

**МИСТИЧНИТЕ БРАТСТВА НА ХЕТЕРОДОКСНИТЕ
МЮСЮЛМАНИ В РЕЛИГИОЗНИЯ ЖИВОТ И
КОНФЕСИОНАЛНИ ОТНОШЕНИЯ В РУМЕЛИЯ
ПРЕЗ XV–XVI век**

Красимира Мутафова
ВТУ „Св. св. Кирил и Методий“

**MYSTICAL BROTHERHOODS OF THE HETERODOX
MUSLIMS IN RELIGIOUS LIFE AND CONFESSIONAL
RELATIONS IN RUMELI DURING 15TH–16TH CENTURIES**

Krasimira Mutafova
St. Cyril and St. Methodius University of Veliko Turnovo

Abstract:

Based on published and unpublished Ottoman documents, narrative sources and results from terrain researches of the author, an attempt is made to be followed the place and role of the mystical brotherhoods of heterodox Muslims in religious life and confessional relations in Rumeli during the 15th–16th centuries. On the basis of the local centers of religious life are outlined the correlations of these brotherhoods with the central authority and local population during the establishment of the Ottoman rule on the Balkans and in the new socio-political conditions and social atmosphere during 16th century. Special attention is paid to the role of the so-called uthraquistic (dual sanctuaries) in the confessional relations between Christians and Muslims in urban and rural patriarchal environment.

Key words: *Ottoman Empire, Balkans, Rumeli, heterodox Islam, mystical brotherhoods, dual sanctuaries*

През последните години не само в научните среди, но и в медийното и в интернет пространството се наблюдава подчертан интерес към ислямския мистицизъм и особено към т.нар. хетеродоксен

ислям¹, доскоро само частично и донякъде фрагментарно проучван в българската историография. При все това все още много от въпросите остават дискуссионни, а и липсва цялостно представяне на ислямския мистицизъм и разнородните му проявления в различните сфери на обществения живот след османското завоевание. От пресмисляне и, бих казала, предефиниране, се нуждае и сложният, нееднозначен характер на връзките между хетеродоксните мюсюлмани и местното иноверно население на Балканите през XV–XVI в., не във всичко и невинаги прогнозируеми от централната османска власт.

Разбира се, в рамките на настоящото изследване едва ли би било възможно да представя общата рамка на проникване и разпространение на различните хетеродоксни мистични братства, станали толкова важна част от политическия, културен и религиозен живот на полуострова през османския период. Ще се ограничи да конкретизирам най-вече някои мои наблюдения върху реалната им намеса в конфесионалния живот в Румелия през XV и XVI в. на примера на няколко подбрани локални центрове на култов живот.

Тук е мястото да отбележа, че един основен проблем в изследването на ислямските мистични братства, както неведнъж съм подчертавала, си остава невъзможността, поне на този етап, да се състави дори и приблизително точна хронологична картина на мрежата от култовите им средища. Най-вече поради факта, че съществуващите днес тюрбета, теккета и завиета невинаги са сигурен “маркер” за действието на точно определено мистично братство или орден. Малка част от тях са “автентичен” вариант на съществуващите според писмените източници – повечето с течение на времето западат, а други са вторично усвоени и често променят специфичната си религиозна характеристика. От друга страна, изворите, особено регистрираният архивен материал, сравнително рядко отразяват точната им религиозна принадлежност. Такъв е случаят с неведнъж коментираният завие на шейх Бали Ефенди Софийски в дн. Княжево – първоначално халветийско, а впоследствие усвоено от мистици байрамити². Твърде сложен е и въпросът относно трансформациите на двете теккета – на Али баба и Муса баба в с. Теке Козлуджа (дн. с. Кавхан Исбул), близо до Шумен. Двете теккета днес са посещавани от къзъл-

баши от Силистренско, Дуловско и Исперихско³. Запазените каменни надгробия в текето на Али баба – съответно на дервиша Исмаил от 1217/1802 г. и на шейх Али Ефенди от 1220/1805 г., както и мраморната надгробна плоча на Муса баба от 1229/1814 г. от другото текке не уточняват времето на появата им, а само съществуването им през XIX в. При това сегашните пострройки най-вероятно са от началото на XX век.

Не е рядкост и друга възможност – наличие на регистрови данни и уточняващи религиозната принадлежност наративни източници, но липса на автентични, или поне прототипни на тях архитектурни варианти на култовите им обители. Такъв е случаят с теккетата в три села в Герлово – Ябланово, Малко село и Могилец⁴, заселени с депортирани през XVI и XVII в. в Румелия къзълбашки общности.

Нови възможности за по-пълно изследване на култовата мрежа на мистичните братства в Румелия дават някои, все още непубликувани или частично аотирани и интерпретирани османски регистри и наративни източници (вилайетнамета и тезкерета) от XV–XVI в., съхранявани в архивите на България и Турция:

– муфассал (подробен) регистър на санджак Нийболу от 922 (5.02.1516 – 23.01.1517) г.⁵;

– муфассал (подробен) регистър на вакъфи от 976–977 (1566–1569) г.⁶;

– муфассал (подробен) регистър на тимари, зеамети, хасове и вакъфи на територията на Никополски санджак от 50-те години на XVI в.⁷;

– Bahrü'l-velâye („Море на светостта“), сборник с биографии на светци, съставен от Мевляна шейх Сюлейман Кюстендили (1750–1820)⁸ и др.

По пряк или най-вече косвен път – чрез вписаните антропоними и топоними – регистровите данни фиксират имената на редица водачи (шейхове, дедета и бабаи) на хетеродоксни мистични братства – Козлуджа баба, Хюсам деде, Ментеш баба, Синдел баба и др.

Другият, не по-малко важен, проблем е свързан с липсата на единство в историографията относно употребата на редица термини от разглежданата проблематика: ортодоксален и хетеродоксен ислям, приемани често за тъждествени на ортодоксален и мистичен ислям,

а в рамките на Османската империя – на сунитски и шиитски ислям; ислямски секти и ордени; дервишки/суфийски братства и тарикати и пр. Причината до голяма степен е заложена в търсения, съзнателно или не, аналог с познати религиозни институции и термини в християнството, но и в трудността точно да се дефинира многообразието, еклектиката и синкретичността на възникналите ислямски мистични учения и тяхната „организационна форма”. Показателен в това отношение е фактът, че в българската книжнина ислямската хетеродоксия традиционно се свързва най-вече с мюсюлманското население, известно като “къзълбаши” или “алиани”. Опитите за типологизиране на мистичните братства, от друга страна, срещат бариерата на твърде разнородните критерии и на практика остават теоретични уточнения в общите и специализирани изследвания върху ислямския мистицизъм.

От трета страна, почти лавинообразното нарастване на изследванията, посветени на проблемите на алевизма-бекташизма, разисквани в широката рамка на хетеродоксията, все още не е довело до изясняване на редица спорни въпроси около възникването на алевизма, конкретните измерения на връзките между алевизма, бекташизма и хуруфизма в периода XV–XVI в.⁹ и проекциите им в нашето съвремие. Красноречива в това отношение е една констатация на Ирен Меликоф, че бекташизмът-алевизмът е едно изключително жизнеспособно и много сложно явление, което при това непрекъснато се обновява и приспособява към съвременността и едва ли може да бъде наречено изчерпано като проблематика, дори и след тридесетгодишните нейни изследвания¹⁰.

Наличните извори са категорични, че първите дервишки братства проникват на Балканите по време на завладяването им от османците. В хода на османското настъпление през XIV и XV в. именно странстващите тюркски дервиши (календери, хайдари, абдали, бабаи, хамзавии), които съпровождат армията и поддържат воинския дух, се налагат като един от основните фактори за разпространението на ислямските вярвания. Това, което най-общо характеризира участниците в т.нар. първа вълна на дервишка колонизация и донякъде обяснява трайното им вписване в новозавладените територии, е тяхната и на основаните от тях завета полифункционалност. Преди всичко,

дервишите са тези, които придават необходимата сакралност на властта на османските султани. Не по-малко важна е и ролята им за пропагандирането на исляма, привличането на прозелити и в крайна сметка за трайното вписване на исляма в социалното, културно и политическо пространство на полуострова.

