

СТАТИИ И СЪОБЩЕНИЯ/
ARTICLES AND REPORT

СЪСТОЯНИЕ НА ИЗСЛЕДВАНИЯТА НА СВЕТИ МЕСТА,
ПОКЛОННИЧЕСТВА И РЕЛИГИОЗЕН ТУРИЗЪМ В
БЪЛГАРИЯ

Маргарита Карамихова

CONTEMPORAR STUDIES OF HOLY SHRINES,
PILGRIMAGES AND RELIGIOUS TOURISM IN BULGARIA

Margarita Karamihova

Abstract

The article dwells on the contemporary state of art in holy shrines and pilgrimage studies. The author examines the main theoretical approaches developed by Bulgarian and Western academic traditions. She argues that the dominant western tradition is centered mainly on Catholic pilgrimages, therefore the widely accepted terminology cannot explain in an adequate way the events and processes related to Bulgarian (Balkan) pilgrimages. Several working hypotheses are offered.

Key words: *Holy shrines, Pilgrimage, Religious Tourism; Eastern Orthodox Christianity; Islam.*

В този текст са представени възможните рамки и посоки при етноложко проучване на светите места и поклонничеството на християните и на мюсюлманите в постсоциалистическото българско общество.

Характеристики на изследователското поле

Изследванията на *народната вяра* са традиционни за българските етноложка и фолклористична школа. Съществува внушителен масив от данни за знанията и практиките, свързани с почитанието

на светци, свети места, легенди и предания, култова архитектура и изкуства. Социалистическата парадигма в етнографията и фолклористиката налагаше за дълго религиозните практики да бъдат разглеждани като самостоятелни, отделени от църквата, най-често като преживелици от дохристиянския период. Православното християнството, доколкото бе обект на изследване, попадеше в полето на интерес предимно на историците и изкуствоведите. Научните изследвания, свързани с различни аспекти от развитието на източноправославната ни църква, по традиция се концентрираха най-вече в два времеви отрязъка: Средновековие и Възраждане. Българските медиевисти отделят специално внимание на приемането на християнството, развитието на книжовната ни школа, падането под османска власт и тежките последици за православната църква. Изследователите на Българското възрождение проучват личностите, процесите и явленията преди всичко във връзка с борбата за самостоятелна църква и национална независимост. Петко Петков обръща специално внимание на факта, че дори и в наши дни е устойчива историографската тенденция, която подценява реалните духовни функции на църквата за сметка на преувеличената и канонично нетипична роля на Екзархията като национална политическа институция¹.

Политиката на социалистическата държава отреждаше на православната църква ролята на музей, който пази спомена за старинната ни култура и укрепва „българщината”. Свещениците бяха ограничавани в изпълнението на задачите си на пастири, които да водят паството, да се грижат за духовното му общуване с Бога и да дирят спасение на душите. Асимилационната политика на Третото българско царство и на социалистическата държава, оставяха в анонимност и почти неизследвани мюсюлманите и техните свети места.

В същото време изследванията на водещи западни учени върху религиозните системи до голяма степен пренебрегваха християнството, което, съобразно с колониалната традиция, оставаше в полето на теологията. Крис Хан обобщава причините за този академичен феномен, който според него се корени в колониалната концепция, формирала западните социология и антропология². Сходна е и западната традиция при изследването на исляма, която идентифицира културата и практиките на мюсюлманите единствено с юридическата

им система. Най-общо този подход се изразява с правилото: „Ако познаваме Шериата, познаваме света на исляма”³.

В средата на 60-те години на ХХ в. Клифорт Гиърц заяви, че изследванията на религията и религиозността са в застой. Той не смята, че те могат да претърпят развитие, а само биха могли да повтарят вече класическите теоретични постулати с малки вариации⁴. Близо двадесет години по-късно Талал Асад прокоментира капана, в който бяха попаднали Гиърц и по-вечето антрополози от епохата. Те концептуализираха религията като система от значения, поддържана от ритуали и символи, съдържащи висши духовни цели. Този културологичен подход, според Асад, оставя без внимание социалните предпоставки и сили, които генерират промени в системите от значения⁵. Мери Дъглас дори обяви, че Гиърц и съвременниците му са станали жертви на генералните и дълбоко вкоренени културни предразсъдъци, особено когато става въпрос за изследване на религията⁶.

Краят на социалистическия период, синхронно с промените по цялата планета, е белязан от бум на „възраждащата” или „завръщащата” се религиозност. В края на ХХ в. стана видим стремежът за десекуларизация и този процес без съмнение повиши стойността на религията, религиозното и поклонничеството като изследователски проблем⁷. Още в края на 1989 г. светите места на християните и мюсюлманите в България започнаха свободно да отварят врати за поклонници. Етнолози, фолклористи, социолози и историци идентифицираха новите явления и процеси и се заеха да ги регистрират и анализират. Първите научни конференции и първите сборници със статии бяха посрещнати с изключителен интерес от академичната общност. Двадесет и три години по-късно броят на публикациите на теми, свързани със светите места и поклонничеството вече е трудно обозрим. Сравнително пълна представа за посоките на търсене на фолклористи и етнолози след 1989 г. може да се види в книгите на Галина Вълчинова⁸, Вихра Баева⁹, Албена Георгиева¹⁰, Евгения Троева¹¹, в сборници от конференции и специализирани списания.

По същото време изследванията на християнската религиозност и поклонничеството и в западната академична традиция преживяват небивал разцвет и развитие. К. Хан, обаче отново пръв

заостри вниманието на англоговорящата академична общност, че се е концентрирала върху приликите и отликите между католицизма и протестантизма и открито игнорира изследванията върху източно-православното християнство. Според него, западните идеи за православието в най-добрия случай се свеждат до знания за екзотични преживелици от езически обичаи, регистрирани от руски етнографи¹². Дори най-непредубедените западни социолози циментират клишетата за прекалено „ритуализираното“ православно християнство, тясно свързано с православните идентичности и ориентирано преди всичко към *ортотраксиса*, в противовес на модерния и глобализиран Запад. Православният свят остава плътно зазидан в архаични стереотипи¹³. Един нов сборник статии „Светците и техните поклонници в Иран и съседните страни“, постави категорично изискването да се ревизират възгледите за поклонничеството и в исляма. Чрез конкретни изследвания е показано, че почитанието на свети мъже и поклонничеството до техните гробници не е елемент само на хетеродоксните мюсюлмани или шиитите, а поклонническите практики пресичат различни културни граници¹⁴.

Изследването на светите места и поклонничеството в постсоциалистическото ни общество е още по-необходимо, поради нарастващата важност на въпросите, свързани с исляма, особено след 11.09.2001 година. Още при първите си експедиции в краища със смесено население след 1989 г., учените поставиха въпроса за многовековната култура на съжителство между православните християни и мюсюлмани (ортодоксални и хетеродоксни). Промените, настъпили с изграждането на модерната българска национална държава след 1878 г., секуларизационният процес и ефектите на продължителната агресивна атеистична политика на социалистическата държава върху следовниците на двете световни религии (1944-1989 г.) очертаха ново обширно поле за изследване на контакта-конфликт¹⁵.

