

Сакралните места край село Избул (Текке Козлуджа)

Важен топос в локалната памет и уникален продукт на етноконфесионалните взаимодействия са утравистичните¹ (двуобредни) сакрални места, намиращи се северно от село Избул в подножието на гористото Воеводско плато в местността “Текето” (днес “Чифлика”). Вероятно още във втората половина на XVI в. тук е съществувал култов обект на хетеродоксия ислям² – текке, за да бъде посочен той като локализиращ и оразличаващ елемент към ойконима “Текке–и Козлуджа”(Tekke-i Kozluca), най-рано регистриран в османски документ от 1573 г.³ Според становището на Кр. Мутафова основаването на едно от двете теккета може да се хронологизира между 70-те години на XVI до 80-те години на XVII век.⁴ А по мнение на Н. Граматикова до Нови пазар е било разположено едно от централните светилища на бабаизма⁵ в днешните български земи, наред с тези на: Демир баба, Ак Язълъ баба, Отман баба и др.⁶ Тези предположения, както и допускането, че в района са се намирали поне две теккета с името Муса баба (в с. Колзуджа и близо до Нови пазар, но без точна локализация)⁷ провокират изследователския интерес и изискват по-специализирани проучвания, надхвърлящи основната задача тук.

Като археологически и исторически обект сакралните места край с. Избул отдавна са привлекли вниманието на специалистите, но те се нуждаят от по-цялостно и по-задълбочено проучване, въпреки че от средата на XX век те функционират като топос с

¹ За “утравизъм”(двуобредност): Мутафова Кр. 2000; Popović Al. 1994 (sanctuaire mixte).

² Възприемам утвърдения в българската наука термин, убедително защитен от: Миков Л. 2005. Тук се употребява също: текке (tekke) – ‘голям религиозен център на дервишки орден’, тюрбе (türbe) – ‘гробница (на светец): Pakalin M. 1993:445, 539; Миков Л. 2005:37.

³ Това е Регистър, съставен във връзка със задълженията на джелепкешаните от казата Перади (дн. гр. Провадия) с дата 11- 20 джемазюлахър 981 (8 – 17. 09. 1573 г.): НБКМ, Ориент. отдел, ф. 20, арх. ед. 261 в, л. 3 а. Също: Регистър от 1676 г. в: НБКМ, Ориент. отдел, сигнатура: ОАК 129/3, л. 16 б. Благодаря на Стефан Андреев за информацията.

⁴ Мутафова Кр. 2003:336.

⁵ Баба – букв. ‘баща’; ‘свят старец, мюсюлмански проповедник’. Диалектни варианти: боба и буба.

⁶ Граматикова Н. 2001:266.

⁷ Граматикова Н. 2001:225; Мутафова Кр. 2000:258.

регионално значение с постепенно затихващо предназначение.⁸ Потребността от реконструиране на «паметта на мястото» налага представяне на актуалното им състояние и анализиране на достъпните свидетелства (епиграфски, фолклорни, топонимични, османски документи и пр.) и разглеждането им в контекста на фолклорните култови практики и на отгласите от дейността на хетеродоксния ислям по българските земи. Всичко това налага прилагането на интердисциплинарен подход и определя задачите на изложението по-нататък.

1. Тюрбетата

Тюрбето “Муса/ Али боба”⁹

Тюрбето¹⁰ “Муса боба”¹¹, известно още като “Али боба”, за християните - параклис “Св. Илия” се намира в пределите на местността Чифлика, северно от селото, днес частна собственост. То е разположено върху терасовиден участък от възвишение, където сега съществуват: чешма и навес с пещ и до тях – дървени пейки, т. е. всичко необходимо за извършване на ритуално жертвоприношение и празнично угощение – курбан.

⁸ За теккето край село Козлуджа: Бобчев С. С. 1929; Иванова В. 1933; Маринов В. 1943; Мутафчиев П. 1973:664, 721, б. 300; През периода 1955 – 2001 в района са осъществявани няколко изследователски експедиции, но без самостоятелни публикации.

⁹ Наблюденията са правени през периода 2002 – 2004 г.

¹⁰ Местните мюсюлмани го произнасят “тюл’бе.” Установява се наблюдаваното и другаде смесване на назовавания “текке” и “тюрбе”.

¹¹ В българските земи са известни и други теккета с името Муса баба: при с. Муса баба текке, дн. с. Църквино, Разградско, упоменато в житието на Демир баба. Срв. Граматикова Н. 1998:420; 2001:217, 226. Предполага се, че в каза Йенипазар (Нови пазар) е имало друго текке, упоменато от Евлия Челеби: 1972:77-78. За статута на Муса като “гъозчю”(наблюдател) на района на Дуловско: Граматикова Н. 2001:264. Известно е, че истинското име на Кадемли Баба Султан е било Муса Чобан: Алексиев Б. 2005:93.



Запазени са два надгробни паметника и останки от други, а очевидци свидетелстват, че някога тук е имало поне 15-20 надгробия, т. е. - гробище. По-големият надгробен камък е разположен вдясно от пътеката за тюрбето, с надземна част 1.22 м и шапка (0.28 м) със седемелементен тадж¹² с релефно подчертани ръбове, съединяващи се във вдлъбнатина и куполовиден “таван”.



Върху лицевата му повърхност е издълбан шестредов надпис на османотурски език:¹³

ред I “Той е всевишният Бог/Творец.

р. II Това, което е желание от [поставянето на]¹⁴ знака е молитва.

ред III Ако днес е за мене, утре е за тебе.

ред IV Покойният и опростен от Бога **шейх**

¹² Тадж – букв. ‘венец, корона’; ‘дервишка шапка’.

¹³ Надписите от османотурски език са разчетени от Катерина Венедикова, за което специално ѝ благодаря.

¹⁴ Текстът в квадратни скоби допълва и пояснява смисъла.

ред V **Али ефенди**. За душата му
ред VI **Фатиха 1210 (1795 - 1796)**¹⁵”

Вляво от пътеката има друг надгробен камък с височина 0.77 м, шапка 0.27 м и седемелементен тадж, чиито релефни ръбове се съединяват във вдлъбнатина, а “таванът” му е плосък. Надписът върху него е четириредов и днес трудно четлив. Минко Пенков разчита тук дата 1210 (1795/96) г. името “дервиш Исмаил”.¹⁶ Зад него е положена отчупена шапка от по-малък надгробен паметник със седемелементен тадж с издуто топче, а в основата му – по-малки обработени камъни – следи от стари гробове.¹⁷

Към тюрбето води каменна пътека, завършваща с девет стръмни стъпала. Самата сграда представя т. нар. “народен тип архитектура”¹⁸ от края на XIX-началото на XX век с явни следи от подобрения от най-ново време (електричество, циментиране). Тюрбето е невисока четиристенна постройка (2.30 x 4 м) от масивно дъбово дърво, облицована с варосани дъски, изградена върху каменна основа с височина 2 м, с чардак (4.00 x 2.20 м), покрит с възглавници и одеала. Покривът е от керемиди, четирискатен, подшит с рогозка и дъски. Вляво от входа (на североизточната стена) има прозорец с решетка и капак. Тюрбето не се заключва и достъпът до него е свободен. Гробът е разположен по оста югозапад-североизток. Надгробната могила, иззидана и обкована с дъски и покрита с дарове, е с размери 2.00 x 0.80 м и е изградена над по-широка каменна основа (2.20 x 1.50 м). Надгробният камък е без надпис, с обвита в зелен плат шапка и бяла извезана кърпа, а от двете му страни са поставени високи свещници (çığağ) с по три свещи. В ляво и вдясно на надгробната могила има два свещника с 5 и със 7 свещи, свещник и метална касичка за пари има в основата ѝ, свещници и торбички със свещи се забелязват на чардака и вдясно от входа. Вътре вляво от входа има етажерка с възглавници и юргани. По стените са поставени калиграфски изписани сури от Корана, литография със сцената: Ибрахимова жертва (Allah göklerin ve yerin Nurudur. Nür Süresi, 35), пейзажи, килимчета, съвременна семейна снимка, детска фотография с посветителен надпис “Musa Babaya” и дата: 9. XI.