Един по-различен поглед към т.нар. дервиши-войни и ислямския мистицизъм в контекста на твърде различната религиозна и политическа ситуация в Мала Азия и на Балканите е представен в изследванията на Н. Граматикова. Връзката между ислямските мистични ордени и дервишите войни според нея съдържа дълбоко противоречие, тъй като ислямските мистични ордени, чиято теоретична база е суфийската идеология и философия, би трябвало да се отнасят отрицателно към насилието изобщо. Основната суфийска идея, че всички хора са творение на божественото и независимо от религията си носят в себе си частица от божествената еманация, принципно би следвало да изключи „агресията” срещу иноверните. Представителите на суфийските ордени не би трябвало да се намесват и дори да одобряват военните действия на ислямските владетели, но както сочат изворите те всъщност са активни участници в завоеванието на Балканите. В този смисъл и хипотезата, че ислямската хетеродоксия е била по-толерантна към християните и останалите друговеци според авторката е само донякъде вярна. Въпреки своята снизходителност към иноверците, адептите на ислямските неортодоксални течения никога не са поставяли под съмнение религиозната изключителност на исляма, а дервишите газии „се биели с голяма войнска жар срещу неверниците”¹¹.

Противоречивите оценки за ролята и значението на т.нар. дервиши-войни¹², не омаловажават ясно изразения мисионерски характер на заселването им в Румелия в края на XIV и през XV в. Построените текета и завиета около тюрбетата (гробниците)¹³ на шейховете и бабаите, предвождали дервишите и провъзгласени след смъртта им, а някои и приживе, за светци стават едни от главните проводници на „другата” религия и бит сред местното население. Централната власт насърчава заселването им с различни преференции. Голяма част от участвалите в завоеванието например получават земи в частна собственост (mülkiyet), право на владееие на земя с данъчни облек-

чения или цели села и отделни местности (като вакъфи) за издръжка на основаните от тях теккета и завиета. Представа за обхвата на този процес дават османските описни регистри. Според обобщените данни от архивния османски материал от XVI в., публикуван от О. Баркан, в Румелия са регистрирани над 205 теккета и завиета¹⁴. Регистровите и наративни източници, както и топонимичните податки сочат като главното средоточие на теккета и завиета в Румелия селските региони в Тракия, Добруджа, Герлово и Лудогорието (особено Шуменско, Разградско и Никополско). Обобщените данни от муфасал регистъра на тимари, зеамети, хасове и вакъфи на територията на Никополски санджак от 50-те години на XVI в. например¹⁵ разкриват чувствителна концентрация на култовите средища на мистичния ислям – предимно теккета и тюрбета – в редица селища, спадащи към Шумен. Проникването на дервишкия ислям е фиксирано и в топонимията – в селищни названия като Тюркеше, Тюркешелер, Узун Ашъклар, Ашага ашъклар и пр., както и в антропонимията на населението – в изобилстващите съставки от типа *деде*, *баба*, *шейх*, *тир*, *ашък*, *дервиш* и пр., като дервиш се среща и като лично име сред регистрираните данкоплатци.

Една част от тези теккета и завиета ясно очертават проекциите на култа към няколко, почитани и днес на Балканите светци, напоследък все по-често „дефинирани” като „героите от Хорасан” в изследванията¹⁶.

Своеобразен прототип на участник в т.нар. първа вълна на дервишка колонизация, съчетал функциите на газия с тези на ислямски мисионер, е Отман баба. Конкретиката около живота му е сравнително добре известна, но остават споровете относно името му – Осман/Отман¹⁷, достоверността и точността на наличните източници относно хронологията на живота и дейността му и пр. Съгласно надписа върху каменната плоча при гробницата на светеца Отман баба (името е отбелязано като Осман) се е изселил от Хорасан и е преминал в Румелия през 790/1388 г., а хронограмата сочи смъртта му през 883/1478 г. Житието на Отман баба – „*Vilayetname-i Sultan Otman*” – съставено през 1483 г. от един от неговите последователи Кючук Абдал¹⁸, разкрива шейха като личност с голямо влияние в духовния и социалнополитически живот в османската държава, в

преки контакти със султан Мехмед II Фатих (1444–1446, 1451–1481). Като газия и мисионер представя светеца и един от най-обстоятелствените османски автори на пътеписи – Евлия Челеби, посетил тюрбето и текето през 1081 (1670–1671) г. Цялото му изложение и особено „Възхвалата на житието му” е апотеоз на дервишите-войни, лично участвали в завоеванието. Два века по-късно Евлия Челеби отчетливо откроява способността им да привличат и фанатизират тълпите „с удари на тъпани, с флагове и развети знамена”, с призивите: „Местата, в които е стъпил нашият крак, всички да станат мюсюлмански”. Знаково е и описанието на запазените от светеца реликви, между които са „знамето от конската опашка”, „тъпънчето и чукчето, рогът...”¹⁹.

Текето на Отман баба при с. Текето, Хасковско, става един от най-активните, атрактивни и устойчиви центрове на хетеродоксия ислям. Тюрбето е издигнато по време на управлението на Баязид II (1481–1512), като строежът му е датиран в края на XV – нач. на XVI в. – диапазон, дължащ се на различията при разчитането на хронограмата в строителния надпис. Според прочитането на Евлия Челеби тюрбето е построено през 912 (1506–1507) г., а според разчитането на същия надпис от К. Венедикова – през 913 (1507–1508) г.²⁰ При управлението на султан Сюлейман (1520–1566) текето е в „цветущо състояние”, обитавано от 69 дервиша²¹. В архитектурен план тюрбето е седмъгълна сграда, като числото 7 отчетливо присъства и в декоративната украса (седемлистна розета, звезда със седем лъча върху камък от югоизточната част на оградата и пр.).

Духовен приемник на Отман баба е ученикът му Акязълъ баба (Акязълъ Ибрахим султан). Във възхвалата на Отман баба поетът хуруфит Мухийеддин Абдал споменава, че след неговата смърт през 883 (1478–1479) г. за „кутб” – „полнос на абдалите” – през 1501 г. бил считан Акязълъ баба, тъй като бил достигнал най-висшата степен в мистичното познание. Акязълъ баба застава начело на последователите на Отман баба през 1496 г., когато част от дервишките братства в Османската империя са подложени на гонения след опита за убийство на султан Баязид II (1481–1512). Според една от версиите за живота му, за да спаси братството, светецът приема бекташизма и с част от учениците си се преселва в долината на р. Батова в Добруд-

жа²². Тук неговата обител поема функциите на своеобразен център на един от клоновете на бекташийския орден, а самият шейх става духовен глава на част от бекташийските водачи в източните български земи. След смъртта му около текето му възниква село Текиеджик (дн. с. Оброчище). От някогашния комплекс днес са запазени само две сгради – тюрбето на светеца и имаретът. В средата на тюрбето, правилен седмостен с прилепено към една от страните му правоъгълно преддверие, е сандуката на Акязълъ баба, около която са вещите на светеца и даровете на поклонниците. Имаретът на текето е седмоъгълна сграда с впечатляващо висок седемстена каменен комин в северния край (Покривът е разрушен по време на руско-турската война от 1768–1774 г.)