Началото на „българския преход“, който донесе либерализиране на режима на вероизповедание, е белязано с рязка промяна на идеологическите, социалните и икономическите рамки на обществото. За дълго забравените безработица, инфлация, финансова несигурност, липсата на социална перспектива, незапомненият бум на икономическа и социална емиграция и повишената мобилност и

рязката смяна на ценностната ориентация на обществото, мобилизира социалната енергия в търсене на устойчиви опори и ориентири. Хора от различни обществени слоеве и социални групи припознаха в наследената религия опората, от която се нуждаят. Светите места демонстрират своята нарастваща мощ да формират идентичности на местно, регионално, национално и наднационално ниво¹⁶. По своята същност светите места и поклонничествата са способни да генерират, стимулират и дори да съживяват религиозната отдаденост и да формират религиозна идентичност¹⁷. Пътуването до и от свящото място предполага различни типове контакти, които формулират Другия/Другите и по този начин преформулират собствената идентичност. Това е причина изследването на поклонничеството и светите места след 1989 г. да се наредят сред централните за съвременните български етнология и фолклористика проблеми, свързани с идентичността. Повишената мобилност на българските граждани и високите миграционни вълни поставиха въпросите за религиозната принадлежност, религиозността и практиките в нова, често доминирана от друга религия среда¹⁸.

Така научното поле обхваща динамиките на светите места на християните и мюсюлманите като религиозни центрове, оформящи идеологически, икономически и социални структури, като поражащи, стимулиращи и съживяващи групова идентичност. То включва индивидуалните и груповите поклонничества и религиозният туризъм в тяхната социална динамика, вярвания и практики; преминаването на религиозните граници и взаимодействията на поклонниците с местните хора.

Ключовите въпроси

1. Дали и доколко новите поклонничества след 1989 г. са „изобретена традиция“ (по Хобсбом) или те са завръщане на съхранената традиция в нов контекст и с нови параметри, поради генералните промени в обществото?

2. До каква степен терминологията, развита от западната историография, на базата на изследването предимно на католически поклонничества, описва адекватно наблюдаваните в България процеси и явления?

Отговорът на ключовите въпроси може да стане основа на нов обяснителен модел за духовните орбити на различни прослойки от постсоциалистическото общество, рязко включено в интензивен глобализационен процес, но търсещо възможност да се обедини около обща идеология. За етнологата е важно да бъдат проверени на базата на лично събран емпиричен материал различни водещи теории, които са базирани изключително върху познанието за западноевропейските католически поклонничества и да бъде открито работещото в полето на теорията по отношение на *орто/хетеродоксията* и *орто/хетеропраксиса* при православните християни и мюсюлманите в постсоциалистическото съвремие. Това може бъде постигнато чрез анализ на следните проблемни кръгове:

- Класификация на светите места
- Проследяване на динамиката на развитието им след 1989 г.
- Анализ на поклонничествата и религиозния туризъм
- Разграничаване и очертаване на местния и националния контекст, както и тенденциите поклонническите центрове да надхвърлят своите пространствени граници
- Персонална и групова динамика в поклонничеството
- Прекосяване на границите и функциониране на граничните зони – на пътешестващите и на местните жители, които са пряко ангажирани с поддръжката и динамиката на свящото място.

Изследователски възможности.

Българската етнологика школа има доказаното предимство 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 поклонничеството върху синхронните му измерения¹⁹. Когато изследването е насочено към светите места и поклонничеството, историческият подход е задължителен. Приемам тезата на Петер Жан Магри, че ситуацията в момента напомня края на XIX в., когато католическата църква мобилизира

възможностите на светите места и поклонничеството и ги използва като инструмент, чрез който да се противопостави на идеите на Просвещението, рационализма и секуларизацията. Без да се определя някаква ясна цикличност, може да се каже, че бумът в почитанието на свети места се наблюдава както след социалистическата революция през 1917 г., така и в края на „студената война“²⁰. Така по необходимост и дълбоко вътрешно убеждение историческият процес задава генералната рамка на изследването на свети места и поклонничества.

Изследванията на религията и религиозността през втората половина на ХХ в. са силно повлияни от теоретичните разработки на Макс Вебер²¹. Връзката между протестантизма и капитализма, разработена от него, даде мощен импулс за изследвания на религиите в модерните времена, като за дълго установи обвързването на религиозните потребности и практики със социалната йерархия (класи). Не може обаче да не се отчете фактът, че постановките на Вебер зададоха специфична, протестанско-центрирана оптика и начална точка на времевата отправна ос (Реформацията), които задълго бележат тълкуването на всяко различие.

Всъщност за мнозина изследователи на религията и религиозното, научните интереси бяха насочени извън града, към селото. Тръгвайки от различни научни парадигми, учените от двете страни на „желязната завеса“ фокусираха интересите си върху селото. То бе вкарано в концепцията за частта и цялото. Местните версии на съответната религия получиха определението „*фолклорна религия*“ (Folk Religion), с което се внушаваше идеята, че тя е различна от официалната версия²². Робърт Редфилд²³ въведе концепцията за „голямата“ и „малката“ традиция (Great Tradition and Small Tradition), с която кореспондира социалистическата концепция за професионалната и народната култура, поддържайки разделението село – град.

Вариантите за прецизиране на изследователските обекти и инструментариум, логично отварят нови въпроси. Постепенно се достигна до разбирането на динамичната връзка между „високата“ и „ниската“ култури и до изследването на граничните им зони. По различни пътища учените от двете страни на „желязната завеса“ достигнаха до идеята, че дихотомията град : село не е адекватен обяснителен модел и постепенно насочиха интересите си към религията

в градовете, особено ако те са поклоннически центрове. Съчетавайки класовия подход на Вебер и идеята за малката и голямата традиция, Клифорд Гиърц²⁴ зададе модел на комплексно изследване на религиозността като продукт на исторически развивал се процес. На него дължим термина „културни предприемачи“ (Culture Brokers), с който се обозначават основните актьори, определящи посоката и начина на извършване на поклонничество. В хода на развитието на изследванията върху полово определените културни роли (джендър подход), учените се насочиха и към въпросите, свързани с религиозните вярвания и практики на жените. Сравнително нова посока на търсене са проблемите, свързани с приемането на нова религия и динамиките на новите религиозни практики в различни общности.

В търсене на теоретичната рамка на изследването на светите места и поклонничеството в постсоциалистическия период, белязан от продължителната агресивна атеистична политика, се сблъсках с необятната литература, посветена най-вече на католическите свети места и поклонничество. Според Крис Хан антрополозите са онези, които първи критикуват класическата теория за секуларизацията чрез конкретните си изследвания. Той подчертава, че въпреки множеството данни, които показват намаляване на религиозните практики, религията в Европа продължава да играе основна роля при формирането на групова идентичност²⁵.

