, са силно развит и много активен в момента жанр и при християните²⁹. Основната концепция на изследователите е изградена върху схващането, че силата да се извършват чудеса произтича от Бог, и светците чудотворци действат като оръдие на Божиите намерения, но свещената намеса се случва като следствие от поведението (правилно или неправилно) на човека³⁰. Константин Панайотов въвежда рубрика „Чудесни наказания“ в раздел „Неприказна проза“ от систематичния каталог на Националния център за събиране и разпространение на българския фолклор³¹. В нея разказите за чудото – наказание са систематизирани в зависимост от конкретния повод. Оскверняването на свещени места или вещи оформя специална подрубика. До момента не ми е известно да е правена подобна систематика за вярванията в чудесното наказание при мюсюлманите в България или на Балканите.

4. Кратка история на *тюрбето* на Енихан баба

Според проучванията на Е. Троева археологически разкопки показват, че на връх Свобода се е намирало едно от значимите тракийски светилища в Средните Родопи. В непосредствена близост до върха е минавал античен път³². Многократно коментирана в академичната литература е асимилационната практика новите свети места да се издигат върху руините на стари поклоннически центрове. Топонимът „Енихан“ се споменава за пръв път във ферман на султан Селим I през 1519 г. Пътешественици и краеведи от XIX и началото на XX в. публикуват откъслечни сведения, които свидетелстват за съществуването на поклоннически център, чийто патрон е Енихан баба³³.

По време на Балканската война *тюрбето* е „разрушено от настъпващите на юг български войски“³⁴. Публикации от пресата и

периодичния печат сочат, че за дълъг период на върха е имало само руини от сградата, но вярващите са посещавали свящото място и са давали ежегодни курбани³⁵. Важен принос на авторката за разбиране на дългосрочната асимилационна политика е установяването на автора на легендата за Енихан като покорител на Родопите. Според Е. Троева пръв лансира тази легенда Петър Маринов през 1936 г. Ако сравним съдържанието на публикациите, които тя цитира, можем да допуснем, че между 1933 г. и 1936 г. местните мюсюлмани са издигнали каменна постройка, за да подслонят саркофага на светия мъж³⁶. Остава да гадаем защо познавачи на родопската архитектура като Стою Шишков и цитирания П. Маринов назовават *тюрбето* „старо“³⁷. В началото на 60-те години на ХХ в. връх „Енихан“ е прекръстен на „Момчил“. Една легендарна личност е заменена с друга. Заложено е състезание на политики, което ще се развива чак до наши дни³⁸. Преименуването продължава. През 1971 г. връхът е наречен „Свобода“, но населението на Родопите си го знае като „Енихан“.

В унисон с партийната линия и в подкрепа на акциите за асимилация на мюсюлманите през 1964 г. се появява романът „Време разделно“ на Антон Дончев. Е. Троева заостря вниманието ни върху легендата за поробителя Енихан и неговата гробница, на които е отделено специално внимание в романа³⁹. Заснетият и излъчен в разгара на т.нар. „възродителен процес“ (1984–1989 г.) едноименен филм тиражира пред много по-широка публика внушенията, развити в романа, и днес. Както вече е коментирано, че легендите, поддържащи националната идея, публикувани многократно в краеведската литература, могат да получат официална санкция, навлизайки в академични издания. Е. Троева проследява различните версии за произхода и характера на почитанието на Енихан до наши дни, разработвани първо от краеведи, а след това и от сериозни академични учени⁴⁰.

Според спомени на участник, които са цитирани в текста, през 1972 г. *тюрбето* е взривено. През април 1994 г. на върха видяхме нова постройка на *тюрбе* с впечатляваща зазидана в стената каса за дарения, с изрисувани красиви цветя, подобни на онези, които виждахме изобразени по надгробните паметници в Делиормана. До постройката зееше дълбока яма, която тогава разтълкувахме като знак за мястото на взривеното през 1972 г. *тюрбе*.

В началото на новия ХХI век и това *турбе* е разрушено. Този път доброволно, за да се построи през 2004 г. по-голяма и импозантна гробница. Финансирането на този проект се приписва на лидера на Движението за права и свободи (ДПС) Ахмед Доган⁴¹. Проучванията, които направих показват, че неговата помощ е била потърсена само във връзка с изграждането на пътя към върха. Връх „Свобода” се превръща в арена на политически борби, които обаче се случиха десет години след нашите записи.

5. Спомени за установяването на границата през 1912 г.

„Набожна сила имаше на Енихан. Руската войска гонила турците и стигнала там. Искали да седят два-три дни и сложили казани да готвят. Тогава излязъл силен вятър и повалил казаните. Главкомандващият издал заповед да се върнат назад. Затова колят курбани там, защото се върнали руските войски.” (А.М., 53, запис с. Мостово, 1994 г., Елка Минчева, АИИХ).