¹⁵ По-малко вероятно е четенето на годината 1220, съответстваща на 1805-1806 год. М. Пенков чете датата 1217 (1802/1803) г.

¹⁶ Исторически музей – Шумен, ВНА, N89, III, л. 3.

¹⁷ Срв. Мутафова Кр. 2000:258.

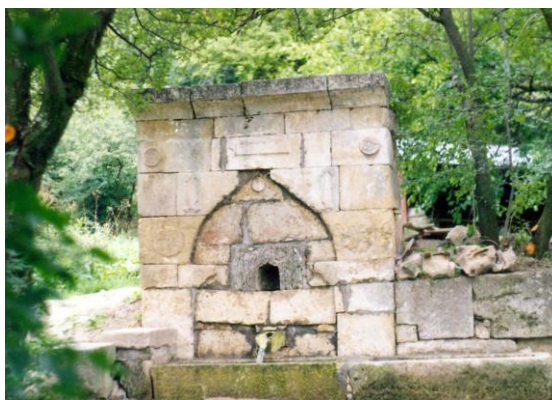
¹⁸ Миков Л. 2001:195, 213. Класификация на тюрбетата и “късна култова архитектура (XVIII-XIX)”: Миков Л. 2005:37-38, 81-124.

1982; Картина в рамка с надпис “Musa bobayla görüşme” и дати: 1969, 1981, 1986, изписани на празните полета върху старинна хартия с надпис на арабица.

Днес тук се откриват и малка икона на св. Иван Рилски, а вдясно от входа – на св. Илия. Свидетелства за християнски икони, най-вече на св. Илия и на св. Богородица, са известни от 40-те години на XX в. насам. Според В. Маринов голяма икона на св. Илия била подарена от руските войски “и то от полка, който е пленил Мидхад паша”¹⁹ Според устни сведения тук се съхранявала и голяма икона на св. Илия, която била изгубена или унищожена през 90-те години на XX век.

Важен детайл от интериора, чиито следи днес пазят единствено спомените и устните наративи, са “копие и секири”(В. Маринов), “копие и секира”(М. Пенков), “брадва/balta”, съхранявани (“вдясно от гроба, окачено на стената”) в тюрбето докъм 40-те години на XX век. Според очевидците това е оръжието, с което е бил убит светецът (“дето са го убили”).

Недалеко от тюрбето в централната част на култовия комплекс се намира днешната **Кьошк чешмеси.**



Вероятно това е чешмата, зад/над която е имало и дъсчен кьошк на два етажа, споменати в османски документ от средата на XIX в.²⁰ Разбивана е неколkokратно от иманяри, а през август 2002 г. е възстановена по спомени от 30 - 40-те години на XX в. Приблизителните ѝ размери са: 2.53 x 1.65 x 0.90 м, с обща дължина на коритата, изградени от масивни каменни блокове – над 10 м. По градежните камъни на чешмата личат няколко времеви пласта, като оформящите зрителния център са видимо най-стари. Интерес представляват осемте, различни по своя вид и големина розети,²¹ разположени симетрично вляво и отдясно на вертикалната ос, както и изображенията на кипариси от

¹⁹ Маринов В. 1943:172.

²⁰ Yankova V. 2003:20.

²¹ За мотива розета: Ангелов В. 1989.

двете страни на отвора за улея върху най-стария пласт, характерни за украсата на чешмите на Балканите през османския период.²² Розетите са изпълнени в стила на тези от оградата на Демир баба теке при следване на близка, но по-опростена традиция в каменопластиката.²³ Вниманиe заслужават други две релефни фигури, издълбани симетрично върху централната част на чешмата, наподобяващи оръжие (арбалет), вероятно късна реплика от изобразителни модели на аналогични култови места. Върху по-нов камък, вляво на челната страна се откриват плитко издълбани графити: очертана правилно, едва маркирана розета; разкривена петолъчна фигура; изписани име “Василь” и дата “1856”. Украсата пази явни следи от представителната роля, която е изпълнявала чешмата в миналото: за изпълнение на абдест (ритуално измиване) и при обредни жертвоприношения (курбан).

Местната памет разказва за малка джамия²⁴ при тюрбето “Муса баба”, която се намирала между тюрбето и гробището.²⁵ При посещението си през 40-те год. на XX в. В. Маринов не споменава за джамия, а през 50-те години М. Пенков изказва мнение, че надписът от селската джамия е преместен от джамията на теккето. Това се преповтаря и от сегашните мюсюлмани и от селския ходжа. Днес видими останки от джамия в района на тюрбето липсват, разказва се, че тя е изгоряла при един от многобройните пожари по тези места.

Върху мраморен надпис “от джамия”, вграден вдясно от минбера в сегашната селска джамия, М. Пенков разчита годината 1278 (1861/1862) г. и името “Исмаил паша”.



²² Стайнова М. 1995:43-49, 98-102; Любенова И. 1961. За символиката на кипариса: Миков Л. 2005:231, 291.

²³ Срв. Миков Л. 2005:170-171.

²⁴ Макар и да е известно резервираното отношение на хетеродоксните мюсюлмани към джамията като култово място, установяват се редица случаи на “примирение” с официалния ислям по различни съображения. Миков Л. 2001:210-212.

²⁵ Устни свидетелства: Осман Мехмед Имамоглу, род. 1913 год. и Мехмед Ахмедов Раимов, род. 1919 год.

Вграждането на плочата ще да е станало преди 1981 г., от когато е днешната постройка, предхождана от по-стара дървена сграда.²⁶ Състоянието на надписа в момента прави разчитането му извънредно трудно. По предварителни проучвания на К. Венедикова на ред 2а се споменава “Исмаил паша”/вариант “хаджи Исмаил паша”, на ред 3а “всички аяни,”²⁷ а на ред 3а и ред 5 – “месджит.”²⁸ Можем да допуснем, че това е строителен надпис за изграждането (възстановяването, оживяването) на месджита през 60-те години на XIX век с участието на тогавашния собственик на Чифлика Исмаил паша, валия на Шкодра и местни знатни мюсюлмани (аяни). Също така можем да предположим, че култовият комплекс при текето “Муса баба” е включвал: завие²⁹ с малка джамия (месджид), тюрбе, гробище, чешма, къошк (място за отсядане), място за приготвяне на курбан и ритуално угощение.³⁰ Разбира се, тази хипотеза се нуждае от по-специализирани проучвания и от по-обстойна аргументация.³¹ Фактът, че именно тази плоча и до днес се съхранява на най-важното място в селската джамия е показателен за необходимостта от запазване на приемствената връзка с легендарното минало, особено важна за местните мюсюлмани, при което отдавна е притъпена конфликтността между различните ислямски религиозни практики.³²

Тюрбето “Алатлъ боба”

За християните това е параклисът “Св. Иван”. Намира се на североизток на около 800 – 1000 м. от тюрбето “Муса боба” над местността Къшлата, където е било разположено първоначално селото. До входа му расте старо крушово дърво, а вдясно от него към пътя се виждат камъни – следи от градеж (ограда, чешма). До 40-те години на XX век тук е имало стари гробища, дълги около 2 км, а през 50-те години тук са останали запазени само 1-2 надгробни камъка без надпис.³³

²⁶ По устни свидения: развалили хамбар в село Буланлък (Мътница), за да направят селската джамия.