Въпросът за конкретната религиозна принадлежност на Акязълъ баба е разискван неведнъж в съвременните изследвания²³, без все още да са отстранени противоречията в наличните наративи. Надежден източник относно личността и религиозните му убеждения са Вилайетнамето (житиеописанието) на Отман баба и „Фазилетнамето“ (Книга на добродетелите) на Агрибозлу Йемени²⁴. Възможности за тълкуване в тази насока дава и епитетното определение пред името на светеца в Силистренския описан дефтер от времето на Сюлейман I (в който са вписани богатите вакъфи на завieto): „най-вдъхновеният от екстатическо озарение, почившият Акязълъ баба, нека бог да благослови светлата му гробница“²⁵. Освен като „най-вдъхновеният от екстатическо озарение“ изразът „zeun-ül meczubin/ maczûbîn“ би могъл да получи по-различно осмисляне. Терминът maczûb има следните значения: лице, което изпада в състояние на екстаз без нечие ръководство; дервиши, които нямат шейхове, но са били отдадени на благочестив и свят живот; третата степен на съвършенство при суфиите²⁶.

В изследванията си И. Меликоф прокарва тезата, че Отман баба и Акязълъ баба са принадлежали към *Абдалан-и рум* (общност, обединяваща странстващите мюсюлмански дервиши)²⁷ и към хуруфитската група, наречена *ъшък*. В подкрепа на хуруфитската им принадлежност Меликоф подчертава, че и даватата се споменават от известните поети хуруфити от XVI в. – Йемини и Мухийеддин Абдал, които били сред дервишите на Акязълъ баба²⁸. Известно е,

че *Фазилетнаме*-то, съставено от Йемини през 925/1519 г., провъзгласява божествеността на Фазуллах, апостолът на хуруфизма. Хуруфизмът прониква на Балканите след смъртта на Фазуллах Астарабади ал-Хуруфи през 1394 г. (умъртвен в Алинджак, Нахичеван, от Миран шах, сина на Тимур). Учението му, в което се намесва и кабала и се определя най-общо като пантеизъм в мистична форма и антропоморфизъм, е вдъхновено от големия философ и мистик Мухиеддин ал-Араби и персийските исмаилитски писатели. И. Меликоф подчертава, че именно в Тракия и на Балканите благодарение на няколко ученици на Фазуллах хуруфизмът получава най-широко разпространение, като през XV в. той постепенно става съставна част на бекташизма²⁹. Причината безспорно е свързана и с преследванията, на които са подложени хуруфитите и ъшъците и на голямата търпимост, проявявана от османските султани към бекташизма.

Предпочитанието към числото 7 в архитектурното решение и в декорацията и на другите две популярни светилища от XV в. – текето на Кадемли баба край с. Графитово (Новозагорско) и текето на Демир баба в уникалния историко-археологически резерват „Сборяново” край с. Свещари (близо до град Исперих) – според И. Меликоф и Л. Миков не е случайно³⁰. То индикира връзка не толкова с шиитския култ към 12-те имами, а с исмаилизма, но тази връзка според авторите най-вероятно се осъществява чрез хуруфизма, тъй като бекташизмът „като цяло остава верен на култа към 12-те имами”. Другото влияние в тази посока е свързано с култа към шейх Бедреддин Махмуд, самият той повлиян от хуруфизма.

Без да се спирам в детайли на тази толкова надарена и сложна личност, фокусирах както интересите на османската улема, така и на съвременните изследователи бих искала да обърна внимание най-вече на отзвук от учението и встанието на суфийския шейх и неговите ученици в Мала Азия и в Румелия (Старозагорско, Хасковско, Добруджа и Дели Орман)³¹. Ще отбележа, че това, което разширява периметъра на влиянието и предопределя континуитета на учението на шейх Бедреддин, дефинитивно определяно като синтез от ислямска мистика, шиитски месиански идеи и някои християнски възгледи, е най-вече проповядваният пантеизъм и радикалните възгледи за религиозна и социална равнопоставеност.

От гледна точка на ролята и мястото на ислямските секти и ордени в ислямизационния процес, проникването и позициите на бедрединизма в Добруджа и Дели Ормана остава неовладяна от централната османска власт проява на влияние на ислямския мистицизъм върху християнското население. Учението и въстанието на шейх Бедреддин са предупреждението, че макар да са търсената форма за разпространението на исляма в Румелия в периода на завоеването и утвърждаването на османската власт действията на мистичните братства и проповедници не винаги следват очакваната от управляващите насока. Това от своя страна води до необходимостта от предприемане на конкретни действия за париране на влиянието на ордена в имперските провинциите, включително и чрез смъртно наказание. Османската улема, от друга страна, е твърде непоследователна в отношението си към шейха. Одобрението, което получава от част от представителите на суфийския елит, среща отрицанието на тези, които ревностно се придържат към сунитската ортодоксия. През XVI в. например шейхюлислямът Ебуссууд Ефенди (за разлика от баща си, който почитал шейха) обявява за неверници тези, които приемат идеите на шейх Бедреддин³². Същата непримиримост към бедрединистите в Добруджа и Дели Ормана проявяват двама ревностни привърженици на сунизма през XVI и XVII в. – халветийският шейх Бали Ефенди Софийски и шейх Азис Махмуд Хюдай, главен съветник на султан Ахмед I (1603–1617). В изпратените донесения до централната власт те не само отправят остри изобличителни нападки срещу “еретизма на действията им”, но и настояват за сурови наказания, включително и за екзекуцията на един от техните шейхове, като предупреждение към останалите³³.

Учението и въстанието на Бедердин са своеобразният проявител не само на връзките между религиозния мистицизъм и народните движения, но и на различните тенденции в развитието на мистицизма през XV в. Сред интелектуалните кръгове в градовете мистицизмът, намерил поле за изява в османската държава още от времето на първите османски султани, приема чисто теософски форми, докато сред народа той става база за развитието на народните религиозни братства³⁴. развитието на тези братства в религиозно-догматично отношение, периметърът на влияние и намеса в конфе-

сионалните отношения често остават извън контрола на централната власт. Нещо повече, конфронтацията между по-голямата част от тях и османската власт (на централно и локално ниво) се налага като доминантна в отношенията им.

През XV в. още едно обстоятелство, свързано със структурната изграденост на мистичните братства, е от значение за намесата им в социалнополитическия и религиозен живот в империята – преходът към нова организационна форма – ордените³⁵. В историческия контекст на разглеждането им в изследванията се предпочита разграничаването им в две големи групи съобразно връзките им с централната власт, начина, по който се издържат, степента на унификация в структурно и религиозно-догматично отношение³⁶. Друга класификация предлага Н. Клейер. Тя разделя в три групи обособилите се тарикати и техните подклонове на Балканския полуостров в зависимост от големината им (критерият е броят на теккетата)³⁷.

С ясно изразена организация, точни ритуали и церемонии се открояват ордените, поддържани с основаните от османските султани и високопоставени сановници вакъфи. Х. Норис, един от компетентните изследователи на исляма, ги определя като “ортодоксални нешиитски суфийски ордени”³⁸. Най-известни сред тях, инплантирани с успех и в българските територии, са: *Мевлевия*, *Халветия*, *Накишбендия* и техните подклонове, а също и *Рифайя* и *Кадирия*.

Другият тип ордени са известни като *Меламия* (*melâmis*) – “вътрешни, затворени”, „тайни ордени”³⁹. Практикуваните форми на богослужение в тези ордени имат езотеричен характер, а последователите им избягват всякакви прояви на демонстративност, външна организация и символи, както и преките връзки с властта. С подчертано влияние в Румелия и на Балканите се открояват братствата на скитащите дервиши⁴⁰.

Ще вметна, че диференцирането на ордените като сунитски – шиитски, ортодоксални – хетеродоксни, „полуортодоксални” (байрамисти, хуруфити, бекташи) има твърде условен характер. Някои подклонове на толерирани от централната власт ордени например се обособяват като затворени общности и в езотеричните си вярвания клонят по-скоро към шиизъм. Показателни в това отношение са „метаморфозите” в развитието на ордена на халветите. Първоначално

учението на братството, известно с аскетичния си начин на живот, е тясно свързано с култа към Али. Според легендата Омар ал-Халвати, считан за основател на ордена, е въвел 12-дневния пост в чест на 12-те имама⁴¹. Намирайки поддръжка в Анадола, шейховете на ордена са принудени да се примирят със сунитските династии. Постепенно учението им получава сравнително ортодоксална форма на суфизъм, а след завладяването на Константинопол през 1453 г. орденът печели много привърженици, включително и в османските военни корпуси⁴². През XVI в. халветите вече са един от „бастионите“ на сунизма в Османската империя.