Евгения Троева публикува вариант на легендата, записана в с. Стърница:

„Енихан е казал на най-високото място да му е гробът. Когато от Съюза⁴² са водили война, от планината, дето е Енихан, има една голяма дъга, до там стигна. Той се измолва на Аллаха да излиза един ветер, фъртуна и всичките казани ги извратил. И те като видели това нещо, и тогаз се върнали ”⁴³.

Авторката коментира легендарния разказ като израз на конфронтациите се памети на християните и мюсюлманите относно окончателното установяване на границата между Княжество България и Турция през 1912 г. Прави впечатление, че и в двата разказа войниците са „руски” или от „Съюза”, а не българската армия, както посочва Троева. Може само да се спекулира в търсене на отговор защо се е получила такава подмяна в колективната памет. Един от възможните отговори може да се търси в образователната система, през която са минали събеседниците ни. Образите на Дядо Иван, Освободителя, и на Съветската армия, победителка над хитлеро-фашизма, бяха тиражирани постоянно в класните и извънкласните занимания на учениците. Като добавим внушенията на радиото и по-късно телевизията, като си припомним честването на Освобожде-

нието на 3. март и на Великата октомврийска социалистическа революция на 7. ноември, ще получим плътно послание, което година след година е излъчвано към гражданите на социалистическата република. Друг отговор може да даде деликатното поддържане на баланса между българите християни и мюсюлманите в ранните години на възстановяващата се демокрация. Новите етнически и религиозни плашила, които издигаха политиците, както и реалната война в съседна Югославия мобилизираха защитните механизми на културата, които се проявяваха в посланията, излъчвани от поклонниците⁴⁴. Възможно е да е потърсен виновният трети актьор, който да обере вината за разрушаването на святото място. Интересен прием на паметта е „придърпването“ на времето, в което е живял почитаният свят мъж, към времето около освобождението на Родопите. Разказът го представя като жив човек, който посредничи между вярващите и Аллах, за да защити територията, заселена с единоверци. В други интервюта се твърди, че Енихан е загинал по време на военните действия⁴⁵. Така споменът за него се нарежда редом със спомените за покойните деди – реални личности, които постепенно отпадат от тригенерационната среда на комуникативната памет, но са достатъчно близо във времето, за да се знаят. Тази модерна санкция утвърждава травматичния спомен на групата, рязко сменила своя статус от доминираща в религиозно отношение до маргинализирана, като тежко наследство от едно, прононсирано като *тъмно*, минало.

Военните действия и откъсването на територията, населена с мюсюлмани, от Османската империя през 1912 г. се пазят в паметта на местното население по цялото продължение на южната граница. Впечатлява повтаряемостта на легендарните разкази, които обвързват драматичните събития винаги с конкретния местен почитан свят човек. Един около 35-годишен турчин, роден в махала „Дъждовник“, Крумовградско, разказа, че при установяването на границата от 1912 г. „нещо“ спирало войниците да минат през нея. Под „нещо“ той разбира силата на *тюрбето* на Ямур боба, което в миналото е било част от влиятелен духовен хетеродоксен център⁴⁶.

Възрастни алиани от Източните Родопи, заселени в края на 50-те години в махала „Текето“, с. Тракиец, Хасковско, разказаха следната „случка“: „*Към Средна ряка е текето на Ахат боба. На*

времето там минали войници. Който не срещнат, него не убиват. На онова място имало пънар [кладенец]. Командирът, майор ли бил, капитан ли бил, вървял напред. Изведнъж конят му потънал с двата крака в земята. След педесет метра пак и така три пъти. Тогава командирът обърнал коня и заповядал: „Не барайте хората, има нещо тука!“. Влезли в селото. До джамията имало голям чинар. Под него седели старите мъже. Командирът ги попитал: „Има ли нещо тука?“. Рекли: „Има.“. Тогава командирът пощадил селото, но след това пак станал лош.“ (махала Текето, август 1994 г., запис И. Атанасов, АЕИМ)

В легендите конят не помръдва, за да предпази ездача си от оскверняване на свящото място или свящото място от чужденците, които носят потенциална опасност. В известните ми записи ездачът винаги е в група и спирането на конете най-често е около *тюрбе*. Светият мъж доказва по чудесен начин своята сила и потвърждава ролята си на защитник за местното население.

6. Спомени за светотатства по време на социализма

Евгения Иванова е записала спомените за разрушаването на *тюрбето* на Енихан баба, като част от инициативите за асимилиране на българите мюсюлмани, разказани от А. С., краевед от гр. Смолян. Цитирам буквално записа ѝ:

„*Йенихан* е бил помак. През 1972 г. една сутрин в 6 ч. го повикал секретарят на Окръжния комитет на БКП Димитър Димитров. Той скоро след това починал от рак. „За хубава работа“, казал. Тръгнали с джип на *Йенихан*. На разклона за Мадан ги чакали двама души с взрив. Не знае от къде са и повече не ги е виждал. Преди 1912 г. на *Йенихан* имало голямо *тюрбе*, покрито с оловни плочи. Но артилерията през Балканската война почти го разрушила. След това местните помаци издигнали с подръчни средства примитивно *тюрбе*, покрито с оловни плочи, което те всъщност взривили. Селяните от околните села точно в същото време изкарали овцете и заклали около 60 курбана за *Йенихан*. Димитров наредил по радиотелефона овчите трупове да се съберат и ги подарил на Съвета за културни нужди.“ (Смолян, септември 1994, запис Е. Иванова, АИИХ)

В този разказ на българин, най-вероятно атеист, към времето на разказаната случка, отсъства каквато и да било оценка на събитията и собственото му участие. Информацията, че инициаторът на взривяването на *тюрбето* – Димитър Димитров, е починал от рак, обаче ме кара да се вгледам внимателно в текста. Към този въпрос ще се върна по-късно.