²⁷ Аяни – ‘знатни хора от района.’

²⁸ Месджит – ‘малка джамия’, ‘малка сграда за молитва’.

²⁹ Завие (zaviye) – ‘по-малко текке’: Миков Л. 2005:37.

³⁰ Такава е идеята и на М. Пенков, който пише за “дервишко общежитие край Избул.”

³¹ За “завие с месджид” и “завие с тюрбе”: Граматикова Н. 2001:212.

³² Срв. Карамихова М. 2002:76.

³³ “Около него има стари гробници, много по-дълги от тия при “Св. Илия”(2 клм.): Маринов В. 1943:172.



Постройката е разположена на неголям наклон и следва същия архитектурен тип както тюрбето “Муса баба.” Тя е четиристенна, от кирпич, облицован с дебели (4 см) дъски, с каменна основа и дървен чардак с нов циментов под (1.70 x 3.20 м) - от източната страна, където е и входът. Приблизителни размери: височина 2.25 м, дължина 4.10 м., ширина 3.17 м. Покривът е четирискатен, от керемиди, подплатен с пръти и рогозка, препокрит през пролетта на 2002 г. Тюрбето се намира далеч от населено място и днес се заключва. Вляво от входа има прозорче (0.44 x 0.44 м) без стъкло, с дървена решетка – единственият източник на светлина. Цялото помещение е обковано отвътре с боядисан в бяло шперплат, по стените – детска фотография, ковъорчета. Върху надгробиято – обичайни дарове, вдясно от него – ламаринено сандъче с използвани дебели бели свещи.

Гробът е с ориентация запад-изток, разположен върху каменна основа (2.40 x 1.20 м), с размери 2.10 x 0.90 м, обкован е с дъски и покритие от шперплат. Мраморният надгробен камък е с височина 0.95 м, с шапка, обвита със зелен плат и бяла кърпа. Той не е вкопан, зад него е поставена горна част от друг надгробен камък и плоча (0.50 x 0.40 x 0.12 м.) без надпис.



Върху централния надгробен камък се вижда много добре запазен шестредов надпис на османотурски език.³⁴ Текстът гласи:

- 1 ред.....липсва встъпителната формула
- 2 р. “.....Покойният и опростен
- 3 р. нуждаещият се от милостта на своя Бог,
- 4 р. всемогъщият/ всесилният. В **теккет**о Муса баба
- 5 р. от мъжете, които следват истинския път,³⁵ **Вели заим**.
- 6 р. За душата му [прочетете, кажете] фатиха 1222 (1813 - 1814).”

Тук ще отбележим само най-важната информация за нашето изследване, която надписът съдържа. Преди всичко, потвърждава се названието “Муса баба,” регистрирано в местните наративи и за двете тюрбета. Особено показателно е името “Вели заим”, рядко срещано по българските земи, употребявано като название за притежател на зеамет, пораждащо впоследствие и собствено име.³⁶ Известна е практиката собственици на зеамет да стават и дервишите.³⁷ Интересно е свидетелството на Л. Милетич, който в края на XIX век посещава села в Североизточна България, в които “имало още живи заими.”³⁸ А в Основна данъчна книга на село Козлуджа от 1903 година се открива името “Заим.” Всичко това е основание да предположим ролята на зеамета като форма на стопански отношения в района и възможен по-ранен етап от съществуването и обвързването на култовото място,

³⁴ За “мраморната надгробна плоча на Муса баба от 1229/1814 г. от другото теке.” (Мутафова Кр. 2000:258)

³⁵ Варианти: “от мъжете мюриди”, “от мъжете суфии, които следват пътя на мистичното познание на Бога”.

³⁶ Заим, заими – владетци на тимари (зеамет) с годишни приходи до 100 000 акчета (сребърни пари): Кил М. 2002:45, б. 6; Мантран Р. 1999. Също: Венедикова К. Надписи, посветени на заими (под печат).

³⁷ Мутафова Кр. 2002:219.

³⁸ Милетич Л. 1902:121.

чифлика и селището. Възможно е Вели заим да е бил един от обитателите на текето “Муса баба,” пожелал да бъде погребан в прилежащото гробище. Това, че надгробният камък не е устойчиво закрепен към земята, ни кара да предположим, че той е пренесен от другаде, най-вероятно от текето в Чифлика.

Върху южната каменна основа на постройката (1.10 м.) се разчитат многобройни графити и изписани имена (преобладаващо мюсюлмански, но и на християни), инициали и години на посещения: 1927, 1935, 1945, 1951, 1953, 1952, 1969 и пр., като най-старата отразена дата е 1910.



Един от камъните е украсен с розетка с листа и стилизирано цвете-слънце над нея. Личат и имена на места, от които идват посетителите, сред които с. Мумджилар, Кемаларско (днешното с. Свещари, Исперихско), където се намира известното Демир баба текке. Данните сочат следи от по-интензивни поклонически посещения до 70-те години на XX век.

2. Фолклорни пространства на вярата

За имената на тюрбетата

Най-ранното за сега писмено свидетелство за името на текето “Муса баба” край село Текке Козлуджа е от 1802 година. Под влияние на устната локална традиция и на съпътстващата я двуобредност се пораждат различни варианти в назоваването му. От средата на XX в. се регистрират вторично възникнали имена като: “Али боба”(“Хазрет Али”), с които се нарича тюрбето “Муса баба”. Вариантът “Ахатлъ боба”, който допуска

М. Пенков, е малко вероятен поради отсъствието на звука *h* в местния турски диалект.³⁹ Такива са и названията: “**Муса боба**”, “**Ал атлъ боба**”, “**Алатлъ боба**”(за тюрбето извън Чифлика), както и “**Св. Илия**” и “**Св. Иван**” или най-общо: “**Старото**”, “**Голямото**” и “**Малкото**”. Народната етимология ги свързва с омофоните **Al ath boba** □ ‘бабата с червения, алестия кон’ и с **alat** - диалектно название на вид местна дива круша, каквито има много в района и каквато расте точно на входа на тюрбето извън Чифлика. Алатлъ баба е по-късно име, отнесено към особеностите на растителността в района. Другото название, регистрирано от В. Маринов (1943 г.) и М. Пенков (1955 г.) и което днес не е популярно, е “**Св. Иван Лестовичий**.” Според В. Маринов е “наречено така, понеже там се събирали много лястовички.”⁴⁰ По-вероятно това да е християнизиран вариант и буквален превод на български език на диалектното название на лястовицата **aci boba**. Местните мюсюлмани го обясняват така: “*Те много обикалят. Сигурно отиват и в аджълъка....*”⁴¹ □ Днес в района не се регистрира името Кара баба, отнасящо се до тюрбетата в Козлуджа текке, както допуска Н. Граматикова.⁴² В. Маринов, от когото тя черпи сведения, не го идентифицира с теккето в Избул, а в близкото с. Стоян Михайловски.⁴³

Вероятно влияние върху избора на името на патрона на теккето край с. Избул ще да е оказала и популярността на култа към шиитския дервиш Али боба/Али боба Гъозчю в Североизточна България, чийто християнски двойник се счита св. Илия.⁴⁴ Възможно е и влияние на името на погребания в гробището пред тюрбето дервиш - “Али ефенди.” Ще обобщим, че установената вариативност на имената в локалната памет е свидетелство за “разпадането” на обвързаността с първоначалното название на теккето и за пораждането на нови при съхраняване на звукова и на семантична връзка с името на патрона на утраквистичното култово място. В тези процеси несъмнено е и въздействието на екологичната среда като естествен природен контекст на локалната устна история.