Първите изследвания на поклонничеството, плод на усилията на историци, теолози и етнографи датират от края на XIX в. Необходимостта от натрупване на конкретни знания задържа за дълъг период от време интереса на изследователите на локално ниво²⁶. В началото на 60-те години в Германия започват теоретични дебати, които поставят под въпрос възможността поклонничеството да бъде разглеждано като индивидуален акт. Натрупаните етнографски материали формулират идеята, че свято място е това, което е посещавано от групи, които извършват религиозни процесии. Акцентът върху груповия характер и демонстрацията (процесията) е разбираем, като се вземе предвид функционалистският подход, схващаш поклонничеството единствено като разширяване и продължение на всекидневните социални структури. През 60-те години на XX в. Алфонс Дюпрон и Виктор Търнър откриват дискусия за по-широкото, сравнително из-

следване на поклонничеството. Пръв към християнското поклонничество, като към отделен феномен, пристъпва В. Търнър. Развивайки теорията на Арнолд Ван Женеп за ритуалите на прехода и фокусирайки се върху големите поклоннически центрове, Търнър третира поклонничеството не като феномен, утвърждаващ местните структури и йерархии, а като алтернативна „антиструктура“, която създава нова общност от поклонници *comunitas*²⁷. Търнър акцентира върху временния характер на новата общност, с включването си в която индивидът е скъсал с всекидневието, преминава през своеобразен обред на прехода и често има лиминално поведение. Критиците на тази теория, която се изоставя от все повече учени, призовават към инициерирането на нови детайлни изследвания, които да изведат реалното многообразие от поклоннически центрове и поклонническо поведение. След Алан Моринис²⁸ академичните среди са единодушни, че независимо какви групи и мрежи формира поклонничеството, то преди всичко е въпрос на лична мотивация и лично преживяване. Преодолявайки за дълго зададената от Гиърц рамка на религията като „локална културна система“, мнозина антрополози се насочват към проблемите на властта, авторитета, политико-икономическите фактори; официалната религия, противопоставяна на конкретни практики; синкретизма; религиозната асимилация; материалната култура и пр.

Осемдесетте години на ХХ в. въвеждат нови теми и посоки на търсене. Стремешът да се открият социалните и политическите фактори; властовите отношения; религиозните действия, разглеждани в светлината на политическия дискурс; сложните взаимовръзки между църквата и държавата, стават все по-често център на новите изследвания²⁹. Академичният интерес на социолози и антрополози и броят на изследванията им от втората половина на ХХ в. са толкова големи, че достигайки критична маса вече се оформят отделни научни поддисциплини на социологията/ антропологията на религията каквито са например *мариоложките* изследвания (Marian Studies).

Един особено важен за Балканите въпрос – проблемът за функционирането на светите места в смесена в религиозно отношение среда, породи продължаващи и днес дебати. През 1993 г. Глен Боуман публикува резултатите от изследването си на свети места в Палес-

тина, посещавани от араби християни и мюсюлмани³⁰. Боуман заключава, че посещенията на едни и същи свети места допринасят за изграждане и поддържане на положителен образ на Другия. Десетина години по-късно, изследвайки храмове в бивша Югославия, Роберт Хейдън лансира термина „негативна толерантност“³¹. Според него мирните практики на съвместно почитане на свети места са белязани от дълбок антагонизъм, който може да премине в открито насилие и деструкция. Споделям широко цитираната постановка на Джон Ийд и Майкъл Салнов, че свящото 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 място³². Контролът (съответно – значението и практиките) не е веднъж завинаги установен. 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. 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. Така всъщност опираме и до теориите за изследване на границите.

Поклонничеството поставя по сложен начин въпроса за пространството. От една страна, то съдържа движение за достигане на целта, а от друга страна, целта (свящото място) е статична. Оттук и продължителните дебати дали изследователският фокус трябва да бъде поставен върху поклонническия център или върху пътя. В опита си за типология на поклонничествата Моринис³³ акцентира върху мотивацията и акта на пътешествие (духовно и физическо). Според Магри пък, сърцевината на християнското поклонничество се затваря в стените на поклонническия център, който задава рамката на поклонничеството, но в крайна сметка, заключава той, нито един от елементите не бива да доминира при изследванията и анализите³⁴.

Много важни за изследване в смесените пространства са двуобредните (*утраквистични*) свети места. Приемам концепцията на Красимира Мутафова, че възникването им е свързано както с процеса на усвояване на чужди култови места, така и със синкретизма на вярванията им³⁵.

Проучването на поклонническите центрове през XXI в. по необходимост включва и най-новите практики на религиозен туризъм. Интересен е моделът на Лейпер³⁶ като теоретична основа за изграждане и анализ на наблюдаваните процеси и явления. Тя е разработена за туризма, но валидна във висока степен и за поклонничеството. Поклонниците и туристите преминават през три основни зони, в които изпълняват съответните си роли. Първата зона е разположена в обичайното домашно пространство, където започва и завършва пътуването. Това е мястото, в което най-често е формирана религиозната нагласа, в което се извършва проучване и планиране на поклонничеството, където мотивацията играе водеща роля при избора на поклоннически център. Това е и мястото, в което, вече в новото си качество, се завръща поклонникът и често оказва значително влияние върху хората, с които влиза в силни продължителни връзки. Това е и зоната, в която се очаква да се стабилизират и интензифицират връзките между поклонниците и собственият им храм след акта на поклонничеството. Втората зона е пътят, по който поклонниците достигат до избраното място и по който се завръщат. Процесът на натрупване на нов опит, на нагнетяване на сакрално напрежение в зависимост от очакванията и обстоятелствата на пътуването, както и оформящите се оценки и промени в поклонника и в групата при завръщането, са равностойни изследователски обекти. Третата зона е пространството, към което е насочено пътуването – поклонническият център. Би било неприемливо да се извърши просто събиране на действията в трите зони, поради комплексната природа на поклонничеството, а и на религиозния туризъм.

Приемам концепцията за пространството, разработена от Дорийн Маси: 1. Пространството е продукт на взаимодействия от различна величина – от най-близките всекидневни връзки до глобалните процеси; 2. Пространството съдържа множественост или – то е сфера, в която съществуват едновременно различни траектории, сфера на едновременно съществуваща хетерогенност; 3. Пространството е в постоянен процес на създаване и промени, никога не е завършено или затворено³⁷. Тази концепция отлично обяснява динамиката на случващото се в пространството на и около поклонническите центрове в постсоциалистическия период.