Да проследим разказите за това посегателство над поклонническият център, записани от българи мюсюлмани:

„Енихан баба бил божи човек. Те били трима братя. Правели печено, но се скарали. Единият хвърлил шиша от чевърмето и рекъл: „Дето падне шиша, там ще ми е гроба!“ ...При Тодор Живков един тракторист се опитал да бутне гроба, ама машината му, тракторът, постоянно гаснела и се отказал. Бригадирът рекъл: „Който успее да го бутне тюлбето, ще има много трудодни от мене“. Един тракторист успял да го зарие. Прибрал се вкъщи и разбрал, че синът му току-що е катастрофирал. Колата му била ударена от влак и момчето умряло на място. Това нещо е като божие наказание...” (X, 56 г., с. Мостово, 1994, запис И. Атанасов, АИИХ).

„На Енихан преди 7-8 години един мъж отишъл да зарежда гроба с взрив. Ама като го завалял един дъжд, един град, щял да го утрепе. Тоя гроб е на Аллахов човек, като черквичка.” (А. 72 г., махала Четрока, 1994, запис И. Атанасов, АИИХ)

„На Енихан караха болните с мулета. Обричаи си курбан бравче и когато можеш, отиваи. Яце ходехме. Този, дето гръмна гроба, имал дъщеря. Тя се сгърчила. Нищо не ѝ помагало. Ходил чак до баба Ванга. Ванга казала, че причината е в съсипването на гроба. Бащата го възстановил сам. Дъщерята се изправила, ама останала куца.” (Н. и В.Б. – свекърва и снаха, с. Белица, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

Е. Троева е регистрирала в близкото до върха село Давидково спомен, който включва отново намесата на баба Ванга:

„Жената на човека, който е участвал във взривяването на тюрбето, се разболява тежко. Тя е парализирана от кръста надолу, защото е трябвало да спре мъжа си, но не го е направила. Мъжът ѝ отишъл при баба Ванга, чакал няколко дни, докато накрая тя

излязла и му казала: „Ти няма да чакаш, за тебе няма да ти кажа нищо. Каквот си направил във вашия край там, няма да се оправи твоята жена.”²⁴⁷.

В тези два записа е въведена националноизвестната пророчица баба Ванга. Приемам тезата на Галя Вълчинова, че въвеждането на Ванга в конкретни разкази има за цел да санкционира и изведе на национално ниво конкретна случка или човешка съдба. В този ред на мисли разрушаването на *тюрбето* на Енихан баба, действие от локален характер, макар и вписано в националната политика, се издига до национално значимо събитие, за което знае и коментира пророчицата.

„На Енихан през комунистическо не даваха да мине човек. Решили да гърмят къщичката на върха. Изведнъж се събрали облаци и се извила буря. Хората влезли в джамията. Тогава ударил гръм и ги убил. Къщичката останала. Там имало и джамия.” (Р.Т., 47, с. Мостово, 1994, запис Е. Минчева, АИИХ)

Следващият разказ изравнява взривяването на гробницата на светеца с посегателството над селското гробище, в което, както из целите Родопи, е била предприета акция за изличаване на мюсюлманските имена от гробните камъни:

„На Енихан баба е свято място! Като дошли русите, спрели там. Решили да си сготвят ядене, да починат. Тъкмо почнали да готвят и като се появила една юда! Такава една, като вихрушка. Че като се завъртяла... изпонахвърляла, изпотрошила казаните с храната, разгонила руснаците! Същата юда се яви и като почнаха да стържат имената в гробището. Милиционерите и партийците тъкмо почнаха да стържат, ама юдата се разфуча, яви се като силен вятър и разхвърля всички из гробището. Разбягаха се. Гробище е това, грешно е да се руши по него!” (Х. 65 г., с. Белица, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

За онези времена разказа християнката В. от гр. Лъки, която работела в кметството по времето на т. нар. „възродителен процес”. Тя участвала в замазването на надписите по надгробните паметници, контролирала дали погребват мюсюлманите в ковчег. През 1982 г., докато замазвали надписите по гробовете, „*помаците*” стояли с брадви до оградата на гробището, но не посегнали да се бият, защото