В това условно разграничение бекташизмът заема, бих казала, гранично място. Бекташите, които постепенно абсорбират дервишките братства като абдали, календери, хайдари се превръщат в най-влиятелния и разпространен орден в Империята, особено след установените тесни контакти с еничарския корпус⁴³. От особено значение обаче е обстоятелството, че макар да е официално признат орденът на бекташите запазва близостта си с шиитско-къзълбашките секти. Нещо повече, според Дж. Тримингем той става “най-еретическия орден в османската държава”⁴⁴, обединявайки тези групировки, които се обявяват за привърженици на ортодокса, но запазват всички свои схващания и обичаи, специфични ритуали и пантеон.

Въпросите, отнасящи се до бекташизма⁴⁵, са твърде сложни и дискуссионни, за да бъдат разисквани в рамките на едно подобно изследване. Ще посоча само няколко определящи негови характеристики с оглед периметъра на намеса в конфесионалните отношения. Всички изследователи подчертават синкретизма като определяща черта на бекташизма. Част от тях обаче приемат бекташизма като особено активен продължител на тенденцията за въвеждане на нови форми и идеи в местния ислям, синтезиращи християнските вярвания и обичаи, с оглед на християнското мнозинство в османската държава след успешната ѝ експанзия на Балканите⁴⁶. Според други, като И. Меликоф например, бекташизмът бил насърчаван от ранните османски султани, тъй като упражнил известно съдържашо въздействие върху хетеродоксните движения.

От значение за мястото на бекташите в конфесионалните отношения е фактът, че бекташките светилища нерядко имат двуобреден

характер – почитани са от мюсюлмани и християни. С нарастването на влиянието на ордена в религиозното и политическо пространство на Османската империя, „узурпирането” на чужди светилища (както християнски, така и мюсюлмански) и провъзгласяването им за собствени се налага като постоянно действаща тенденция сред привържениците му. Според Ф. Хаслук например, истинският основател на сектата на бекташите е персийският мистик Феддуллах (п. 1393), а след смъртта му последователите му хуруфити буквално се скриват зад името на Хаджи Бекташ. Една от първите им „узурпации” според автора е именно текето на Хаджи Бекташ⁴⁷. По-голямата част от съвременните изследователи обаче считат, че хуруфитите намират само „убежище” при бекташите, поради което не ги поставят в основата на бекташизма, но всички подчертават „бъркотията” в произхода им и сложните взаимоотношения между отделните групировки. Х. Норис изтъква, че самите бекташи вярват, че техен основател е Хаджи Бекташ (п. 1338/1341), който или се е учил, или е бил в духовна връзка с Ахмед Йесеви. Авторът се позовава на текста на Вилайетнамето на Хаджи Бекташ, съгласно което именно Ахмед Йесеви връчва на светеца няколко свещени знака – покривало, роба, маса⁴⁸.

Един от най-старите узурпирани от бекташите светци е Сарь Салтък, а завието на светеца на нос Калиакра, в което той се явява двойник на християнския св. Никола, се счита за най-ранното двуборедно светилище в България. Култът към Сарь Салтък, изключително усложнен като поява и разпространение в наративната литература, е обект на интерпретации и в съвременната историография⁴⁹. По-специално внимание от гледна точка на проецираните в тях промени в конфесионален план изискват специфичните „превъпласания” на светеца, отразени, по-малко или повече достоверно, в наративните източници – „Историята на румските селджуци” на Ибн Биби, хрониката на Язджизаде Али от XV в. (*Tevârih-i Âli Selçuk*) и нейния съкратен вариант под името *Огузнаме (Oğuznâme)* на Сейид Локман от XVI в.”⁵⁰. От особено значение е фактът, че Сарь Салтък е представян не само като активен участник в политическите събития от 60-те години на XIII век с периметър Византия, селджуците, българите и татарите, но в много отношения той се доближава и до идеализирания образ на дервиша газия, символ на успешното

разпространение на исляма⁵¹. Легендарните му подвизи, към които Евлия Челеби на два пъти се връща в десеттомното си “Сияхат-наме”⁵², са показателни и за еволюцията на един мит, съхранил елементи от автентичния прототип, но и усвоил такива, поставящи го в пантеона на бекташите. Мит, несъмнено повлиян и от местния фолклор на Балканите. Заедно с това подвизите му очертават една доста поляризирана траектория на конфесионални отношения, както и експанзионистичните амбиции за налагане на исляма, включително и през XVII в.

При един анализ на цикъла разкази и предания за светеца ясно се очертават пътищата на адаптация и превръщане на едно светилище в утраквистично: преминаване в друга вяра, натрапване на присъствие, идентификация. Симптоматичен е фактът, че повечето от светилищата на Саръ Салтък имат двубреден характер и макар и по-рядко, той невинаги е свързан със св. Никола. В Югозападна Македония и в Албания той се идентифицира със св. Георги, св. Илия и св. Симеон, а като единичен случай се откроява идентификацията му с единия от учениците на Кирил и Методий – св. Наум (в гробницата, намираща се на югозападния бряг на Охридското езеро)⁵³.

За бекташки са считани (с известни уговорки по отношение на някои от тях) и няколко известни и действащи и сега култови средища с подчертан утраквизъм в Шуменско, Исперихско, Разградско, Добричко. Имам предвид: двете текета в с. Теке Козлуджа (дн. с. Избул); текетата в с. Хюсеин баба теке (Махзар паша – дн. с. Воден); текето в с. Капаклии (дн. с. Александрия); текето в с. Муса баба теке (дн. с. Църквино), по-голямата част от които са намерили място в различни краеведски, специализирани и проучвания от общ характер⁵⁴, както и в мои изследвания върху двубредните светилища⁵⁵.

Липсата на документален материал относно началния период на съществуване на повечето от тях и фрагментарността на сведенията, не ми позволява по-прецизно типологизиране в архитектурно-функционално отношение и конкретизиране на специфичната им религиозна характеристика. Проявите на утраквизъм и настъпилите трансформации в етноконфесионален и фолклорен план ми дават основание обаче да отбележа, че те, с изключение на светилищата,

посветени на Саръ Салтък, имат по-скоро късноутраквистичен характер. По-особен случай са теккетата на Юнуз Абдал и Али баба в селата Юнуз Абдал (дн. с. Йонково) и Кованджилар (дн. с. Пчелина). Точното време на основаването на теккетата на Юнуз Абдал не е известно, но селото възниква през втората половина на XVI в. като юрушко, в края на XVI в. тук идват еничари и едва след Кримската война – татари и черкези⁵⁶. Привлечени от “чудотворните” им възможности, българите посещават двете светилища, въпреки че почитаните в тях светци нямат християнски двойници⁵⁷.

Направеният, макар и бегъл, преглед на локалните центрове на култов живот дотук ми дава основание да обърна внимание на някои специфични аспекти на конфесионалното съжителство. До преди две десетилетия в нашата историография утраквизмът нерядко се обясняваше с присъщия за бекташийския орден синкретизъм и криптохристиянството на приелите исляма, като в изследванията до 80-те години наличието на предислямски християнски храм (църква, параклис, манастир) се приемаше почти безрезервно. На ислямските секти и ордени и особено на бекташите се гледаше най-вече като на активно действащ канал за ислямизация и улесняване на адаптацията на новопосветените в исляма християни. Наративните и фолклорни източници и най-вече теренните ми проучвания сочат, че тези култови средища с постоянна или късна двуобредност, са по-скоро средоточие на религиозния живот на двете конфесии. Както съм споменавала и в други мои изследвания⁵⁸, те би следвало да се разглеждат като наложена от обстоятелствата, запазила своята устойчивост във времето специфична форма на конфесионални взаимоотношения и двоен код на съжителство.