Опитът да се проследят предшестващите истории, вярвания и практики на съответните свети места налага да бъдат проучени теориите, които обясняват колективната памет и припомняне. Водеща тук е идеята на М. Халбвак за „колективната памет”, която има социална основа³⁸. Авторът насочва вниманието на читателя към връзката между колективна памет и колективна идентичност, като в изследването си за социалните рамки на паметта отделя специална глава на религиозната колективна памет. Колективната памет се схваща като спомен за преживян и/или митологизиран опит на живия колектив, от чиято идентичност споменът за миналото е неразделна част. Паметта участва в конструирането на идентичността благодарение на разказвателната си функция, тъй като наративът е основно средство за представяне на миналото. Възщност става въпрос за множество колективни паметни, които са социални и културни конструкти, обусловени са (и обуславят) от идентичностите на спомнящите си групи³⁹. Светите места едновременно играят ролята на *места на паметта* и на *места на забравата* за минали репресии или фаворизиране. Въпросите, на които се търсят отговори могат да бъдат: Какви спомени формират колективната памет? Кога и как те променят акцентите или съдържанието си? Можем ли да установим йерархична зависимост между материалното и нематериалното културно наследство, които поддържат (травматичната) памет и каква е играта на взаимно пораждање и поддържане в постсоциалистическото общество?

Доколкото приемаме, че поклонничеството е персонален акт, независимо дали е извършено самостоятелно, или в група, то важно е да се анализират и материалните носители на паметта – „реликвите”, които поклонниците купуват или вземат от посещения поклоннически център. Отнесени у дома, тези „реликви” от святото място поддържат физическата връзка с харизмата на поклонническия център. Тази универсалия може да бъде изследвана от функционална гледна точка. Споменът за поклонничеството и споделянето на благодатта, която носи „реликвата” е първостепенно задължение и награда за поклонника. От гледна точка на духовното „реликвите” служат като опора на паметта, чрез която поклонникът се чувства постоянно свързан със святото място и духовните си постижения. Купуването или вземането на „реликви” от поклонническия център носи информация

за мотивацията, очакванията и социалната принадлежност на поклонника, който избира и отнася материализирания спомен у дома. Сред важните носители на паметта са снимките, които стават все по-достъпни и неограничени по брой с масовото навлизане на цифровите фотоапарати и мобилни телефони с усъвършенстващи се камери. Фотографиите също могат да бъдат разглеждани като сувенири, макар и най-често да е забранено да се снимат свещените обекти от най-висок ред или пък, дълбоко страдащите и вярващи поклонници се концентрират върху преживяването и практиките и не заделят ресурс от време и емоции за подробно фотографиране. Обратно у дома фотографиите се споделят с близки, приятели, познати от социалната мрежа и стават символен капитал на поклонника. Както и „реликвите”, те поддържат спомена и духовната връзка със светостта, макар и да са носители на паметта от друго естество.

Дискусията за поклонничеството като *антиструктура* налага да се обърнем към теорията за мрежите и особено в тази нейна част, която изследва връзките от различен порядък. Изходната позиция за описанието на наблюдаваните процеси е класическата постановка, че всеки индивид влиза в сложни взаимоотношения с личности, принадлежащи към групи от различен порядък. Тези взаимоотношения се градят върху връзки с разнороден характер, които изграждат сложно преплетени мрежи. Една от възможностите е тези връзки да се определят чрез времето – *връзки с краткосрочен характер* (продавач – купувач) и *връзки с дългосрочен характер* (професионални, приятелски, родствени). Това определение води към следващото ниво – класифициране по силата и активността на връзките. Отношението между продължителността и силата на връзките е динамично. Безспорно е, че характеристиките на различните връзки показват тенденция към постоянна промяна. В зависимост от важността им в личната стратегия на човека, във всеки определен момент, връзките от краткосрочен характер могат да покажат тенденция към превръщане във връзки с дългосрочен характер и обратно. По-работещо е връзките да бъдат определени по характера на тяхната сила⁴⁰ или по това колко важни и интензивни са те във времето. Така връзките, чрез които отделният индивид изгражда своите мрежи могат да бъдат определени като *слаби* (най-често краткосрочни) и *силни* (дългосрочни).

Слабите връзки се характеризират с ограничен времеви и ресурсен бюджет. *Силните* връзки изискват по-голяма (понякога в пъти) инвестиция на време и емоционална обвързаност. За да се определи мястото на индивида в социалната карта на мрежите е важно да се определят колко и с какъв характер връзки притежава и поддържа активни във всекидневието и по време/ в резултат от поклонничеството. Слабите и силните връзки, които изграждат мрежи от различен порядък, могат да показват тенденции на промяна в хода на изследваната (до 1989 г. почти статична) среда, която в момента се характеризира с висока мобилност и силни миграционни нагласи в генерациите до 55–60 г. възраст, под въздействието на нови обществени фактори. Така често ще става въпрос за сложна, динамична игра на промени в силата и значимостта на връзките, които изграждат различни социални мрежи между динамични ядра, с променливи топоси, с променливи граници, протичаща в много кратък период от време. Тук в пълна сила ще важи аксиомата, че същността на общността е в нейната социална, а не пространствена структура⁴¹. Очаква се, че тази игра бързо ще поражда нови културни факти и ще очертава нови тенденции на преместване на важността (за личността и подгрупите, в които тя участва непосредствено) на оформените мрежови ядра и в пространството.

Изследването на светите места и поклонничеството поставя сериозно проблема за изследване на авторитетите. Действията на официалните или неформалните лидери са от критично значение за функционирането на светите места и поведението на поклонниците. Поклонничеството може да бъде разглеждано като пастирски инструмент за съживяване на интереса към църквата и вярата. В същото време поклонническите центрове често функционират като канал за прокарване на политики и печелене на политически кредит на доверие.

Дефиниции и класификационна схема

Пътуванията до свети места в постсоциалистическия период показват значимо разнообразие от мотиви, цели, организация, практики, вярвания и трансформации както на индивидуално, така и на групово ниво. Общоприето академично правило е, че за да бъдат

сравнявани многообразните форми на религиозните пътешествия, са необходими както валидна дефиниция на феномена поклонничество, така и работеща класификационна схема, която да отчита значимите различия. Тази схема се усложнява от разнообразието на местата, които привличат поклонници, поради което те също трябва да бъдат дефинирани и класифицирани.

Теоретиците на поклонничеството са единодушни, че то може да бъде дефинирано чрез конструктивните му елементи. Водеща при развиването на сложната класификационна схема е постановката на Роберт Стодард, според който работата с качествени методи изисква точни определения. Дефинициите внасят яснота и еднозначност в комуникацията между автора и читателската аудитория и в същото време подпомагат процеса на изясняване на сложните взаимовръзки между различните феномени⁴². Формулирането на точна дефиниция започва с избора на критерии при определянето на елементите на даден феномен. Според Стодард това са: *движението, мотивацията, светите места* или *поклонническите центрове* и *величината на движението* към съответното поклонническо място. Десет години по-късно, следвайки основните изследователски теми, отнасящите се до съставните елементи на поклонничеството, Магрит предлага по-различна класификация: *Comunitas* срещу индивидуализма, движението и пътуване срещу свято място и локалното, туризмът и поклонничеството. Тук ще предложи детайлизирана класификация, която комбинира двете предложени схеми:

Един от най-отчетливите, неотменими елементи на поклонничеството е *движението*, физическото придвижване в пространството. В академичната литература е изказано мнение, че всяко свято място (*shrine*) е поклоннически център и всяко посещение на този център е (микро) поклонничество⁴³. Повечето изследователи приемат, че за поклонничество може да се говори в случаите, в които пътешественикът напуска своето локално пространство⁴⁴. Имайки предвид конкретните изследвани свети места в България, тук много сериозно се поставя въпросът какво се разбира под термина *локално*. Въпросът е всъщност до каква степен терминът „локално” може да бъде валиден за постсоциалистическото, високо повлияно от глобализацията и мобилността българско пространство при силно диспергирани групи?