³⁹ Срв. къзълбашко село в Беленско “Алатъ баба”, за което пише С. С. Бобчев. 1929:9. Тюрбе на Ахат баба при дн. Село Постник, Кърджалийско: Граматикова Н. 2001:219. В Момчилградско има село/с тюрбе Ахатлъ/Ахатлъ Алевийско. Благодаря на К. Венедикова за информацията.

⁴⁰ Маринов В. 1943:172.

⁴¹ За отнасянето на прелетните птици с номадите: Миков Л. 2005:289.

⁴² Граматикова Н. 2001:218.

⁴³ Маринов В. 1943:173.

⁴⁴ За двойници на св. Илия се считат още Хазрети Али, Бали Ефенди, Кадемли Баба Султан: Малчев Р. 1997:32-33; Мутафова Кр. 2003; Миков Л. 2005:48, 296; Алексиев Б. 2005:94.

Легендите

За възникването на двете тюрбета съществуват легенди в християнска и в мюсюлманска версия. Популярността на християнската версия се дължи на писменото ѝ закрепване и разпространение чрез публикациите на В. Маринов, Ив. Минев и Гроздев-Златков. Християнската версия се свързва с легендарното време на “масова ислямизация”: двама братя – Илия и Иван – си дали клетва да не изменят на вярата си, но по-големият Илия бил склонен на вероотстъпничество. За да не стане това, Иван го посякъл с голяма алебарда (!). Тогава мюсюлманите подгонили Иван на изток, настигнали го и го убили. На мястото, където бил посечен Илия, мюсюлманите изграждат тюрбе, в който го полагат, а до гроба му поставят копие и алебарда. На лобното място на Иван християните съграждат параклис.⁴⁵ В. Маринов записва неин вариант, в който ролите са разменени, но Илия се свързва устойчиво с исляма: преди смъртта си той е обрязан. Според друга християнска легенда тук са загинали двама от 12-те братя, които се “борили за вяра да се разшири християнството”, а другите се сражавали и отстъпвали чак до Букурещ, където били избити.⁴⁶ Друга легенда ги свързва със съдбата на Илица – добруджански феодал.⁴⁷ През последните 50 години възникват нови легенди, продукт на археологическите разкрития в района: за тракийското божество-лечител Асклепий, за кавхан Избул и водоснабдяването на Плиска, за тежкия преход на монаси от манастира в Черноглавци до манастира в с. Избул.⁴⁸ Те свидетелстват за продуциращата и до днес сила на местната разказна традиция за сакралните места.

Според местните мюсюлмани Муса и Иса били братя и участвали във война като в сраженията се биели все напред. Яздели алести коне, от там дошло и името на теккето - Al atlı boba (‘Бабата с червения кон’), мястото, където били убити и погребани. Според друг вариант: Alatlı boba бил голям човек, паша (büyük adam, paşa), той командвал войската, тук бил убит и погребан. Над неговото тюрбе растели диви крушови дървета с дребни плодове - alat, което води до името на тюрбето – Alatlı boba. Но той не обичал да бъде замазано с вар (kiğec) и когато мажели тюрбето отвън, той падал. Когато хората идвали на тюрбето, вързвали парцалче на крушовото дърво пред него и си пожелавали нещо. Според трета мюсюлманска версия, предадена от християнин, двама братя – Али и Вели, от които Али

⁴⁵ По: Минев Ив. 1997:23.

⁴⁶ Маринов В. 1943:172.

⁴⁷ Гроздев-Златков, 1983:42, бел.15

⁴⁸ Желязкова Д. Пос. Текст.

бил паша, се установяват на това място (“където е Чифлика”). Тук вършели благородни дела и ги провъзгласили за светци: “единия станал Али пейгамбер, другия – Вели пейгамбер”. В този случай би могло да се допусне легендаризиране на сведения от надгробните плочи към тюрбетата.

Ще подчертаем, че регистрираните късни наративи за сакралните места край с. Избул са резултат от абсорбирането на полигенетични и разностадиални елементи, сред които могат да се открият и някои схващания, характерни за хетеродоксия ислям:

Записаното от В. Маринов може да разглежда като християнизиран вариант на мюсюлманска легенда с явни следи от шиитски вярвания.⁴⁹ В нея се говори за 12 братя, което напълно отговаря на представата за 12-те шиитски имами, борещи се за разширяване пространствата на религията (мисионерство). Тези проповедници се обявяват против насилието над религията, което съответства на една от основните роли на дервишите - защитата на исляма от посегателства, при което дервишите воители съчетават мисионерския и воинския аспект в дейността си.

Позната тенденция в хетеродоксия ислям, отразена в Житието на Демир баба, е светците да се представят като родственици.⁵⁰ Известен е и култът към коня и конника у алианите и възгледът за Хазрет Али като конник.⁵¹ Според предания легендарните герои Хъзър и Иляз “...съответно на сив и червен кон, тръгнали да обикалят земята и да помагат на хората...”⁵² Можем да допуснем, че Алатлъ баба, “Бабата с червения кон” е локална реминисценция на популярния в ислямския свят легендарен герой - Иляс. Названието на лястовицата *adsi boba* – ‘лястовица’, което се дешифрира зад името на тюрбето “Св. Иван Лестовичий”, отразява на профанно ниво възгледа за птиците като символи на Хаджи Бекташ и на последователите му. Според легендата те долетели от Хорасан в Анадола и по българските земи в образа на гълъби.⁵³

Мотивът за писалището и мастилницата на св. Илия е легендарен отзвук от спомена за дервишко общежитие и за книжовно-просветителска дейност тук. Аналогично е свидетелството за някогашния му просперитет: “Манастирът...забогатява. Всички прибори за ядене: лъжици и ножове са били от сребро. И сега се намират в селяните, които са ги

⁴⁹ Маринов В. 1943:172.

⁵⁰ Венедикова К. 1999; Миков Л. 2003:80.

⁵¹ Маринов В. 1941:94; Миков Л. 1998:543-544.

⁵² Димитрова Д. 1991: 197.

⁵³ Бисерова С. 1991:99.

разграбили по-късно.”⁵⁴ Тези късни легендарни варианти отразяват идеологеми на своето време, което означава, че по отношение на информацията за култовото място местната памет е доста нееднозначна.

Пространства на вярата

Посещенията на тюрбетата са по-интензивни до 70-те години на XX век, а днес са все по-редки и по-скоро индивидуални и на малки групи, отколкото – организирани. Поклоненията се извършват най-вече през пролетта (Хъдърлез) и през есента.⁵⁵ Тук идват къзълбаши от Дуловско, Силистренско и Исперихско. Пазят се спомени за посещения на Илинден (20 юли/ 2 август), когато се отбелязва съборът на селото, до 30-те години на XX в. честван масово в района на Чифлика/ Теккетто. Поддръжката на тюрбетата в миналото и сега се извършва най-вече с подкрепата на собствениците на Чифлика, а в периода 1945-1990 – от идващите на поклонение къзълбаши.