Доста по-различни са измеренията на култов живот и конфесионално съжителство с околното християнско и мюсюлманско сунитско население в селищата на депортираните през XVI и XVII в. в Румелия къзълбашки общности, известни в последно време с популярното сред самите тях название алеви-бекташи⁵⁹. Някои конкретни проявления на култа към светците в три компактно алевийски села в Герлово – Ябланово (*Алванлар*), Малко село (*Кючюклер*) и Могилец (*Велед/Велетлер*), на които ще се спра по-подробно тук, повдигат въпроси не само около следваната религиозно-обредна

практика. Те, освен това, дават възможност да се потърсят съвременните проекции на обстоятелствата около депортациите от XVI и XVII в., да се преосмисли характерът на отношенията на днешните обитатели на селата с православни и с мюсюлмани сунити и пр.

Изборът ми не е случаен. Трите села са типични в няколко отношения – компактност на заселването, общност в легендите за произхода, близост до голямо сунитско село (в близост е голямото с. Врани кон – Кара ата, Кара аталар, Кара охатлар, обитавано от мюсюлмани сунити) и благотворителен ислямски комплекс (в м. Теккетто се е намирал култово-образователният комплекс “Хъфъз баба”⁶⁰).

Най-вероятно и трите села са възникнали при първата вълна на депортации на къзълбаши през XVI в. Налични са категорични данни за село Велетлер (дн. Могилец), споменато под името Велет в дефтер за джелепкешани, съставен на 21–29 шабан 981 (16–24. XII. 1573) г.⁶¹ Липсват сведения за XV в., но резултатите от археологическите разкопки, селото сочат средновековно българско селище около разрушена късноантична базилика и подсказват континуитет в поселищния живот през IX–XIV в. В споменатия опис от 1573 г. е регистрирано и село Алваноглу, най-вероятно с. Алванлар (дн. Ябланово, разположено на около 23 км от гр. Котел в долината на р. Тича). Податки за възникването на Ябланово в предходния век откриваме в публикувания от Р. Ковачев фрагмент от съкратен опис на поземлените владения в Никополски санджак, съставен през 80-те години на XV в. (1483–1485 г.). В него между записаните 4 села и 4 мезри към нахия Йеркеч фигурира мезра Аблани, с друго име Дикилитащ, за която липсват данни в по-ранния опис от 1479 г.⁶² Към казаното ще добавя, че към нахия Чернови в коментирания опис от 1558 г. е вписано с. Абланова с 34 ханета. Отсъствието на писмена информация от това време за Малко село, не изключва по-ранната му поява, още повече че сред местното население битуват легенди, свързващи основателите на трите села.

С оглед на разискваните проблеми, ще се спра най-вече на някои особености в култа към светците, почитани в наличните теккета и тюрбета в трите села.

При един сравнителен анализ изпъква обстоятелството, че сред тях единствено тюрбето на Али боба Гюзю надхвърля локалната

определеност⁶³. Разположено южно от с. Ябланово, най-голямото къзълбашко село у нас (по статистика от 2005 г. – 3673 ж., а според информаторите – 5000 ж., сред които има и с двойно гражданство), то е култов център за всички къзълбаши в областта. Тази му позиция се изтъква и в изследванията на Фредерик де Йонг. Според него религиозните водачи на джемовеите сред къзълбашите в Герлово, отделна категория сред останалите в България, са били подчинени на главния деде в с. Ябланово⁶⁴. Не без значение е и фактът, че единствено тюрбето на Али боба сред останалите култови средища на къзълбашите в Герлово има утравквистичен характер⁶⁵. Християнското население почита като двойник на Али боба Гюзю св. Илия и посещава тюрбето на Илинден. Мюсюлманите посещават тюрбето “организирано” през пролетта (в петъчен ден, “след като узреят черешите”) и през есента (след Петковден, също в петъчен ден), както и на Илинден⁶⁶. По време на посещението ми на 19. 06. 1993 г. анкетираните информатори потвърдиха тази поредност на посещенията с уточнението, че от известно време то вече не се посещава “организирано”, а курбаните се правят индивидуално. Празникът на селото, който продължава 3 дни, е на 6 май (Хъдърлез), но според анкетираните в миналото най-много посетители са се събирали на Илинден. Тогава тюрбето било посещавано и от трите религиозни общности в региона – къзълбаши, сунити и православни. В останалото време предпочитаните дни за посещение са събота и неделя. По време на теренните ми проучвания през 2008 г. получих доста по-различна информация. На въпроса дали посещават тюрбето на Илинден, част от информаторите ми отговориха с краткото „Не”. Допълниха, че през есента ходят на поклонение и на теккетата на Демир баба и Отман баба, както и на теккетата на Хаджи Бекташ в Турция, когото почитат като наследник на Али.

В село Ябланово се почитат още няколко тюрбета, повечето от които са неотдавна изградени, макар местните жители изкуствено да състаряват съществуващите постройки – най-малко с по 200 или 300 години. Като най-старо се сочи тюрбето на Топуз боба, а в останалите се почитат Кочлу боба, Хюсеин боба, Хасан боба, Хъзър-Назър боба, Хюсем боба, Йоксюз боба и Алван боба⁸. Тези “тюрбета”, които по нищо не напомнят архитектурните комплекси и

дервишки обители, запазени в Северна България, се посещават само от къзълбаши. Представяват ниска, почти квадратна ограда от плочести камъни, твърде безразборно наредени или пръснати пръти и летви “чатма”, оцветени в зелено. Вътре са побити плочи в памет на съответния светец. Свещите се “палят” в имитация на пещ, наричана “фърън”, с отвор към изгрева.

И в трите села са запазени еднотипни легенди относно Топуз боба, Алван боба и Велед боба, представящи ги като братя, пристигнали в Балкана преди 400–500 години и основали селата Алванлар, Топузлар и Велетлер. По време на теренните ми проучвания през 1993 и 2008 г. нито аз, нито моите студенти “регистрирахме” различен вариант от познатото и в други селища в Североизточна България “хвърляне на лък” за обозначаване на основаното село.

Спорен е въпросът относно реалните прототипи на светците, почитани в другите тюрбета, посветени на Хасан боба, Хюсеин боба, Хъзър-Назър боба и на Хюсем боба. Би могла да се допусне персонализация на почитта към синовете на Али и внуците на Пророка – Хасан и Хюсеин, т.нар. мигриране на култове, свързано с посетените известни светилища от местните къзълбаши. Имам предвид текето на Хюсеин баба до с. Хюсеин баба теке (Махзар паша – дн. с. Воден, Разградско), на Хасан боба в с. Хасан бобалар (дн. с. Башино, Кърджалийско), тюрбето на Назър баба при с. Кая алтъ (дн. с. Звезделина, Кърджалийско), тюрбето на Хъзър баба в с. Каралар (дн. с. Горна крепост, Кърджалийско) и голямото завие на Хъзър баба, син на Тимурташ бей, в каза Чирмен, богато субсидирано с приходи от вакъфи⁶⁷.