И нали именно вярата дефинира поклонничеството, а за искрената вяра разстоянията са без значение.

Неприемливо е при етноложко изследване да бъде изключено *духовното пътешествие* като елемент от поклонничеството, както предлага вече цитираният Маркус. Още през 1992 г. Алан Моринис обърна внимание на многоизмерността и различните форми на пътуването, в търсене на място извън географската сфера, преживявано като поклонничество⁴⁵. Смятам, че свеждането на географската дистанция до единствен определител за този елемент е неприемливо, при положение, че размерът на общностите и културните региони варира значително.

Също толкова едностранчиви и недостатъчно аналитични са класификациите, които въвеждат прекосяването на политическите граници с цел достигане до святото място като (дистанционен) определител⁴⁶. Може ли да се класифицира като международно поклонничество на български турци, принудително изселени в Турция през 1989 г., които се завръщат по време на лятната отпуска по родните си места и посещават с множество дарове гроба на Осман боба? Как да се класифицират поклонничествата на Кръстова гора, предприемани от членовете на двойно базираните (в България и в чужбина), в резултат от интензивната емиграция, семейни домакинства? Трябвали в този случай непременно да се уточни дали става въпрос за трансатлантическо, или трансевропейско поклонничество? Какво ново знание биха добавили тези термини, ако поклонничеството е част от семейната ваканция, а не самостоятелна цел на пътуването? Все по-пропускливите държавни граници и все по-високата мобилност на българските граждани променят смисъла на термините, свързани с политическите граници.

Следващ важен елемент при дефинирането на поклонничеството е *мотивацията*, която по презумпция предполага религиозност. Преди да бъде анализиран разнообразният набор от мотиви за предприемане на поклонничество е редно да бъдат еднозначно приети дефиниции за *религия* и *религиозно* от етнологична гледна точка. Академичната традиция при изследването на религията и религиозното през XX в. е повлияна отчетливо от постулата на Емил Дюркхайм, че неотделим елемент от религиозното е разделението на света

на сакрално и профанно. Той предлага класификационна схема, според която религията се състои от три елемента: 1) вяра, че някои неща са свещени (забранени, различни от профанното); 2) практики (ритуали), центрирани около нещата, които са възприемани като свещени; 3) морална общност, (църква), възникваща в резултат от груповите вярвания и практики⁴⁷. Най-влиятелната парадигма при изследването на религията от втората половина на XX в. е интерпретативният подход, предложен през 60-те години от Клифорд Гиърц, който акцентира върху централната роля на религията при изграждането на „мрежа от значения“ в дадена култура⁴⁸. Изследователите най-често се концентрират върху местните традиции, вярвания и практики, като се стремят да представят как местните хора преживяват интимните въпроси на духовното в специфичния си културен контекст. Натрупването на познания и новите методи за етнологички изследвания изискват допълнително прецизиране на понятието *вяра*. Приемам постановката на Магри: *вяра* (и като нейно производно – религиозност) са всички възгледи и идеи, които хората имат на базата на своето преживяване на свещеното или на свръхестественото, което осмисля битието и им осигурява достъп до свръхестествените сили, които могат да променят живота им⁴⁹. В този смисъл поклонничеството е пътешествие, основаващо се на религиозни или духовни подбуди, предприемано от индивиди или групи, за да се достигне свящото и почитано място, отличаващо се от всекидневното пространство, в търсене на трансцендентна среща със специфичен култов обект, за да бъде постигната духовна, емоционална полза или физическо изцеление.

Много разпространено схващане е, че *вярата* е основата на поклонническата мотивация. Многобройните изследвания на поклоннически движения показват, че техниката на интервюто не винаги дава адекватен отговор. Мотивацията на поклонника често търпи промени в хода на поклонничеството, а и такова пътешествие може да се предприеме от личността по множество причини. Стодарт приема, че характеристиката на свящото място като поклоннически център определя тези, които го посещават като поклонници⁵⁰. Конкретното изследване на динамиката на групите, отправени се към съответния поклоннически център може да покаже, че определението

на Стодард е прекалено общо и не описва коректното значение на светостта, приписвана на дадено място. Именно във взаимодействието между хората и мястото се поражда феноменът на светостта, като доказателство, подхранващо вярата, а оттук и на поклонничеството.

Светите места или *поклонническите центрове* също се нуждаят от точна дефиниция. На 28.04.2010 г. на сесия на Европейския съвет на религиозните лидери е представен „Всемирен кодекс на светите места“ (Universal Code on Holy Sites). Документът, съставен по инициатива на религиозни общности и експерти от различни страни е приет на конференция в Тродхайм през 2009 г. Целта му е да предотвратява конфликти на светите места в режим на уважение на религиозните традиции. *„За нуждите на този Кодекс светите места са разбирани като места от религиозно значение за конкретна религиозна общност. Те включват, но не се ограничават само до молитвени места, гробища и гробници, включващи непосредствената им околност, ако тя формира интегрална част от свящото място. За нуждите на този Кодекс, светите места са определено и ограничено пространство, оформено като такова от дадена религиозна общност в съгласие със съответните обществени авторитети, съобразно с разнообразното културно наследство и обичаи, при признаването на възможността едно място да може да бъде почитано като свято от повече от една общност”*⁵¹. Много важна е следната постановка: *„Историческите проучване на далечното минало на свящото място не трябва да нанася вреда на съвременната уредба на собствеността и контрола, нито да поставят под съмнение и да атакуват обичайната идентификация на дадена религиозна общност с мястото”*.

Като имаме предвид това определение и следвайки Стодард се изправяме пред няколко важни академични дискусии с една основна цел: *„Как да се определи едно посещавано място като свещено?”*. Един от методите предлага като *свещени* да се третира местата, които са отбелязани в свещените писания, но този метод, според Стодард не работи добре, поради постоянните промени в пространствата, възприемани като сакрални. Част от древните свети места са изчезнали, а множество нови места за поклонение се поя-

вяват и днес⁵². Ще конкретизирам този аргумент. Общностите, които по една или друга причина формират вяра в светини, различни от отбелязаните в свещените текстове на трите познати ни световни религии (юдаизъм, християнство и ислям), каквато например е широката (въобразена) общност на хетеродоксните мюсюлмани, биха били изключени от анализа, ако приемем този метод.