имало милиция. Помакините от с. Тополово ги кълнели. Сърдели се: „*Майка ти каква набожна беше, а ти по гробовете стържеши имената на умрелите!*”. Участвала и в „*засадите на Кръстов*”⁷⁴⁸. „*Кълнаха ни бабите. От страх ходех, нареждаха ми*”. Не издържала и напуснала. Кметът умрял, умрели и жена му, и детето им. (В. 46 г., махала Четрока, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

Много сходна на предишната случка се разказва и от жените в село Белица:

„*Като ни сменяха имената [1972 г.], ни караха да идем на гробищата, да палим свеци, да раздаваме бонбони. Събра се селото на гробището. Сви се една Юда и вдигна, баиря изкърти*”. *Изплашиха се всички, а организаторите от с. Борово най-много. Взеха да си търсят колите да бягат. Синът им каза: „Това тука е гробище, не бойте се, тук ще ви копаем! Нали вече еднакво се погребваме.”* (Н. и В.Б. – свекърва и снаха, с. Белица, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

В този разказ се съдържа болезнен спомен за интервенцията в най-тежките моменти от човешкия живот – погребението. Очевидно организаторите от близкото с. Борово (вероятно към момента атеисти християни) са се опитали да наложат новоизкованите социалистически поминални обичаи, които да заместят християнската Задушница. В нарушение на местната мюсюлманска традиция са и общите посещения на гробището (вероятно не в осветения от традицията четвъртък), и раздаването на бонбони вместо мекици, и паленето на свеци.

Да се върнем пак на разказите за тюрбето на Енихан:

„*Тюрбето на Йенихан било срутено, ама гроба си останал непокътнат и вечно пресен*”⁴⁹. *Всички роднини на тези, дете го срутиха, измряха.*” (Стефан, 40 г., с. Мостово, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

Всички вече представени мотиви и техни варианти се регистрират и на други места, и по други поводи: Един 45-годишен събеседник, турчин, живеещ в Крумовград, ни разказа лично преживяна случка в близост с почитаното в миналото *теке* (манастир) с *тюрбе* на Ямур боба, с. Дъждовник: На 4 декември 1984 г. към 14 ч. дошли запасници и милиционери, за да сменят имената на жителите на ма-

халите около Дъждовник. Събеседникът ни бил на реката „с москвичка си“, да лови риба. Тръгнали по махалите. Само в тази с тюрбето не влезли. „Силата“ спряла и тях – „С очите си ги видях!“. Така насилието срещу мюсюлманите, упражнявано по време на т. нар. „възродителен процес“, в травматичната памет на турците се издига до ранга на миналите военни действия, за които е съхранен спомен. Старата матрица се активира при всяка сериозна криза (1912 г., 1984 г.) и задава модел на отреагиране чрез вяра в чудесата, извършвани от местния светец. Всъщност, брулени от политическите превратности, поставени в незавидната роля на маргинализирано малцинство от граничен район, местните хора остава да се уповават единствено на закрилата на традицията, която персонифицират в Ямур боба.

Циганка мюсюлманка (45 г.), живееща в печално известната махала „Столипиново“ (кв. „Изгрев“, гр. Пловдив), ми разказа следното по време на курбан в *текето* на Осман боба, Хасковско:

„Ние ходихме на Ориз боба в Болярци, на нашия празник, на Богородица [28 август]. Много народ дойде, много беше хубаво. Това теке кметът решил да го бутне. Гонил хората с милиция. Той имал двама сина. Насън му се явило, че катастрофирали и умрели. Къщата му изгоряла. Сега е свободно [за посещения]“. (М, 40 г., махала „Текето“, 1994, запис М. Карамихова, ЕИМ, БАН № 294–III)

И християните в Родопите разказват истории за божественото наказание: През април 1994 г. Е. Иванова записа от 52-годишен християнин в с. Манастир следната история:

„Изоставено манастирище, сега го наричат Алишавото – намерили дялан камък, кандила, плочки. „Мястото е силно. В полунощ се чува, като че ли бият камбани. Двама трактористи тръгнали да го разорават и силата ги върнала. Имало аязмо, имало и кръст.“ (АИИХ) Когато бе откраднат, а по-късно намерен захвърлен в гората Кръстът на Кръстова гора (1994 г.), вестник „24 часа“ пръв лансира история, която накратко гласи следното: Баща върнал Кръста, защото двамата му сина – крадци, моментално се разболели. С връщането на Кръста бащата се надява синовете му да бъдат опростени и да намерят изцеление. Варианти на тази медийно лансирана легенда вече се разказват като истинска случка.