За съжаление новоизграденото тюрбе в най-рано споменатото в османския регистров материал къзълбашко село Велетлер е без каквито и да било индикации за символика на архитектурните решения (вж. приложение, изобр. 1 и 2). Посветено е на Велед боба и е разположено в непосредствена близост до гробището на селото. Сандуката на светеца по нищо не се различава от тези в появилите се през XX и XXI век тюрбета (вж. приложение, изобр. 3 и 4). По думите на информаторите ми (по време на теренните проучвания през 2008 г.) старите надгробни камъни, без обозначени имена върху тях, са взети от реката. Типични в това отношение са и надгробните

камъни в Малко село. Едва ли би следвало да се търси символика в опита за „организиране” на подобрите надгробни камъни в един от случаите (вж приложение, избр. 7 и 8). Срещат се и надгробни камъни от типа „кафълъ таш” (камък с глава)⁶⁸ (вж. приложение, избр. 5 и 6), които някога са правени от майстор в Ябланово. Появата на “новите”, мраморни надгробни камъни с надписи и дори със снимки (само за мъжете) датира от последните години. Анкетиранияте жители на селото подчертаха, че лентички (“парцалчета”) връзват само на текето на Демир баба. Тюрбето в селото се посещава само от местни хора, които оставят тук дарове за здраве. Не се помнят добре легендите за светеца, освен тази, че е брат на Алван боба и Топуз боба и че тюрбето му е издигнато, тъй като се явил насън на местен жител като покровител и пазител на селото. За жителите на селото почитаният от тях светец е неженен. На въпроса ми: “Евлия ли е бил?”, отговорът бе: “Не, не е бил женен. Млад човек с мустаци пази селото”. Жителите на Велетлер оказват особена почит към Али боба, като всеки петък в миналото са посещавали тюрбето му над с. Ябланово. Желанието да се ползват постоянно от “благоволенieto и покровителството му” става причина за своеобразно снемане на сакралната сила на светеца в границите на селото. Преди около 70 години местните жители изграждат малко текке по пътя за Ябланово. Там възрастните хора, за които изкачването до възвишението “Гъозчю Али бобанън” е трудно, оставят своите дарове и оказват почитта си към светеца.

Теренните ми проучвания и наличните поселищни изследвания относно трите коментирани села сочат доста по-различен вариант на конфесионално съжителство от типичния за двубредните светилища. Съвместното посещаване на култовите средища не елиминира наслояваната с години враждебност в отношенията с мюсюлманите сунити в разглеждания регион. „Черни турци” или „йезити” все още са наричани жителите на с. Врани кон и изобщо сунитите. Проведените анкети през 1993 и 2008 г. потвърдиха този негативизъм в отношенията между жителите на с. Врани кон и къзълбашите от съседните села, изразен с лаконичното „заключение”: “С тях альш-вериш нямаме. Избягваме всякакви контакти, а смесените бракове са изключени”.

В сравнителен план прави впечатление, че повечето от почитаните от къзълбашите светци в Герлово нямат християнски светци-двойници. Нито топонимите, нито запазените местни предания и легенди подсказват наличието на подобен тип корелация. Твърденията за повсеместно утраквистичен характер на къзълбашките теккета и тюрбета⁶⁹ очевидно пренебрегват реалните специфики на религиозния живот, обстоятелствата около появата и компактната обособеност на повечето къзълбашки села, запазила се и днес.

* * *

Изложените наблюдения върху специфичния периметър на релативност и намеса на разгледаните хетеродоксни мистични братства и култовите им средища в конфесионалния живот в Румелия ясно открояват двойствената политика на османската власт към тях. Макар да са търсената форма за разпространението на исляма в Румелия в периода на завоюването и утвърждаването на османската власт, действията им не винаги следват очакваната от управляващите насока. Проникването им сред християнското мнозинство често се оказва стохастичен процес с непредсказуеми последици в контекста на конфесионалните отношения. От друга страна, самите те нерядко преминават през различни “трансформации” в условията на сложната политическа и религиозна ситуация в Румелия през XV и XVI в. Представените съвременни ретроспекции на култа към светците в наличните локални средища сочат важната им роля и днес в религиозния и социален живот на местното мюсюлманско и християнско население.

БЕЛЕЖКИ

¹ Литературата е твърде обширна и не е възможно, а и не е необходимо, да бъде представена в настоящото изследване. Ще посоча само част от проучванията, поставящи въпроси от по-общ или частен характер: **Гаврилова, Н.** Движението на шейх Бедреддин Махмуд и неговите последователи. – В: Българският петнадесети век. Сб. с доклади за българската обща и културна история през XV век. С., 1993, с. 93–107; **Димитров, Стр.** Към историята на добруджанските двуобредни светилища. – В: Добруджа

(11), 1994, № 1, 76–97; **Миков, Л.** Алиански гробници в източните Родопи. – Български фолклор, 1996, № 3-4, с. 38–62; **Бакърджијева, Т.** Дервишките обители в Русе и мястото им в духовното пространство на града. – Известия на Историческия музей – Русе, 5, 1998, с. 70–80; Статиите на М. Калицин, К. Мутафова, Н. Граматикова, Л. Миков, В. Григоров и предговора на Св. Иванова и Р. Градева в сб. Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 2, С., 1998; **Мутафова, Кр.** Средища на ислямския мистицизъм в старата столица Търново. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Т. 7. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 2001, с. 409–447; **Kalicin, M., K. Moutafova.** Historical Accounts about the Halveti Şeyh Bali Efendi of Sofia in a Newly Discovered Vita Dating from the 19th century. – Études balkaniques, 1995, № 3–4, pp. 117–131 и др. В разстояние само на няколко години бяха публикувани няколко монографични изследвания, посветени на проблемите на хетеродоксния ислям: **Карамихова, М.** Приказка за Осман Баба. С., 2002; **Миков, Л.** Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век) бекташи и къзълбаши/алеви. С., 2005, 2007; **Граматикова, Н.** Неортодоксалният ислям в българските земи. Минало и съвременност. С., 2011, с пълен обзор на изследванията по тази проблематика.

² **Калицин, М., Кр. Мутафова.** Исторически реалии за халветийския шейх Бали Ефенди Софийски в новооткрито житие от XIX в. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 2. Съставители Р. Градева, Св. Иванова. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 1998, с. 234–235; **Mutafova, K.** The Centres of Islamic Mysticism in Rumili in the Relations between Muslims and Christians during the 15th –16th centuries. – In: Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İşkeleri Sempozyumu 11-13 Mayıs 2005, Eskişehir. Bildiriler kitabı, Eskişehir, 2005, s. 325–335.

³ **Мутафова, Кр.** Култът към светците в народния ислям и утраквистичните светилища. – В: Етнологията на границата на два века. Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”. В. Търново, 2000, 249–266. **Mutafova, K.** The Centres of...

⁴ **Мутафова, Кр.** Култът към светците в алианските села Ябланово, Малко село и Могилец. – В: Град Омуртаг и Омуртагския край. История и култура. Т. 2. Съст. Ив. Радев, М. Тошев. В. Търново, 2003, с. 324–356.

⁵ BOA – Istanbul, Maliyeden Müdevver № 11.

⁶ BOA – Istanbul, TD 542.

⁷ BOA – Istanbul, TD 382. Датиран е по маргиналия от 963 (16. XI. 1555 – 3. XI. 1556) г. Вж. **Радусев, Е., Р. Ковачев.** Опис на регистри от

Истанбулския османски архив към Генералната дирекция на държавните архиви на Република Турция, С., 1996, № 18.

⁸ Ор. отд. на НБКМ, Ор 893.

⁹ На тези въпроси се отделя специално внимание в някои от последните изследвания върху алевизма-бекташизма. Вж. **İsmail Engin / Havva Engin** [Hazırlayanlar]: *Alevilik, Kitap Yayınevi*: 64, İstanbul, 2004 и пос. там. изследвания. На различията между духовните водачи в алевизма и тяхното влияние върху архитектурните символи е посветено едно все още непубликувано изследване на İsmail Engin „Alevilikte Erkân Farklılıkları ve Onların Mimariyle Sembollere Etkisi” (Разликите между духовните водачи в алевизма и тяхното влияние върху архитектурните символи). Използвам възможността да изкажа специална благодарност на Вейсал Байрам Али за предоставения ми ръкопис.

¹⁰ **Меликоф, И.** Размисли по проблема бекташи-алеви. – В: Ислям и култура. Изследвания. Т. 4. Съст. и отг. ред. Г. Лозанова и Л. Миков. С., 1999, с.11.