Днес поради неколkokратните преселнически кампании в селото вече не живеят алиани, а интервюираните се самоопределят като сунити. Разказва се за заселване в селото или – за изселване на къзълбаши, пазят се следи от протекли процеси на постепенното им сунизиране. Регистрират се популярни стереотипни предубеждения, маркиращи враждебна другост, но и - явни следи от верска търпимост към всички посетители на тюрбетата. (*“Те са хора като нас...не са баш турци...”*). Според местното предание първоначално селото се е намирало непосредствено под тюрбето “Алатлъ боба”, но поради зачестилите набези от страна на живеещите на теккетто – убийства, кражби, нападения – хората са били принудени да се преместят. Явно е смесването на насаждания с времето негативизъм към проявленията на шиитския ислям със спомени за черкезки нападения в района. А известните девташлари край близкото село Златна нива местните мюсюлмани назовават “Дервиш ташларъ” (‘Дервишки камъни’) и разказват, че дервишите били огромни хора, живели много отдавна и са умрели на това място. Установява се своеобразен синкретизъм – наслояване и съвместно съществуване на предислямски вярвания за великани, фолклорни представи за святост и легендарни реминисценции от дейността на ислямски култови обекти в района.

Устните разкази отразяват идеята за граничност между пространствата, обитавани от сунити и от хетеродоксни мюсюлмани и за маркиране на усвоеното жизнено пространство,

⁵⁴ Маринов В. 1943:172.

⁵⁵ В. Маринов уточнява времето: на Илинден и Петковден (14 октомври).

както и възможността за пропускливост на границата в полето на етноконфесионалните взаимоотношения.⁵⁶

В съхранените наративи за тюрбетата са отразени и представи за евлия/евлии във функцията му/им на дух-пазител и на чудесен помощник и покровител на семейството.⁵⁷ Според разказ на Ахмед Гаджала на стопанката на Чифлика, която била много добра жена, се явил дребен човек със зелен пояс и после изчезнал. За местните мюсюлмани евлиите са невидими, имат сила, с която могат да причинят и добро, и зло на хората: *“Те са на Господа най-близко хората!”* Според думите на 85 годишната Емине Ахмед евлиите са във връзка с Аллах, те притежават сила, дадена им от Аллах и с нея помагат на хората. Като деца с майките и бабите си са ходили на тюрбетата и там “са кланяли намаз”. Разбирането, че на тюрбетата може да отиде всеки, който иска, отразява установявано и днес толерантно отношение към друговерието и другOVERците.

Наблюдава се присъствието на характерни компоненти, изграждащи сакралността на мястото: вода, дърво/дървета и камък/пръст,⁵⁸ а като важен елемент за поддържане на утраквизма са водата и свързаните с нея лечебни практики.⁵⁹ През 40-те години на XX в. В. Маринов регистрира лечебни действия около тюрбето “Муса баба”: “Пръстта от средата му (на каменния гроб – В. Я.) се взема за лек”.⁶⁰ Пазят се спомени за лековит кладенец и дърво, лекуващи треска, в близост на тюрбетата: Трескавото кладенче, което съществува и днес, макар и каптирано, е наричано от турците “Сътма пънар”. Посещавано е от “туркини, къзълбашки и българки” за лечение на треска и на безплодие (“курбани и молитви за деца”). Разказва се и за дърво вдясно от тюрбето “Али боба”, което наричат “Сътма ааджъ” (‘трескаво дърво’, ‘дърво против треска’). Обредните действия са изградени от повтарящи се елементи и бележат тенденция към унифициране: посетителите пият вода и завързват конец от дрехата си върху близките дървета или храсти, а според други - след прочитането на молитва вътре в тюрбето вързват конец от дрехата си за дървото.

⁵⁶ Миков Л. 2005:27-33.

⁵⁷ Лозанова Г. 2001:153-173.

⁵⁸ Алексиев Б. 2001: 180; Миков Л. 2001:200.

⁵⁹ Вниманието заслужава легендата за Дениз Али баба и българския Цар Иван Шишман, в която причините за утраквизма се обясняват с лечителските умения: Граматикова Н. 2001:220.

⁶⁰ Маринов В. 1943:172. Подобни практики - при тюрбето на Къз Ана край с. Момино, Търговишко: Миков Л. 1999:59.

Трябва да се подчертае, че сакралните места поддържат култа към легендарни личности, които във вярванията на мюсюлмани и християни по традиция се приемат за двойници: Али – Св. Илия.⁶¹ Същото не може да се твърди за тюрбето на Ал атлъ баба/ Алатлъ баба – св. Иван поради предполагаемото му вторично възникване, при което идеята за двойка светци е разколебана.

Важно е свидетелството за култови практики през пролетта (Гергьовден, Хъдърлез, 6 май), отразяващо почитта към близки, възприемани като идентични легендарни личности като Хъзър и пророк Илия/св. Илия, поемащо доислямски и дохристиянски вярвания. Празникът Хъдърлез се свързва с легендарните персонажи Хъдър/Хъзър и Илиас. В ислямското предание Илиас, считан за съответствие на библейския Илия и Хадър/Хадир често се смесват като безсмъртни и покровители на пътешествениците по суша и по море. В Средна Азия Хъдър (букв. “зелен”) се свързва с растителния свят, покровителства речните води и кладенци, а Хазрати Хъзър се представя в облика на благочестив старец. По своите характеристики Хъзър, Илиас и Илия изразяват еднаква същност, многократно подчертавана от изследователите.⁶² Това ни дава основание да мислим за близост и съвпадане/общност на вярванията и култовите практики на мюсюлмани и християни, стимулирани и подхранвани от сакрално място, свързано с вода. Ще посочим информацията за изобилието на естествени води в района и археологическото разкритие, че столицата Плиска се е снабдявала с вода по гравитачен път, минаващ именно през местността “Теккетто”.⁶³

Имаме основания да приемем, че отнасянето на селския събор към деня на св. Илия (2 август) и спомените за провеждането му на Чифлика/ Теккетто до към 30-те години на XX в. е в пряка връзка с култовия комплекс североизточно от селото и функционирането му като двуобредно светилище. Свидетелствата за посещения на тюрбетата най-вече от българи (християни) могат да се обяснят с резервираното отношение на местните мюсюлмани сунити към култовата дейност там. Макар избледняла и неравномерно представена, местната памет за живота на “Теккетто” никога не е прекъсвала. Така сакралните места край село Избул и до днес съществуват като част от поизтънялата верига

⁶¹ Аналогични празници и прояви на двуобредност са засвидетелствани при дървеното текке до с. Александрия (Капаклии), Добричко: Венедикова К. 1999:247, б. 97.

⁶² Мифы народов мира. Т. 2 (Хадир); Климович Л. И. 1988:199-200; Artun E. 1990:1-23; Бояджиева Ст. 1992:48-49.

⁶³ Дремсизова Цв. 1968:24-28; Георгиев П. 1992:77. Благодаря на Павел Георгиев за информацията.

на сложната и неравномерна система от утраквистични светилища по сегашните български земи. Илинден (Яз доксанъ) се празнува и от алианите в Лудогорието, когато те посещават Демир баба теккеси. За значимостта на празника свидетелства вярването, че с посещението си на теккето точно на Илинден те извършват най-голямо добро (sevar) пред Бога.⁶⁴ Важно е сведението, че съборът на Демир баба първоначално се е отбелязвал на 6 май, а през 1912 г. се променя на 2 август, като на Илинден той е по-многолюден.⁶⁵ Така се отключва общ религиозен и културен код, поддържащ във времето близките вярвания и поликонфесионалните култови практики.