Темата за разрушения дом на Бога не приключва с наказанието на прекия извършител. Жизнена е вярата, че присвояването на вещи или материали от свящото място също е наказуемо:

„*Като разрушиха джамията, един човек си взе тухли и си построи къща. Това е грях и Господ го наказва. Все му умира по някое добиче! При Тошо беше добре, имаше работа в ТКЗС, имаше пари. Сбърка само с имената и оттам тръгна всичко...*” (М. 65 г., април 1994, с. Белица, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

От другата страна на Кръстова гора, в с. Мостово, се знае и разказва същата история:

„*Като бутнаха джамията в Белица, един си построи къща с тухлите. До седмицата до корен се изкорени рода му и животните*”, каза Х. Тя каза и двете имена на човека, който пострадал от светотатственото присвояване. Другата събеседница я апострофира, че човекът е жив и здрав и историята не е вярна. (Х., 52 г. и М. 60 г., с. Мостово, 1994, запис М. Карамихова, АИИХ)

През 1996 г. регистрирах в с. Биволяне, Хасковско, още живо вярването, че от територията на *тюрбе* не трябва да се присвоява нищо – дори и сухи съчки. Високо образованият ми събеседник (69 г.) убедено ми разказа за жена, която събрала сухи паднали клони от поляната пред *тюрбето* на Елмалъ баба. С клоните жената стоплила вода да си изкъпе детето и да изпере дрешките му. Детенцето се разболяло тежко. Същият събеседник каза, че не е редно да се използват дърва от свящото място дори за ритуални цели – при приготвянето на ритуалната храна *курбан*. Тази забрана съм регистрирала и в *тюрбето* на Гази баба, с. Ряховците, Севлиево. В същото време в *текето* на Осман баба бе отсечен последният от легендарните борове, поникнал по чудесен начин, след като бобата хвърлил шиша от чевермето си⁵⁰. *Бекчията* (пазачът) Али ага ми каза, че борът е започнал да съхне и е станал опасен за посетителите. Смяташе, че макар дървесината му да не е много подходяща, ще бъде оползотворен при готвенето на курбани. При дългите си разговори с него, които често ни връщаха към свещената легендарна история на мястото, не установих каквото и да било знание за свръхестествено наказание при кражба от свящото място. Нито един от поклонниците, нито от местните хора в Текето не спомена за такова наказание. През

2001 г. Ружа Нейкова е регистрирала много сходни разкази в Синеморец. Отсичането на дървета от свещените горички на св. Петка и св. Троица води до тежки болести и смърт⁵¹.

Не само спомените за разрушаване на свещените материални опори на паметта (молитвени сгради, надгробни паметници) предизвикват божествената намеса, която въздава справедливост чрез наказание. Посегателствата над обичаите също са наказуеми. Ето един разказ на шофьор на камион, записан в Крумовград през 1992 г.:

„Знаехме го като Сит буба и че е имало женски панаир. Скоро научих, че е Сеит буба.” Младият турчин се пита: *„Защо комунистите забраниха празниците? Коледа, Великден беше хубаво! Като забраниха женския панаир, на началника на милицията му стана зле. Ноци наред сънувал, че Сит буба му иска нещо. Така, докато разрешиха отново панаира”* (АЦЕ, 1992 г., Крумовград, запис М. Карамихова)

В този разказ откриваме неизречен още един пласт, който често присъстваше в разказите за т.нар. „възродителен процес”: Престъпленията са извършвани от хора от същата общност. Съвсем простичко ни го казаха при свещения за мюсюлманите извор Дамбъла (до Момчилград), за който се вярва, че лекува заекване и трудно прохождане при децата в нощта на Хъдърлез (6 май): *„Турчин събаря турски, българин пък – български”*. В това послание откриваме проявление на културните механизми, които удържат разбирателството между групите в кризисни времена.

Регистрираните спомени за светотатствено посегателство над свети места, над паметта за дедите, над осветените от традицията празници повтарят старинните матрици за престъпление и наказание. Божествената сила се проявява, като спира завоевателите/ разрушителите. Конете/ леките коли са изправени пред невидима бариера; вихрушка осуетява действията на войската/ милицията/ партийните секретари. Единичен, но много показателен е разказът, в който гръм убива светотатстващите. Традиционната матрица предвижда нарушителят да бъде наказан така, както ще го заболи най-много: разболяват се или умират децата му. Вариантите в края на ХХ в. включват дори животните, които осигуряваха физическото оцеляване в преходните времена. Много интересен е казусът, в който съпругата на престъп-

ника се разболява, защото е можела, но не е предотвратила светотатството. Сходни теми са обигравани във фолклора (напр. за наказание на майка, която е възпитала лошо сина си), но тук, струва ми се, става въпрос за модерно мислене, което извежда личната обществена отговорност на жената (въпреки че е мюсюлманка) на преден план.

7. Заключение

Приведените емпирични етноложки материали са пример за действието на културните механизми, чрез които се цели опазването на спомена за важни за дадената общност събития. Старинната вяра за свръхестественото наказание е жизнена част от културната памет на християните и мюсюлманите в България. Тя предлага матрица, която поема информацията за конкретното (светотатствено) действие. По този начин се гарантира запазването на знанието, когато комуникативната памет вече не ще може да предаде посланието – предупреждение.