¹¹ **Граматицова, Н.** Ислямски неортодоксални течения в българските земи. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 7, С., 2002, с. 204–205.

¹² Оценка варира от реализиращи “цивилизаторската роля на османците” до “осъществители на прякото насилие, изтласкали християните от земите им”: **Barkan, Ö. L.** Osmanlı İmparatorluğun'da bir iskân ve kolonizasyon olarak vakıflar ve temlikler. *İstîlâ devirlerinin Kolonizatör Türk dervişler ve zaviyeler.* – *Vakıflar dergisi.* 1942, № 2, s. 282–283, s. 285, 290–294; **Gökbilgin, M.** Rumeli'de Jürükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fatihan. İstanbul, 1957; **Стайнова, М.** Ислам и исламская религиозная пропаганда в Болгарии. – В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, с. 87 и др.

¹³ В малка част от изследванията се уточнява терминологичната употреба на *текке* и *завийе*, най-общо посочвани като дервишки средища, които биха могли да включват или не гробници (тюрбета) на почитания светец, странноприемници и монашески общежития. На този въпрос по-подробно се спира Р. Лифшиз. – **Lifchez, R.** *The Lodges of Istanbul.* – In: *The Dervish Lodge (Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey).* Ed. by R. Lifchez. University of California Press. Berkley, Los Angeles, Oxford. 1992, p.176. Авторът отбелязва, че *tekke* (текке) и *hanekâh* (ханекях) са сродни термини за обозначаване на всяко дервишко обиталище като *tekke* е най-често използваният термин. *Asitane* (аситане) най-общо обозначава главната обител на монашеското братство, а *zaviye* (завие) е дервишко общежитие или обител на даден орден.

¹⁴ **Barkan, Ö. L.** Op. cit., s. 282–283, s. 290, s. 293–294, 300–301.

¹⁵ Вж. муфассал (подробен) регистър от 50-те години на XVI в. – BOA–Istanbul, TD 382, 466–467, с. 492, 510, 519–520, 540, 549–551, 555, 559, 574 и др.

¹⁶ **Алексиев, Б.** Фолклорни профили на мюсюлмански светци в България. С., 2005.

¹⁷ В различните източници за живота на светеца изписването на името му е различно – Осман, Одман, Отман/Атман и пр., а в научната литература се срещат и двата варианта. На този въпрос се спира и Л. Миков, като обръща внимание на причините, поради които от гледна точка на шиизма по-правилно би било за името на светеца да се използва формата „Отман”. Вж. **Миков, Л.** Изкуството... с. 44–45.

¹⁸ **Kılıç, F., M. Arslan, T. Bülbül.** Otman Baba velâyetnamesi (Tenkitli Metin). 1. Baskısı, Ankara, 2007; **Inalcik, H.** Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba. Vilayetnamesi. – In: Inalcik, H. The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society. Indiana University. Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture. V. 9. 1993, pp. 19–24, 27–28.

¹⁹ **Евлия Челеби.** Пътепис. Прев. от османотурски, състав. и ред. Стр. Димитров, С., 1972, 289–296.

²⁰ **Евлия Челеби.** Пътепис..., 296; **Венедикова, К.** Сватбени ритуали, описани в житието на Демир баба. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 4. Ислям и култура. Съст. Г. Лозанова, Л. Миков. С., 1999, 214–215.

²¹ **Barkan, Ö.** Op. cit., S. 340–341/N 178

²² Е. Челеби подробно представя легендите за него в пътуването си от 1652 г. – **Evliya Çelebi.** Evliya Çelebi Seyahatnamesi. İst. 1896–1928, С. III. Feth. Baskıya hazırlayan: Ahmet Tezbasar. 1001 Temel eser, s. 349–352. Вж. и **Eyice, S.** Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi. – Belleten. Türk tarih Kurumu. Cilt. XXXI. 1967, s. 558–560.

²³ Вж. напр. **Eyice, S.** Op. cit., s. 567–568; **Barkan, Ö. L.** Op. cit., s. 347–348; **Стайнова, М.** По въпроса за текето “Демир баба” и мюсюлманското сектантство в българските земи. (Ръкопис). За предоставянето му дължа специална благодарност на служителите на Историческия музей в Разград; **Димитров, Стр.** Към историята на добруджанските... с. 89–94. **Граматицова, Н.** Житието на Демир Баба и създаването на ..., с. 412–415, с. 420–421; Авторката се спира на тези проблеми и в контекста на култовата мрежа на неортодоксалния ислям, очертана във вилайетнамето на Тимур Баба в монографичното си изследване. – **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям.... с. 411–424.

²⁴ Вж. **Eyice, S.** Op. cit., s. 558–560.

²⁵ **Barkan, Ö. L.** Op. cit., s. 347/ № 300.

²⁶ **Тримингъм, Дж.** Суфийские ордены в исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимушкин. Москва, 1985, с. 26, 129, 188; **Баранов, Х. К.** Арабско-русский словарь. М., 1984.

²⁷ На тази група дервиши, изиграла важна роля в разпространението на хетеродоксия ислям в Анадол и на Балканите, в т.ч. в българските земи, в няколко свои изследвания се спира и Н. Граматикова. Тя изтъква, че т.нар. *рум абдали* (*Abdalân-i Rum, Rum Abdallari*), се формират от всички хетеродоксни дервиши и тюркменски баби, свързани с календеризма, йесевизма, хайдаризма и вефаизма. Според авторката терминът, който се среща за първи път през XV в. у Ашъкпашазаде и е даден на лица, носещи прозвището *абдал* и *баба*, включва основно дервишите от посочените тарикиати – най-вече календерите и хайдарите, придържащи се към целибата и живеещи като странстващи дервиши. – **Граматикова, Н.** Неортодоксалният ислям в... 133–135.

²⁸ **Меликоф, И.** Цит. съч., с. 9, 12–13, 15–19.

²⁹ Пак там, с. 17–18.

³⁰ **Меликоф, И.** Цит. съч., с. 13; **Миков, Л.** Символиката на числата в изкуството на българските алиани. – Проблеми на изкуството, 1996, № 3, с. 46, 48 и сл.

³¹ Според Х. Иналджък повечето от неговите последователи в Измир, Сарухан и Добруджа са тюркмени. – **Inalcik, H.** The Ottoman Empire. The classical Age 1300–1600. L., 1975, p. 188. **Парушев, П.** Шейх Бедреддин еретика. С., 1982, с. 130 и сл.; Вж. различните становища у: **Filipovic, N.** Prinz Musa i Şeih Bedreddin. Sarajevo, 1971. **Гаврилова, Н.** Движението на шейх Бедреддин ..., с. 93–107.

³² **Düzdağ, M. E.** Şeyhulislam E'bussuud Efendi Fetavalar I ışığında 16 asır türk Rayatı. 1972. Enderun kitabevi., s. 193.

³³ Вж. **Köprülüzade, M. F.** Bemerkungen zur Religiosgeschichte Kleinasiens. – Milt. Osm. Gesh. I., s. 203–222, 1921–1922, s. 212; **Refik, A.** Osmanlı devrinde Rafizilik ve Bektaşilik (1558–1591). *Darülfünun Edebiyat Fakültesi*, 1932, IX/2 (İstanbul), p. 22; **Minorsky, V.** Bali Efendi on Safavids. – BSOAS, XX, p. 437–451. – Същият приема, че лидерът на сектата, разобличена в донесението, е самият Бедреддин, но текстът ясно показва, че става въпрос за негов по-късен последовател. Вж. и **Tietze, A.** Sheykh Bali Efendi's report on the followers of Sheykh Bedreddin. Osmanlı Araştırmaları. The Journal of Ottoman Studies VII-VIII, Ist., 1988, S. 115–122.