3. Към въпроса “мрежа на братството”⁶⁶

Сондажите в османски документи и емлячни регистри установяват антропониими и топоними, съхраняващи следи от ислямска мисионерска дейност в района на днешното с. Избул. Така например изразът “старото “**Теке** Къшла” в османски документ от 1831 г. сочи обект между землищата на с. Войвода и с. Козлуджа и вероятно се отнася за общежитието край днешното село Избул.⁶⁷ В карта на Новопазарско от 1879 г.⁶⁸ са отразени топонимите: **Курд/Курт баба**, **Теке** (край с. Теке-Козлуджа), **Абоба/Ак-баба**, а **Кара боба** – е местност в съседното село Ст. Михайловски.⁶⁹ Името на близкото село **Текер** (с. Златна нива) преданието свързва с “на някой си Текер даг - стар виден турчин, който живял в теккето при с. Избул.”⁷⁰ Разказва се, че **Боба Хюсеин** предпазвал селото от черкезки нападения, а в землището на съседното село Войвода съществувала местност **Курт боба**, наречена на намиращия се там гроб.⁷¹ Според данните на Основните данъчни книги на селото за 1903 г. тук са живяли хора с имена/прозвища: **Боба**, **Деде** и **Дервиш**. Показателно е също така, че местното тюркоезично население нарича известните девташлари при близкото с. Златна нива **Дервиш ташъ** и ги свързва с легенди за дервишки посещения и погребения по тези

⁶⁴ Бобчев С. С. 1929:11; Караханова Ем. 2000:122-123.

⁶⁵ Стефанов Й. 1991:24-32.

⁶⁶ Терминът е на Н. Клейер. Пос съч. 1998:289. Също: Birge J. 1937:13-21; Подвижници ислама. 2003.

⁶⁷ Шш:93.

⁶⁸ По: Гроздев-Златков. 1983.

⁶⁹ Маринов В. 1943:173.

⁷⁰ Маринов В. 1943:168.

⁷¹ Маринов В. 1943:170-172.

места.⁷² В шуменското село Имрихор, днес Велино (недалеч от с. Избул) е съществувало **Завие Генч баба**, основано от Хюсеин баба.⁷³

Топонимията в Шуменско все още пази следи от дейността на ислямски мисионери в този край. По предварителни данни ще посочим: **Бобата** (местност край с. Троица), **Дервиш тепе** (могила край село Кълново), **Дервиша** (местност край гр. Преслав) и пр. Съществуват устни сведения за “бекташийско теке” в Джамиийската махала на днешното село Мадара, както и за почитане на релефното изображение на Мадарския конник от местни мюсюлмани по време на Гергьовден-Хъдърлез.⁷⁴ Известно е мнението (на Е. Тодоров и Р. Липчев), че село Гьокче су (Синя вода), упоменато в Житието на Демир баба, е идентично с каспичанското село Гьокче су, отстоящо недалеч от сегашното село Избул.⁷⁵ Ще обобщим, че топосите на хетеродоксия ислям са жизнени сред мюсюлманското население и пораждат своя локална традиция.⁷⁶ Важни са свидетелствата за местност “Кърк юклер”(‘40 могили’) край с. Избул и за старинно название “Кърк юклер” на селището, което съвпада с регистрираното от С. С. Бобчев: “Около Демир баба текеси има, казват, 40 могили.”⁷⁷ Възможно е съпадението да е резултат от легендарна рефлексия на връзката на сакралните места край селото с локуси на хетеродоксия ислям като част от мрежата от ислямски култови обекти в района.

Важна информация за статута на сакралното място край село Козлуджа и отнасянето му към дейността на хетеродоксия ислям се открива в новопубликуван османски документ от началото на XIX век. Това е вакфие,⁷⁸ отразяващо ценно сведение за връзката между текето “Муса баба”, намиращо се в селото “Козлуджа, Новопазарски окръг” и бекташийското теке на Хафъз баба край с. Врани кон, Омуртагско.⁷⁹ В него е отбелязано: “Когато...поколението ми изгасне, то постнишин⁸⁰ (сановникът) на текето...му да става духовния[т] му наместник (викарий), подир неговата смърт...аз изказвам желание да бъде

⁷² Шкорпил К. 1892:48 и 1905:379. Записаните от К. Шкорпил мюсюлмански легенди за девташларите отразяват мотива за исполини (джидове, джиневици).

⁷³ По: Георгиева Г., О. Събев. 2001:310.

⁷⁴ По: Маринов В. Мадара..... Аналог: Алексиев Б. 2005:74.

⁷⁵ По: Венедикова К. 1999:242, бел. 21.

⁷⁶ Ибрям ходжа от Градище назовава тюрбето в Струйно – “Демир баба.”

⁷⁷ Бобчев С. С. 1929:12.

⁷⁸ Вакфие – ‘документ, с който приходоносни имоти се даряват на религиозна институция за вечни времена.’

⁷⁹ Миков Л. 2003:70-87.

⁸⁰ Постнишин - ‘старейшина на обител, спадаща към хетеродоксната мюсюлманска традиция, главно – бекташизма.’

мой наследник и мютевелия на предметното теке най-способния[т] от наместниците на текето, известно под название “Муса баба”, находяще се в селото Козлуджа, Н.[ово] Пазарски окръг и тая длъжност ще се дава пак посредством постнишина на поменатото теке Муса баба.”⁸¹ Това е свидетелство за пряка връзка на текето “Муса баба” край днешното село Избул в мрежата от дервишки обители в областта и за принадлежността му към бекташкия орден. Това потвърждава свидетелствата на други османски извори.⁸²

Това е най-ранно писмено свидетелство за името на текето “Муса баба” край село Козлуджа. Тук се съдържа и косвена информация за организацията на религиозната общност на текето и за материалните условия на живот в него, както и за духовната йерархия и правата и задълженията на постнишина - религиозни и стопански.⁸³

Към това ще добавим и свидетелствата на запазените днес артефакти и сведенията на местните меморати. Най-напред това е седмостенната шапка (тадж, Шемси тадж/слънчев тадж) на съхранените надгробни камъни от гробището пред тюрбето “Муса баба” като знак за изповядване на т. нар. баба ислям (бабаизъм).⁸⁴ Скулптурни аналози на Шемси тадж върху надгробни паметници се откриват и върху надгробната плоча на Отман баба (с. Текето, Хасковско) и Хюсеин баба (с. Ябланово, Котленско).⁸⁵ А това подкрепя тезата, че култовото място първоначално е било бекташко, а по-късно е било усвоено от adeptите на баба исляма - бабаи.⁸⁶

Друг емблематичен символ на шиитския ислям е брадвата – символично оръжие сред бекташите, а при мисионерите дервиши, наричана *teber* (перс.). Според персийски легенди за Абу Муслем Хорасани по време на сън му се явил Мохаммед, придружаван от Гавраил и му връчил брадва като емблема за неговото избранничество и власт.⁸⁷ Местният спомен за

⁸¹ Миков Л. 2003:87.

⁸² Османски документи от началото на XIX в. (1804, 1806 и 1807-1809 г.) потвърждават принадлежността на текето на Хафъз баба в с. Кара Охадлар към братството Бекташия: Георгиева Г., О. Събев. 2001:310. В съвременната картата на Бернар Лори за култовите места на бекташите е упоменато и Козлуджа теке, северно от Шумен. (По: Клейер Н. 1998:286)

⁸³ За живота в заветата по описание на арабския пътешественик Ибн-Батута: Алексиев Б. 2001:176.

⁸⁴ Евлия Челеби. 1972:290; Граматикова Н. 2001:217, 268. Шемси-тадж, т. е. ‘тадж със 7 елемента’ и култът към *Yediler* (Седемте): Миков Л. 2002:414-427. За култа към числото 7 у алианите - бекташи: Клейер Н. 1998:298; Меликоф И. 1999:15, 19. За баба-исляма: Желязкова Ант. 1990:47.