Друг метод почива на количествени данни и предлага като свети места да бъдат третираны онези, до които достигат над определен брой поклонници, изминаващи път над определено минимално разстояние. Излишно е да се коментира несъстоятелността на този метод. Методът, който печели най-много привърженици в академичните среди е този, който държи сметка за мнението на индивидите и групите, които предприемат пътешествие.

Различни източници от различни периоди подреждат сред най-светите места за католиците различни, набиращи слава поклоннически центрове, но неизменната троица включва Йерусалим, Рим и Сантяго де Компостела. За Източноправославните християни от най-висок ранг са Йерусалим и Атонската Света гора. За мюсюлманите съответно поклонническите центрове са Мека с джамията Масджит ал-Харам, джамията Масджид ал-Набауи в Медина, Ал Уакса на Маслинения хълм в Йерусалим. В крайна сметка, тези, които определят светостта на дадено място са учените, които го изследват и класифицират като такова⁵³. Понякога местното изворче може да реши жизненоважен проблем и да подхрани вярата по-силно, отколкото топването в река Йордан.

Друг дискуссионен въпрос засяга обсега на светите места. Както вече бе показано, теорията на В. Търнър за дълго определя като свети места онези, към които се стичат огромни потоци от поклонници. „Малките“ или локалните свети места, често изплитащи гъста мрежа от възможности да посрещнат потребностите на вярващите от даден регион, носят за поклонниците същите черти на святост, поради които, при нужда и възможност, биха отишли например на Божи гроб или в Мека. Всъщност при провеждането на изследвания в България именно малките свети места и процесите на повишаване или намаляване на интензивността на поклонническите потоци към тях, формират най-интересните възможности за изследване.

Четвъртият елемент, според Стодард е *величината* на движението към святото място. Този определител очевидно ни връща към дебатите в германската етнология от 60-те години и методическите ограничения на функционализма. Методът, който той прилага, е замерване на разликата между броя на хората, които посещават святото място извън празничния цикъл и броя на хората, които специално го посещават на определена, свещена дата. Тази разлика определя *значимостта* на святото място и формулирането на *поклонническо събитие*. Статистическият подход може да покаже тенденция към разширяване или намаляване на известността и влиянието на поклонническия център в географски и в духовен смисъл. Значимостта му за поклонниците обаче не може да бъде замервана коректно на бройка. В такъв случай няма адекватно да бъдат анализирани тъничките поклоннически нишки, постоянно насочени към поклонническите центрове например във времената на агресивно атеистичната социалистическа държава. В крайна сметка Стодард предлага под *поклонническо събитие* да се разбира „*събитие, което се случва вследствие на продължителни пътешествия на множество хора до дадено свято място, предприето като акт на религиозна отдаденост*”⁵⁴. Можем да се съгласим с това определение на *поклонническо събитие*, като не изпускаме от вниманието си относителността на количеството хора, които се събират на празници в различните по мащаб поклоннически центрове.

При опитите да се замери значимостта на съответното свято място, особено внимание се отделя на историите за чудеса, които рекламират мястото и му помагат да увеличи стойността си на нарастващия пазар на поклонническите центрове или, по думите на Уилям Крисчън: „*да бъде отбелязано на картата*”⁵⁵. Многообразието на тези истории и различните карти, които чертаят поклонническите групи са важни за изследване.

Светите места в България, в които са регистрирани поклонничества, като потенциален обект на изследване, могат да се класифицират най-общо в работен порядък по следния начин:

1. Старо християнско свято място (манастир, църква, параклис);
2. Ново християнско свято място (манастир, църква, параклис, създадено след изграждането на модерната национална държава, независимо какво твърди етиологичната легенда);

3. Християнско почитано място в частен имот

4. Християнско и мюсюлманско свято място, разположени в непосредствена близост (с динамично общо пространство, в което доминиращият център се променя във времето)

5. Утраквистично светилище

6. Мюсюлманско свято място (джамия, теке, тюрбе⁵⁶)

7. Дохристиянско почитано място (много често свързано с православен или мюсюлмански свят човек в наративите)

8. Природен обект (скала, камък, извор, дърво).

В действителност отделните компоненти често изграждат ансамбъл, динамичен по своята структура и идеологически послания.

*Поклонник*⁵⁷ или *поклонници*? Кога и доколко хората изживяват себе си като поклонници е един от ключовите въпроси за изследване. Липсата на продължителна традиция на практикуване и рекламиране на поклоннически движения в нашите земи, както и ограниченията за движение на социалистическите граждани (1944-1989 г.), за дълго е лишила поклонниците от разпознаваемите атрибути и действия на пилигримите от католическия свят. Все пак е необходимо да се формулира поклонникът и той/ тя категорично се определя от *вярата* като основен двигател за тръгване на път.

Изследвайки поклонничеството като поредица от изпълнения, като представление, Лидия Фиш обръща внимание на факта, че ролята на поклонник се учи. Не всички поклонници, твърди тя, се научават как е най-правилно да се държат и представят, макар и често да се случва да бъдат наблюдавани истински професионалисти⁵⁸. Вяра, духовно пътуване, физическо пътуване, участие в местния ритуал (молитви, процесии), споделяне на всекидневието на служителите на свято място, включително споделяне на храна и подслон, научаване, вземане на реликви, завръщане в ново качество в своята среда... Повечето изброени са практики, които могат в една или друга степен да бъдат научени и у дома, а с навлизането на интернет и чрез просто сърфиране по ключови думи. „Истинското” поведение на поклонник се показва по телевизията, за него се чете в брошури и листовки. Хаджът на мюсюлманите е разписан подробно в свещените текстове. Изобилието от информация за поведението на поклонника само по себе си е доказателство, че не съществува един-единствен

поведенчески модел не само за поклонниците, носители на различна вяра, но и за всеки отделен поклоннически център. Специфичното за даденото място се учи или по време на пътуването, или вече на място, чрез наблюдение, слушане на разкази и четене на книги. Това не е задължително, в някои случаи поклонниците изпълняват свои паралелни ритуали, които дори могат да влязат в противоречие с местните вярвания и практики. Общото е, че поклонниците винаги са водени от стремеж да се държат по най-правилния начин на свящото място, за да достигнат своята цел – духовно пречистване, физическо изцеление или бременност. Подготовката, в повечето случаи, се случва още в дома, там, където започва и духовното пътуване. Макар и да е лично изживяване, поклонничеството е групово действие, дори, когато на път са тръгнали двама. Неотменима негова черта е споделяният опит и специфичната социализация.

Онези, които са посетили Йерусалим и/или Атон, онези, които са били на хаджилък в Мека са били посрещнати, напътствани и контролирани от съответните религиозни предприемачи. Това, което съвременните поклонници и туристи намират в светите места в България най-често са забранителни или укорителни надписи, които сочат отделни простъпки, които не бива да се допускат в свящото място. Посетителите често са оставени в доста свободен режим да изпълняват ритуалите си по време на поклонничеството. Това отваря възможност за развиването на множество варианти, интересни за изследване.