Според някои автори разказите за минало насилие могат да подпомогнат възстановяването на социалната тъкан, разрушена в миналото⁵². Други очертават ограниченията на този оптимистичен подход, показвайки как опитите за приключване или отричане на минали конфликти могат да се превърнат в източници на ново насилие⁵³. Етноложките изследвания по дефиниция не предлагат прогнози. Хрониката на събитията в постсоциалистическия период на Балканите, а и конкретно на връх Свобода, показва обратимостта на мирния процес на съжителство между различните. Така разказите за миналото насилие, включени вече в културната памет, са важен инструмент за мобилизация и съхранение на групата.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Berger, P.** The Desecularization of the World: A Global Overview, in The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics, ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

² **Marcus, G.** Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multy-sited ethnography. –In: Annual Review of Anthropology, Vol. 24, 1995, pp. 95–117.

³ **Marcus, G.** Op. Cit., p. 98.

⁴ Ibidem, p. 113.

⁵ Ibidem, p. 105.

⁶ **Троева, Е.** Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани. Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2011, с. 22.

⁷ **Karamihova, M.** One Anonymous Group – the Pomaks in Bulgarian Political Life After the Collapse of Totalitarian Regime. In: Islamic Perspective, N3, IPCSS, London Academy of Iranian Studies. 2010. Pp. 148–164.

⁸ **Todorova, M.** Identity (Trans)Formation Among Pomaks in Bulgaria. – In: Kurti, Laszlo and Juliet Langman, eds. Beyond Borders. Remaking Cultural Identities in the New East and Central Europe. Boulder CO: Westview Press. 1997., pp. 63–82; **Marushiakova, E. and V. Popov.** The Muslim Minorities in Bulgaria. 2002. http://www.emz-berlin.de/projekte/pj41_1.htm. последно посетен: 27.04.2007; **Груев, М.** Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944–1959). С., ИК „КОТА”. 2003 и др.

⁹ Виж: **Груев, М.** цит. съч. 2003; **Карамихова, М.** Т. нар. „възродителен процес – политика и резултати. – В: За промените... С., Изд. ЦСП. 2000.

¹⁰ **O’Learly, B. McGarry, J.** (eds.) The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflict. London, Routledge. 1993.

¹¹ И до днес не е отменено разпореждането в националното радио да не се записват народни песни с „турско-арабски” имена.

¹² Не съществува статистика, която да предложи дори приблизителни данни за броя на дипломираните мюсюлмански духовници. Откъслечни данни сочат, че например в Турция годишно постъпват между 60 и 80 студенти от България в различните степени на духовните училища (Öktem, K. Muslim communities in the Balkans: Emigration, De-Islamization and new nationalisms. Part I of the paper: New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey’s return to the Muslim Balkans. 2010, p. 49 – <http://balkanmuslims.com/papers.php>).

¹³ **Clayer, N., Popovic, A.** Les Balkans. – In: Le culte des saints dans le monde musulman, Sous la dir. De H. Chambert-Loir, Cl. Guillot, Ecole française d’Extrême Orient, Paris, 1995, pp. 335–352; **Карамихова, М.** Современные процессы „очищения” ислама в общности болгар-мусульман (на примере деревни Сатовча). – В: Мир Ислама, История, общество, культура. Материали Международной исламоведческой научной конференции 13–17 декабря 2009 г., Москва, РГУ. Издательский дом Марджани, Москва. 2009, с. 217–224 и цитираната литература.

¹⁴ **Reader, I.** Local Histories, Anthropological Interpretations, and the Study of a Japanese Pilgrimage. Nanzan Institute for Religion and Culture. Japanese Journal of Religious Studies 30/1–2, 2003, p. 126.

¹⁵ Кръстова гора – полезното чудо. Съст.: Иванова, Е. С., ИИХ. 2000.

¹⁶ **Троева, Е.** Цит съч.

¹⁷ **Halbwachs, M.** Das kollektive Gedächtnis. Frankfurt am Main. 1985.

¹⁸ **Nora, P.** Rethinking France: Les Lieux de mémoire, Volume 1: The State. University of Chicago Press, 1999; and volumes 2–4, p.233.

¹⁹ **Assmann, J.** Religion and Cultural Memory: Ten Studies. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006, p. 8.

²⁰ Ibidem.

²¹ **Huyssen, A.** Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory. Stanford: Stanford University Press, 2003.

²² **Nora, P.** Op. cit.

²³ **Todman, D.** The Great War: Myth and Memory. London: Hambledon and London, 2005.

²⁴ **Schramm, K.** Landscapes of Violence: Memory and Sacred Space. History and Memory, Vol. 23, No. 1 (Spring/Summer 2011), p. 5.

²⁵ **Schramm, K.** Op. cit. p. 9.

²⁶ **Kirmayer, L.** Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation, in Paul Antze and Michael Lambek, (eds.), Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory London and New York: Routledge, 1996, pp.189–90.

²⁷ **Лозанова, Г.** „Знамения” и „неподражаеми чудеса” в мюсюлманските разкази за пророци. – Български фолклор, 2002, № 2, с. 34.

²⁸ **Никълсън, Р.** Мистиците в исляма. С., 1996.