⁸⁵ Миков Л. 2002:415 и 2003:76.

⁸⁶ “Център на бабаизма”: Граматикова Н. 2001:266.

⁸⁷ По: Lecerf J. 1966:366-79; Mélikoff I. 1962.

“копие и секира/ секири”, вар. - алебарда, съхранявани до 50-те години в тюрбето ”Али боба”, отразява суфитския аспект на типа святост.⁸⁸ Ще добавим, че оръжията са характерен елемент от интериора на тюрбетата, почитани от хетеродоксните мюсюлмани у нас.⁸⁹ За възможна връзка с бекташизма свидетелства откритият от В. Маринов край с. Избул еничарски надгробен паметник, който е интерпретиран съвсем различно.⁹⁰

Съхраненият топонимичен и антропонимичен материал насочва към предположението, че сакралното място край с. Текке Козлуджа постепенно се усвоява от различни форми на хетеродоксния ислям (бекташи, бабаи, дервиши) без необходимост от потребност за категоричното им разграничаване. Сакралното място край с. Текке Козлуджа е отражение на тенденцията към унификация на доктриналните различия в исляма и склонността към поликонфесионалност. Това става възможно поради синкретичния характер на вярванията на бекташи и бабаи,⁹¹ а след 30-те години на XIX в. – на забелязаните процеси на постепенно затихване на дейността като култово средище на ислямската хетеродоксия и съществуването му преди всичко като утраквистично сакрално място в района на турски чифлик. Можем да допуснем активна религиозна дейност на култовия обект докъм 20-те години на XIX в. според датировката на надгробния камък с надпис “Муса баба” от 1814 г. Няма по-точни индикации за влияние на процесите по ограничаване на функцията на бекташийския орден след разпускането на еничарския корпус през 1826 г.⁹² По данни на османски документи през 1831-1832 г. “Муса баба теккеси” е продадено на “хаджи Юсеин и Катранджиоглу Ибрахим”.⁹³ В документи от средата на XIX в. името “Текке” вече се упоменава като елемент от названието на турския чифлик, в чийто район се намира.⁹⁴

Така се поражда и въпросът за възникването на тюрбето “Алатлъ баба”, за което известните ни османски документи не споменават. При посещенията през 40-те и 50-те

⁸⁸ Teber – вид брадва, символ на пътуващите дервиши: Миков Л. 2005:175-176, 185. За дейността дервишите воители и за общността на бабаите като пътища за проникване на ислямската хетеродоксия на Балканите: Граматикова Н. 2001:203-210 и 231-241. Срв. описанието на текето на Юсеин баба при днешното село Воден: Маринов В. 1941:193.

⁸⁹ Миков Л. 2005:191.

⁹⁰ Известно е, че бекташийският орден е покровителствал еничарския корпус до разпускането му през 1826 г. Маринов В. 1941:57-60.

⁹¹ Ракалин М. 1993:196-202; Граматикова Н. 2001:241, 260.

⁹² За това: Миков Л. 2005:104.

⁹³ Шш:104.

⁹⁴ Шш:110-111.

години на XX век не се отбелязва надгробна плоча вътре в тюрбето. Днес прави впечатление, че красивият и добре съхранен надгробен камък не съответства на скромния интериор на тюрбето. Вероятно той е пренесен тук при ремонт след 1955 г. от тюрбето в Чифлика, за което със сигурност се знае, че се е наричало “Муса баба.” Това ще да е извършено с цел “пренасяне на святост” на друго място, но за сега е трудно да се установи със сигурност точно кога е станало.

Вероятно това е тюрбе на приемник⁹⁵ на вярата (Вели заим, Алатлъ/ Ал атлъ баба), за което по-късно по аналогия възниква и християнска легенда за св. Иван (св. Иван Лестовичий). В близост, в землището на съседното с. Войвода се е намирал друг гроб, наречен Курт баба.⁹⁶ Възможни причини за възникването на тюрбето “Алатлъ баба” са принадлежността на тюрбето “Муса баба” в границите на частен имот (Чифлика) и усложненият достъп до него, както и потребността да се поддържа светителският култ на по-популярно ниво. Подобни тенденции са особено характерни след Освобождението, когато мюсюлмани масово се изселват, а имотите им се закупуват от българи.⁹⁷

При изграждането на сакралното място са били от значение вярванията и лечителските практики, свързани с намиращото се в близост Трескаво кладенче (Sitma rınar), посещавано и от мюсюлмани, и от християни. Нещо повече, установява се точно възпроизвеждане (дублиране) на модела при всяко от сакралните места: успоредно с мястото на религиозния култ (тюрбе) съществува и обект, свързан с народните лечебни практики (вода, дърво).

И така, изложеното до тук ни дава основание да изкажем някои предположения относно спецификата на утравизма на сакралните места край село Избул. Анализът на съхранените устни и писмени свидетелства е основание да допуснем проявления на двубредност след 30-те години на XIX век, когато функцията на култовото място започва постепенно да се съизмерва с дейността на Чифлика, в чийто обхват се намира. Липсата на убедителни доказателства за континуитет с култовия живот от християнския период не ни дава основание за изместването му назад във времето и за допускане на т. нар. “ранен

⁹⁵ Халифе – ‘последовател’: Мутафова Кр. 2002:221; Радионова Д. 1994:69.

⁹⁶ Мизийска Ем. 1997. За култ към Курт баба сред мюсюлманите от с. Оброчище, Балчишко: Радионова Д. 1994:68-69.

⁹⁷ Срв. тюрбето на Хамза баба: Поп Минчо Кънчев. Пос. Съч.:229-230. Срв.: Карамихова М. 2002.

утраквизъм.”⁹⁸ При това би трябвало да се има предвид устойчиво поддържаното съотнасяне на сакралните обекти с култа към двойка от мюсюлмански и християнски светец, дължащо се на разбирането за близката им същност. Последното е възможно да се дължи и на допълнителната потребност от “легитимиране” на иноверски посещения в ислямски култови места, както допуска Кр. Мутафова.⁹⁹

В заключение ще изтъкнем необходимостта от по-целенасочен и задълбочен научен интерес към множеството късни регионални обекти, с което ще се постигне по-пълно реконструиране на мрежата от култови места на хетеродоксния ислям по българските земи. Това е закономерен следващ етап на извършеното през последното десетилетие от българските изследователи – фолклористи, етнологзи, историци. В този план е особено важна ролята на топонимията и антропонимията, чийто информационен ресурс все още не е достатъчно оползотворен в тази насока. Специално внимание заслужават проявленията на двубредност – специфична форма на етноконфесионални взаимоотношения, която има и своите балкански измерения.¹⁰⁰

Литература

Алексиев Б. Фолклорни профили на мюсюлмански светци в България. С. 2005.

Алексиев Б. Два образа на Али Коч Баба. – В: Етнология на суфитските ордени – теория и практика. С. 2001:174-186.

Ангелов В. Следи от фолклорната митология в пластичната култура на Северозападна България. – В: От Тимок до Искър. С. 1989:.....

Андреев Ст. Речник на селищни имена и названия на административно-териториални единици в българските земи през XV-XIX век. С. 2002.

Бисерова С. Етнографски материали за село Бисерци. – В: Българските алиани. Сборник етнографски материали. С. 1991:34-104.

Бобчев С. С. 1929.

Бояджиева Ст. Из фолклора на българите мохамедани: разкази и легенди за Хъзър. – В: Български фолклор. Кн. 2. 1992: 42-49.