След като бяха проследени отделните елементи е редно да се отговори на въпроса: *що е поклонничество?* Въпреки натрупването на необозрима по обем академична литература, която във времето постоянно се стреми да даде най-точна формулировка, динамиката на обществата изисква отново да бъде формулиран този термин. Като изходна дефиниция може да се приеме, че поклонничество е комплекс от нагласи, поведения и ритуали по пътя към, от и в пространството на свещеното и трансцедентното, глобален феномен, в който религията и религиознитевярващите хора действат и се представят според знанията и вярванията си.

В крайна сметка от феноменологична гледна точка функционирането на поклонническите центрове и на поклонничеството като

процес, могат да бъдат сравними, независимо от времето и пространството, в които се случват и това прави още по-плодотворно изследователското поле.

БЕЛЕЖКИ

¹ **Petkov, P.** Bulgarian Historiography from September 9, 1944 until November 10, 1989. – About the Relations Between the Orthodox Church and the State Power in Bulgaria (1878–1912). Remembrance in Time. Transilvania University Press of Brashov, 2012. p. 125.

¹ **Hann, C.** The anthropology of Christianity per se. – Archives européennes de sociologie, 47 (3), 2007, pp. 383–410.

² **Khosronejad, P. (ed.)** Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries. – In: The Anthropology of Persianate Societies. Volume 1, 2012.

³ **Geertz, C.** Religion as a Cultural System. – In: Anthropological Approaches to the Study of Religion. Ed. M. Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966.

⁴ **Asad, T.** Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. – Man 18, 1983, pp. 237–259.

⁵ **Douglas, M.** The Effects of Modernization on Religious Change. – Daedalus 111 (1), 1982, pp. 2–3.

⁶ **Magry, P. J.** Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? – Magry, P. J. (ed.) Shrines and Pilgrimage in the Modern world. New Itineraries into the sacred. Amsterdam University Press. Amsterdam. 2008, p. 14.

⁷ **Вълчинова, Г.** Балкански ясновидки и пророчици от XX век. Изд. Български бестселър – Национален музей на българската книга и полиграфия. С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски, 2006.

⁸ **Баева, В.** Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс. С.: Акад. изд. Марин Дринов, 2012.

⁹ **Георгиева, А.** Фолклорни измерения на християнството. С.: Просвета, 2012.

¹⁰ **Троева, Е.** Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани. С.: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2011.

¹¹ **Hann, C.** The anthropology of Christianity per se. – Archives européennes de sociologie 47 (3): 2007, p. 387.

¹² **Hann, C.** Personhood, Christianity, Modernity. Essay read to anthropology seminars at the University of Copenhagen and the London School of Economics in October 2011. <http://aotcpress.com/articles/personhood-christianity-modernity/> последно посещение: 31.01.2012 г. 9-10.

¹³ **Khosronejad, P. (ed.)** Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries. – In: *The Anthropology of Persianate Societies, Volume 1*. 2012.

¹⁴ **Георгиева, Ц.** Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България. – Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България. IMIR. С., 1994, с. 140–158

¹⁵ **Van der Veer, P.** Religious nationalism: Hindus and Muslims in India. Berkley: University of California Press, 1994.

¹⁶ **Magry, P. J.** Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? – In: Magry, P. J. (ed.) *Shrines and Pilgrimage in the Modern world. New Itineraries into the sacred*. Amsterdam University Press. Amsterdam, 2008. p. 15.

¹⁷ **Карамихова, М.** Американски мечти. Пътеводител сред първа генерация имигранти. С.: Крогал, 2004.

¹⁸ **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.

¹⁹ **Magry, P. J.** op. cit. 15.

²⁰ **Вебер, М.** Социология на Господството и Социология на Религията. С.: Унив. изд. Кл. Охридски, 1992.

²¹ **Winzeler, R.** Anthropology and Religion. What We Know, Think and Question. Altamira Press. 2008, p. 262.

²² **Redfield, R.** The Primitive World and Its Transformations. Itaca, N.Y.: Cornell University Press. 1957.

²³ **Geertz, C.** The Religion of Java. Glenkoe, Ill.: Free Press, 1960.

²⁴ **Hann, C.** The anthropology of Christianity per se. – *Archives européennes de sociologie*, 47 (3), 2007, p. 391.

²⁵ **Magry, P. J.** Op. cit. 16.

²⁶ **Magry, P. J.** Op. cit. 21.

²⁷ **Morinis, A.** Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage. Westport: Greenwood. 1992.

²⁸ **Hann, C.** 2007, p. 389.

²⁹ **Bowman, G.** Nationalizing the sacred: shrines and shifting identities in the Israeli-occupied territories. – In: *Man*, 28 (3), 1993. pp. 431–460.

³⁰ **Hayden, R.** Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious Sites in South Asia and the Balkans. – *Current Anthropology*, 43 (2), 2002, pp. 205–219.

³¹ **Eade, J., Sallnow, M.** Contesting the Sacred. – *The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

³² **Morinis, A.** Op. cit. xi, p. 10.

³³ **Magry, P. J.** Op. cit. p. 24.

³⁴ **Мутафова, К.** Утраквистичните светилища посветени на Саръ Салтък на Балканите и кодът на професионално съжителство – В: “Балканите – език, история, култура” (Материали от международната научна конференция 2007), ВТУ., 2007.

³⁵ **Leiper, N.** Tourism systems: An interdisciplinary perspective. Palmerston North, New Zealand: Massey University Printery, 1990.

³⁶ **Massey, D.** For space. London: Sage, 2005.

³⁷ **Халбваск, М.** Колективната памет. С.: Изд. Критика и хуманизъм. 1996.

³⁸ **White, D., Houseman, M.** The Navigability of Strong Ties: Small Worlds, Tie Strength and Network Topology. <http://www.santafe.edu/sfi/publications/Working-Papers/02-10-055.pdf>. 2010. Последно посетена на 20.12.2012.

³⁹ Ibidem, p. 2.

⁴⁰ **Wetherell, Ch., Plakans, A., Wellman, B.** Social Networks, Kinship, and Community in Eastern Europe. – Journal of Interdisciplinary History, XXIV: 4 (Spring), 1994, pp. 645.

⁴¹ **Stoddard, R.** Defining and Classifying Pilgrimages. – Geography Faculty Publications, 1997, Paper 2. <http://digitalcommons.unl.edu/geographyfacpub/> 2 last visited 26.02.2012, p. 42.

⁴² Ibidem.

⁴³ **Turner, V., Turner, E.** Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press, 1978.

⁴⁴ **Morinis, A.** Op. cit., p. 4.

⁴⁵ **Stoddard, R.** Op. cit., p. 51.