²⁹ **Баева, В.** Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. С., ДИОС. 2001, с. 179; **Баева, В.** Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс. С., Академично издателство „Марин Дринов”. 2012, с. 135–139; **Георгиева, А.** Разкази и разказване в българския фолклор. С., изд. „Фигура”, 2000; **Панайотов, К.** Една възможна класификация на разказите за наказания. За чудесните наказания. – Български фолклор, 2002, № 2, с. 78–80.

³⁰ **Баева, В.** Цит. съч., с. 19.

³¹ **Панайотов, К.** Цит. съч.

³² **Троева, Е.** Цит. съч., с. 23.

³³ Пак там.

³⁴ Пак там, с. 24.

³⁵ Пак там, с. 24–25.

³⁶ Пак там, с 24–26.

³⁷ Пак там, с. 25–26.

³⁸ В очакване сме на публикуването на най-новите архивни находки на уважаван български медиевист, които ще представят в неочаквана за мнозина светлина важната фигура на Момчил.

³⁹ **Троева, Е.** Цит. съч., с. 28

⁴⁰ Пак там, с. 29–42.

⁴¹ Пак там, с. 42.

⁴² Наслагването на лично познатото с по-старо наименование е често срещано. В случая можем да допуснем, че смесването на руската със съветската армия на терминологично ниво носи оценъчен момент. От дистанцията на времето членовете на групата оценяват и двете ключови събития като неблагоприятни, предпоставящи и стабилизиращи маргиналния им статус на иноверци.

⁴³ Пак там, с. 59.

⁴⁴ **Karamihova, M. G. Valtchinova.** Talking War, „Seeing Peace: Approaching the Pilgrimage of Krastova Gora (Bulgaria). History and Anthropology, Vol 20, N 3, Special Issue: Ethnographies of „Divine Interventions” in Europe. Guest editor: G. Valtchinova, Routledge, Taylor & Francis Group. 2009, pp.339–362.

⁴⁵ **Троева, Е.** Цит. съч., с. 59.

⁴⁶ **Карамихова, М.** Смъртта на един светец (динамика на култови пространства в района на Крумовград). С., МИФ. Кн. 5, 1999, с. 233–262.

⁴⁷ **Троева, Е.** Цит. съч., с. 12.

⁴⁸ За забраните да се посещава Кръстова гора по времето на социализма виж: **Иванова, Е.** съст. Цит. съч.; **Троева, Е.** Цит. съч.

⁴⁹ С разрохната пръст, без бурени. Такава е практиката да се поддържат гробовете в тюрбетата, ако не са покрити с дървен или каменен саркофаг.

⁵⁰ **Карамихова, М.** Приказка за Осман Баба. Академично издателство С., „Проф. Марин Дринов”, 2002.

⁵¹ **Нейкова, Р.** Аязми и „поверия”. – Български фолклор, 2002, № 2, с. 67–70.

⁵² **Forster, L.** From ‘General Field Marshal’ to ‘Miss Genocide’: The Reworking of Traumatic Experiences among Herero-Speaking Namibians, *Journal of Material Culture* 13, № 2. 2008, p. 183.

⁵³ **Rowlands, M.** Civilization, Violence and Heritage Healing in Liberia. *Journal of Material Culture* 13, № 2, 2008, p. 135–52.

ЛИТЕРАТУРА

Архивни източници

- Архив на Института за източноевропейска хуманитаристика (АИИХ)
Архив на Центъра по етнология към СУ „Кв. Климент Охридски”
(АЦЕ)
Народописен архив на Етнографския институт с музей, БАН (АЕИМ)

Публикации

- Баева, В.** Разкази за чудеса. Локална традиция и личен опит. С., ДИОС, 2001.
- Баева, В.** Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс. С.: Акад. изд. Марин Дринов, 2012.
- Бюксеншютц, У.** Малцинствена политика в България. Политиката на БКП към евреи, роми, помаци и турци. С.: Изд. МЦПМКВ, 2000.
- Георгиева, А.** Разкази и разказване в българския фолклор. С., изд. „Фигура”. 2000.
- Груев, М.** Между петолъчката и полумесеца. Българите мюсюлмани и политическият режим (1944–1959). С., ИК „КОТА”, 2003.
- Карамихова, М. Т.** нар. „възродителен процес” – политика и резултати. В: За промените... С.: Изд. ЦСП, 2000.
- Карамихова, М.** Приказка за Осман Баба. С.: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2002.
- Карамихова, М.** Смъртта на един светец (динамика на култови пространства в района на Крумовград). – МИФ. Кн. 5. С., 1999, с. 233–262.
- Карамихова, М.** Современные процессы „очищения” ислама в общности болгар-мусульман (на примере деревни Сатовча). – В: Мир Ислама, История, общество, культура. Материалы Международной исламоведческой научной конференции 13–17 декабря 2009 г., Москва, РГУ. Издательский дом Марджани, Москва. 2009, с. 217–224.
- Кръстова гора – полезното чудо. Съст.: Иванова, Е. С., ИИХ, 2000.
- Лозанова, Г.** „Знамения“ и „неподражаеми чудеса” в мюсюлманските разкази за пророци. – Български фолклор, 2002, № 2, с. 21–35.
- Нейкова, Р.** Аязми и „поверия”. – Български фолклор, 2002, № 2, с. 66–73.
- Никълсън, Р.** Мистиците в исляма. С., 1996.
- Панайотов, К.** Една възможна класификация на разказите за наказания. За чудесните наказания. – Български фолклор, 2002, № 2, с. 78–80.
- Троева, Е.** Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани. С.: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2011.