Венедикова К. Надписи, посветени на заими (под печат).

⁹⁸ Иванова Д. 1994:36. Срв. с концепцията за късен утраквизъм при теккето Ак Язълъ баба: Радионова Д. 1994. Доказателственият материал в подкрепа на заявената теза ще бъде обект на самостоятелно изложение.

⁹⁹ Мутафова Кр. 2000:258-259.

¹⁰⁰ Утраквизмът като общобалканско явление: Popović Al. 1994.

- Венедикова К. Сватбени ритуали, описани в житието на Демир баба. – В: Ислям и култура. С. 1999:197-248.
- Георгиев П. Водоснабдяване и канализация в Дворцовия център на Плиска. – В: Плиска-Преслав. Т. 5. Шумен. 1992:77-104.
- Георгиева Г., О. Събев. Мюсюлманските мистични братства в Шумен XVII-XIX век. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. С. 2001:300-323.
- Граматинова Н. Ислямски неортодоксални течения по българските земи. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. С. 2001:192-281.
- Грозев Г., Г. Златков. История на Нови пазар. С. 1983.
- Димитрова Д. Речник на турските думи и термини. – В: Българските алиани. Сборник етнографски материали. С. 1991:190-208.
- Дремсизова Цв. Каптажът край с. Избул, Шуменско. – В: Музеи и паметници на културата, VIII, 1968, 3, 24-28.
- Желязкова Ант. Разпространение на исляма в западнобалканските земи под османска власт XV-XVIII в. С. 1990:47.
- Желязкова Д. Светилище на 5000 години. По: в. “Шуменска зря”, бр. 98/26.04.1996, с. 7.
- Иванова В. Старобългарски надпис от с. Теке-Козлуджа. – В: Известия на българския археологически институт. Т. VII. 1932-1933. С. 1933:319-321.
- Иванова Д. Към генезиса на двойните светилища в Североизточна България през XIV-XIX век. – В: Криптохристиянство и религиозен синкретизъм на Балканите. Симпозиум. Сборник с резюмета. Смолян. 1994:33-34.
- Карамихова М. Приказка за Осман баба. С. 2002.
- Караханова Ем. Лудогорските алиани. Опит за характеристиката им като етнокултурна общност. София. 2000.
- Кил М. Изкуство и общество в България през турския период. С. 2002.
- Клейер Н. Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България. (Някои бележки относно изследването им.). – В: Мюсюлманската култура по българските земи. С. 1998:283-301.
- Любенова И. Чешмите в България от Възраждането. С. 1961.
- Малчев Р. Ойкоконфесионимът “Бали Ефенди” в околностите на стара София. – В: Конфесия и фолклор. С. 1997:32-33.
- Мантран Р. – История на Османската империя. Под редакцията на Робер Мантран. С. 1999.
- Маринов В. Дели-Орман. Южна част. Областно географско изучаване. С. 1941.
- Маринов В. Плисковско (Абобско) поле. Поселищно-географско изучаване. С. 1943.
- Меликоф И. Размисли по проблема бекташи-алеви. – В: Ислям и култура. С. 1999:11-25.

- Мизийска Ем. Бит, култура и диалект на турското население в село Войвода, Новопазарско. Дипломна работа. Научен ръководител: проф. Ем. Боев. Шу. 1997.
- Миков Л. Емблематични образи в изкуството и културата на хетеродоксните мюсюлмани в България (тадж и теслим ташъ). – В: Изследвания в чест на проф. Иван Маразов. С. 2002:414-427
- Миков Л. Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI – XX век). Бекташи и къзълбаши/алеви. С. 2005.
- Миков Л. Интериорна украса на бекташките гробници в България (стенописи, картини и шампи). – В: Мюсюлманската култура по българските земи. С. 1998:529-550.
- Миков Л. Късна култова архитектура на хетеродоксните мюсюлмани в България (женски и смесени тюрбета от XIX-XX век). – В: Ислям и култура. С. 1999:52-91.
- Миков Л. Специфика на суфитската архитектура в България (XVI – XX век). – В: Етнология на суфитските ордени – теория и практика. С. 2001:187-219.
- Минев Ив. Избулски истории. Варна. 1997.
- Мифы народов мира. Т. 1 и Т. 2. Москва. 1982.
- Мутафова Кр. Старопрестолният Търнов в османотурската книжнина. Велико Търново. 2002.
- Мутафова Кр. Култът към светците в народния ислям и утраквистичните светилища. – В: Етнологията на границата на два века. Изследвания и материали, посветени на 60-годишния юбилей на доц. д-р Николай Колев. Велико Търново. 2000.
- Мутафова Кр. Култът към светците в алианските села Ябланово, Малко село и Могилец. – В: Град Омуртаг. История и култура. Т. 2. Велико Търново. 2003:324-353.
- Мутафчиев П. Мнимото преселение на селджушки турци в Добруджа през XIII век. – В: Избрани произведения. Т. 2. С. 1973:607-745.
- Подвижники ислама (култ святих и суфизм в Средней Азии и на Кавказе). Сост. С. Н. Абашин, В. О. Бобровников. М. Впсточная литература. 2003.
- Поп Минчо Кънчев. Видрица. Второ издание. С. 1985.
- Радионова Д. Текето на Ак Язълъ баба при село Оброчище, Балчишко. – В: Добруджа (11). Кн. 1. 1994:61-75.
- Стайнова М. Османските изкуства на Балканите XV-XVIII в. С. 1995.
- Стефанов Й. Историко-археологическият резерват “Сборяново” и култовият комплекс “Демир баба теке”. – В: Българските алиани. Сборник етнографски материали. С. 1991:9-33.
- Шкорпил К. Североизточна България в географическо и историческо отношение. – В: СбНУ, Кн. VII, 1892:3-58.
- Шкорпил К. Мегалитические памятники. – В: Известия Русского археологического института в Константинополе. X, 1905:379.
- Шш – Сб. Шумен и Шуменско, XV-XIX век. Шумен. 1996.

Artun E. Tekirdağ'da Hıdrellez Geleneği. – In: Hıdrellez Özel Sayısı. Ankara. 1990:1-23.

Birge John K. The Bektashi Order of Dervishes. Luzac&Co. 1937:13-21.

Lecerf J. The Dream in Popular Culture. Arab and Islamic. – In: G. E. von Grunebaum and R. Caillois, eds. The Dream and Human Societies. Berkeley and Los Angeles. 1966:366-379.

Mélikoff I. Abu Muslim le “Porte-Hache” du Khorassan, dans la tradition épique turco-irannienne. Paris. 1962.

Pakalın Mehmet Zeki. Sözlük Dizisi. Osmanlı Tarih. Deyimleri ve Terimleri Sözlüğü. I II. İstanbul. 1993.

Popovic Al. Les derviches et la mort (Sur quelques croyances liées à la mort chez les derviches des Balkans). – In : Les derviches Balkaniques hier et aujourd'hui. Istanbul. 1994:355–37.

Yankova V. Ýzbul (Tekke Kozluca) Köyünün Toponimisi. Bitirme tezi. Bilimsel yönetmen Doç. St. Andreev. Şumen “Ep. K. Preslavski Üniversitesi”. Şumen. Eylül. 2003.

Архивни материали:

НБКМ, Ориент. отдел, ф. 20, арх. ед. 261 в, л. 3 а.

Регистър от 1676 г. в: НБКМ, Ориент. отдел, сигнатура: ОАК 129/3, л. 16 б.

Пенков М. Архивни материали от фонда на Исторически музей в Шумен: ВНА, N89, III-3 и II-4а.