⁴⁶ **Durkheim, E.** The Elementary Forms of Religious Life. Oxford: Oxford University Press, 2008.

⁴⁷ **Geertz, C.** The Interpretation of Cultures. New York: Basic Books, 1973.

⁴⁸ **Magry, P. J.** Op. cit., p. 17.

⁴⁹ **Stoddard, R.** Op. cit., p. 46.

⁵⁰ **Universal Code on Holy Sites** 2009. <http://www.sfcg.org/programmes/jerusalem/Universal%20Code%20on%20Holy%20Sites.pdf> последно посещение 23.07.2012. с. 2.

⁵¹ **Stoddard, R.** Op. cit., p. 47.

⁵² Ibidem.

⁵³ **Stoddard, R.** Op. cit., p. 49.

⁵⁴ **Christian, W. A. Jr.** Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton, NJ: Princeton University Press. 1981. p. 105.

⁵⁵ С ясното съзнание, че термините са заети от християнството, приемам дефинициите: *теке* – манастир и *тюрбе* – гробница на светец.

⁵⁶ Въпреки преобладаващият брой жени поклоннички, факт, регистриран навсякъде по планетата, въпреки значимостта на поклонничеството на св. Елена за християнския свят, по традиция този термин е прието да се изписва в мъжки род.

⁵⁷ **Fish, L.** Pilgrimage as Performance. – Ste. Ann de Beaupre. New Directions in Folklore 4.2, October, 2000, p. 20.

ЛИТЕРАТУРА

Баева, В. Нишката на живота. Между коланчето за рожба и Богородичния пояс. С.: Акад. изд. Марин Дринов. 2012.

Вебер, М. Социология на господството и социология на религията. С.: Унив. изд. Кл. Охридски, 1992.

Вълчинова, Г. Балкански ясновидки и пророчици от XX век. Изд. Български бестселър – национален музей на българската книга и полиграфия. С.: Унив. изд. Св. Климент Охридски. 2006.

Георгиева, А. Фолклорни измерения на християнството. С.: Просвета. 2012.

Георгиева, Ц. Съжителството като система във всекидневния живот на християните и мюсюлманите в България. – Връзки на съвместимост и несъвместимост между християни и мюсюлмани в България, IMIR. София. 1994.140–158.

Карамихова, М. Американски мечти. Пътеводител сред първа генерация имигранти. С.: Крогал, 2004.

Мутафова, К. Утраквистичните светилища посветени на Саръ Салтък на Балканите и кодът на конфесионално съжителство. – “Балканите – език, история, култура” (Материали от международната научна конференция 2007). ВТУ, 2007.

Троева, Е. Религия, памет, идентичност. Българите мюсюлмани. С.: Акад. изд. Проф. Марин Дринов, 2011.

Халбвакс, М. Колективната памет. Изд. Критика и хуманизъм. 1996.

Asad, T. Anthropological Conceptions of Religion: Reflections on Geertz. – Man 1983, 18: 237–259.

Bowman, G. Nationalizing the sacred: shrines and shifting identities in the Israeli-occupied territories. – In: Man, 28 (3), 1993. pp. 431–460

Christian, W. A. Jr. Local Religion in Sixteenth-Century Spain. Princeton, NJ: Princeton University Press, 1981.

Douglas, M. The Effects of Modernization on Religious Change. – *Daedalus* 111 (1), 1982, pp. 2-3.

Durkheim, E. *The Elementary Forms of Religious Life*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

Eade, J., Sallnow, M. *Contesting the Sacred. – The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Urbana: University of Illinois Press, 2000.

Fish, L. *Pilgrimage as Performance. – Ste. Ann de Beaupre. New Directions in Folklore*, 4.2 October, 2000.

Geertz, C. *The Religion of Java*. Glenkoe, III.: Free Press, 1960.

Geertz, C. *Religion as a Cultural System. – In: Anthropological Approaches to the Study of Religion*. Ed. M. Banton. ASA Monographs, 3. London: Tavistock Publications, 1966

Geertz, C. *The Interpretation of Cultures*. New York: Basic Books, 1973.

Hann, C. *The anthropology of Christianity per se. – Archives européennes de sociologie*, 47 (3), 2007.

Hann, C. *Personhood, Christianity, Modernity. Essay read to anthropology seminars at the University of Copenhagen and the London School of Economics in October 2011.* <http://aotcpress.com/articles/personhood-christianity-modernity/> последно посещение: 31.01.2012 г. 9-10.

Hann, C. *The anthropology of Christianity per se. – Archives européennes de sociologie*, 47 (3), 2007

Hayden, R. *Antagonistic tolerance. Competitive sharing of religious Sites in South Asia and the Balkans. – Current Anthropology*, 43 (2), 2002, pp. 205–219.

Khosronejad, P. (ed.) *Saints and their Pilgrims in Iran and Neighbouring Countries. -In: The Anthropology of Persianate Societies, Volume 1*, 2012.

Leiper, N. *Tourism systems: An interdisciplinary perspective*. Palmerston North, New Zealand: Massey University Printery, 1990.

Magry, P. J. *Secular Pilgrimage: A Contradiction in Terms? – In: Magry, P. J. (ed.) Shrines and Pilgrimage in the Modern world. New Itineraries into the sacred*. Amsterdam University Press. Amsterdam. 2008.

Massey, D. *For space*. London: Sage, 2005.

Morinis, A. *Sacred Journeys: The Anthropology of Pilgrimage*. Westport: Greenwood. 1992.

Petkov, P. *Bulgarian Historiography from September 9, 1944 until November 10, 1989. – About the Relations Between the Orthodox Church and the State Power in Bulgaria (1878-1912). Remembrance in Time*. Transilvania University Press of Brashov. 2012.

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.

Redfield, R. The Primitive World and Its Transformations. Itaca, N.Y.: Cornell University Press, 1957.

Stoddard, R. Defining and Classifying Pilgrimages. – Geography Faculty Publications. Paper 2. <http://digitalcommons.unl.edu/geographyfacpub/2> last visited 26.02.2012, 1997.

Turner, V., Turner, E. Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives. New York: Columbia University Press, 1978.

Universal Code on Holy Sites 2009. – <http://www.sfcg.org/programmes/jerusalem/Universal%20Code%20on%20Holy%20Sites.pdf> последно посещение 23.07.2012.

Van der Veer, P. Religious nationalism: Hindus and Muslims in India. Berkley: University of California Press, 1994.

White, D., Housema, M. The Navigability of Strong Ties: Small Worlds, Tie Strength and Network Topology. – <http://www.santafe.edu/sfi/publications/Working-Papers/02-10-055.pdf>. 2010. Последно посетена на 20.12.2012.

Wetherell, Ch., Plakans, A., Wellman, B. Social Networks, Kinship, and Community in Eastern Europe. – Journal of Interdiscipinar History, XXIV: 4 (Spring), 1994

Winzeler, R. Anthropology and Religion. What We Know, Think and Question. Altamira Press. 2008, p. 262.