Assmann, J. Religion and Cultural Memory: Ten Studies. Stanford, CA: Stanford University Press, 2006.

Berger, P. The Desecularization of the World: A Global Overview, in *The Desecularization of the World: Resurgent Religion and World Politics*, ed. Peter L. Berger. Grand Rapids: William B. Eerdmans Publishing Company, 1999.

Clayer, N., Popovic, A. Les Balkans. – In : *Le culte des saints dans le monde musulman*, Sous la dir. De H. Chambert-Loir, Cl. Guillot, Ecole française d'Extrême Orient, Paris, 1995. pp. 335–352.

Feldman, A. Formations of Violence: The Narrative of the Body and Political Terror in Northern Ireland. (Chicago and London: University of Chicago Press, 1991.

Forster, L. From ‘General Field Marshal’ to ‘Miss Genocide’: The Reworking of Traumatic Experiences among Herero-Speaking Namibians, *Journal of Material Culture* 13, № 2. 2008

Halbwachs, M. *Das kollektive Gedächtnis*. Frankfurt am Main. 1985.

Huysen, A. *Present Pasts: Urban Palimpsests and the Politics of Memory* Stanford: Stanford University Press, 2003.

Karamihova, M. G. Valtchinova. Talking War, Seeing Peace: Approaching the Pilgrimage of Krastova Gora (Bulgaria). *History and Anthropology*, Vol. 20, № 3, Special Issue: „Divine Interventions” in Europe. Guest editor: G. Valtchinova, Routledge, Taylor & Francis Group. 2009. pp. 339–362.

Karamihova, M. One Anonymous Group – the Pomaks in Bulgarian Political Life After the Collapse of Totalitarian Regime. In: *Islamic Perspective*, N3, IPCSS, London Academy of Iranian Studies. 2010, pp. 148–164. – <http://www.iranianstudies.org/ipcss/index.htm>

Kirmayer, L. Landscapes of Memory: Trauma, Narrative, and Dissociation, in Paul Antze and Michael Lambek, (eds.), *Tense Past: Cultural Essays in Trauma and Memory* London and New York: Routledge, 1996, pp.189–90.

Konstantinov, Yu. Strategies for sustaining a vulnerable identity: The case of the Bulgarian Pomaks, In: *Muslim Identity and the Balkan State*, eds. H. Poulton & S. Taji-Farouki, Hurst and Co., London, 1997, pp. 33-53.

Marcus, G. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited ethnography. –In: *Annual Review of Anthropology*, Vol. 24. 1995, pp. 95–117.

Marushiakova, E. and V. Popov. *The Muslim Minorities in Bulgaria*. 2002. – http://www.emz-berlin.de/projekte/pj41_1.htm.

Nora, P. Rethinking France: Les Lieux de mémoire, Volume 1: The State. University of Chicago Press, 1999; and volumes 2-4.

O’Learly, B. McGarry, J. (eds.) The Politics of Ethnic Conflict Regulation: Case Studies of Protracted Ethnic Conflict. London, Routledge. 1993.

Öktem, K. Muslim communities in the Balkans: Emigration, De-Islamization and new nationalisms. Part I of the paper: New Islamic actors after the Wahhabi intermezzo: Turkey’s return to the Muslim Balkans. 2010. – <http://balkanmuslims.com/papers.php>

Reader, I. Local Histories, Anthropological Interpretations, and the Study of a Japanese Pilgrimage. Nanzan Institute for Religion and Culture. Japanese Journal of Religious Studies 30/1–2, 2003, pp. 119–132.

Rowlands, M. Civilization, Violence and Heritage Healing in Liberia. Journal of Material Culture 13, № 2, 2008, pp. 135–52

Schramm, K. Landscapes of Violence: Memory and Sacred Space. History and Memory, Vol. 23, № 1 (Spring/Summer 2011), pp. 5–22.

Smith, A. The Ethnic Origins of Nations. Oxford: Basil Blackwell, 1986

Todman, D. The Great War: Myth and Memory. London: Hambledon and London, 2005.

Todorova, M. Identity (Trans)Formation Among Pomaks in Bulgaria. – In: Kurti, Laszlo and Juliet Langman, eds. Beyond Borders. Remaking Cultural Identities in the New East and Central Europe. Boulder CO: Westview Press. 1997, pp. 63–82.

van der Veer, Peter „The Victim’s Tale: Memory and Forgetting in the Story of Violence,” in Thomas Scheffler, ed., Religion Between Violence and Reconciliation (Beirut and Wurzburg: Ergon Verlag, 2002).