³⁴ Вж. по-подр. у: **Мутафова, К.** Конфесионални отношения между християни и мюсюлмани и ислямизацията в българските земи през XV–XVII в. С., 1997 (дисертация).

³⁵ **Тримингэм, Дж.** Цит. съч., с. 68. **Степаняц, М.** Философские аспекты суфизма. М., 1987, с. 9.

³⁶ Най-общо върху типологията на дервишките братства и ордени в Османската империя вж: **Inalcik, H.** The Ottoman Empire... 190–202; **Norris, H. T.** Op. cit., p. 89–123.

³⁷ **Клейер, Н.** Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България (Някои бележки относно изследването им). – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съст. Р. Градева, С. Иванова. София, 1998, Т. 2, с. 284–285.

³⁸ **Norris, H. T.** Op. cit., pp. 101–102.

³⁹ От ар. malâm, malâmat – порицание, неодобрение. В суфизма malâmat винаги се асоциира с ikhlas – искреност, чистота на сърцето, а ikhlas от своя страна се свързва с превръщането на Бога в единствен “обект” на мислите, думите, действията на всеки един. Генезисът на меламизма според Х. Норис би следвало да се търси още през IX в. в Хорасан, а доктрината му е изцяло изложена в Risala al-Malamiyya, написано от Abd al-Rahman Muhammad b. Al-Husayn al Sulami (941–1021) – **Norris, H. T.** Op. cit., p. 115; Öztürk, Y. N. Op. cit., pp. 114–116.

⁴⁰ **Inalcik, H.** Op. cit., p. 191.

⁴¹ Името му би могло да бъде изведено от ар. khalwa – „уединение”. Вещност става въпрос за уединение, продължавашо 40 дни. – **Тримингэм, Дж.** Цит. съч., с. 70–71; **Norris, H. T.** Op. cit., pp. 110–111; **Cehajic, Dz.** Derviski Redovi u Jugoslovenskim zemljama. Sarajevo, 1986, с. 79–80.

⁴² **Norris, H. T.** Op. cit., p. 115.

⁴³ Почти всички автори изтъкват, че обособяването на бекташите в самостоятелен орден става в началото на XVI в. от някой си Балъм султан, макар да се акцентира върху различни причини за това. Вж. напр. **Димитров, Стр.** Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV–XVII в. – В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 41; **Тримингэм, Дж.** Цит. съч., с. 76; **Inalcik, H.** Op. cit., p. 194; **Karamustafa, A. T.** Kalenders, Abdâl's, Hayderîs: the Formation of the Bektâşîye in the Sixteenth Century. – In: Süleymân the Second and his Time. Ed. by H. Inalcik and C. Kafadar. The Isis Press 1993. Istanbul, pp. 120–129.

⁴⁴ **Тримингэм, Дж.** Цит. съч., с. 74; **Гордлевский, В.** Из жизни цехов Турции. – В: Избранные сочинения. Т. 1., Москва, 1960, 284–285; **Kissling, H. J.** Aus dem Derwischenwesen in Südosteuropa. – Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients. Т. 2. München. 1967, S. 62.

⁴⁵ Интересът към тези проблеми продължава да е актуален и днес. Ще посоча само някои от многобройните изследвания: **Hasluck, F. W.** Op.

cit. V. I-II. Oxford, 1929; **Birge, J. K.** The Bectashi Order of Dervishes. London, 1937. Repr. 1965; **Norton, J. D.** Bektashis in Turkey. – In: Islam in the Modern World. New York, 1983, pp. 73–87; **Karamustafa, A. T.** Op. cit., pp. 120–129 и др..

⁴⁶ **Димитров, Стр.** Цит. съч., с. 40–42; **Kissling, H. J.** Op. cit., S. 62.

⁴⁷ **Hasluck, F. W.** Christianity and Islam under the Sultans. Ed. by M. M. Hasluck. V. I-II. Oxford, 1929, pp. 566–567.

⁴⁸ **Тримингем, Дж.** Цит. съч., 75–76. **Norris, H.** Op. cit., pp. 89–93.

⁴⁹ **Мутафчиев, П.** Мнимото преселение на селджукските турци в Добруджа през XIII в. – В: Избрани произведения. Т. 2., С., 1973, 607–744 и по-конкр. 641–670; **Wittek, P.** Les Gagaouzes=Les gens de Kaykaus. – Rocznik Orient. XVII, 1951–52, pp. 15–18, 21–22; **Idem.** Yazijioghlu ‘Ali on the Christian Turks of Dobruja. – Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS), London, V. XIV, Pt. 3, 1952, p. 652, pp. 657–660; **Димитров, Стр.** Към историята на добруджанските..., с. 77–88. Вж. и: **К. Мутафова.** Конфесионални отношения...

⁵⁰ Обстоен преглед на изворите вж. у **Ocak, A. Y.** Sarı Saltık. Popüler Islâm’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü (XIII.Yüzyıl). Türk Tarih Kurumu Basımevi – Ankara, 2002, s. 2–4. В последно време в изследванията върху личността на светеца се отделя специално внимание на сравнително малко използваното Салтъкнаме, съставено между 1473–1480 г., от Ебу’л-Хайр-и Руми, един от духовните водачи от свитата на Джем султан.

⁵¹ По-подробно у: **Мутафова, Кр.** Утраквистичните светилища, посветени на Саръ Салтък на Балканите и кодът на конфесионално съжителство. – В: “Балканите – език, история, култура” (Материали от международната научна конференция (2007). Унив. изд. “Св. св. Кирил и Методий”. В. Търново, 2008, с. 280–290, с пос. там извори и изследвания.

⁵² **Evliya Çelebi.** Op. cit., С. III., s. 363.

⁵³ **Мутафчиев, П.** Цит. съч., с. 661–662; **Hasluck, F. W.** Op. cit., V. II, pp. 54–55, p. 70, 431–436, p. 578. Вж. по-подр. у **Мутафова, Кр.** Цит. съч.

⁵⁴ **Явашов, А.** Текето Демир баба. Българска старина-светиня. Разград. 1934; **Маринов, В.** Плисковско (Абобско) поле. Поселищно географско изучаване. С., 1943, с. 171–173; **Същият.** Дели-Орман. Областно географско изучаване. С., 1941, с. 123, с. 192–196; **Илиев, Б.** Легенди и предания за текето Демир баба – старо трайско светилище в Лудогорието. – В: Сб. Североизточна България. Древност и съвремие. С., 1985; **Маргос, А.** Текето Ак Язълъ баба край Оброчище. – ОИМ. Толбухин; **Маргос, А., Т. Т. Петров.** Дървеното теке при с. Александрия, Толбухинско. – МПК, 1964, кн. 2, с. 10–14; **Димитров, Стр.** Към демографската история на Добруджа през XV–

XVI в. – ИБИД, 1983, Т. 35, с. 58–59; **Същият**. Към историята на добруджанските..., с. 76–97; **Радионова, Д.** Текето на Ак Язълъ баба при село Оброчище, Балчишко. – В: Добруджа (11), 1994, кн. 1, с. 61–75; **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям.... с. 525–531, 551–552, с. 554.

⁵⁵ **Мутафова, Кр.** Култът към светците... и др.

⁵⁶ **Маринов, В.** Цит. съч., с. 164. За заселването на еничарите в Разградския край вж.: **Георгиева, Цв.** Еничарите и еничарските организации в българските земи през XVI–XIX в. – В: Материали за миналото на Разградския край. П. Разград, 1985, с. 102–103.

⁵⁷ **Маринов, В.** Дели Орман..., с. 164, 203–204; **Илиев, Б.** Цит. съч., с. 22.

⁵⁸ **Мутафова, Кр.** Култът към светците в народния ислям... **Същата**. Конфесионални отношения...

⁵⁹ Най-издържано исторически и езиково според някои автори е названието “алеви”, а „алиани” е късен термин, който отразява унификацията на различните ислямски неортодоксални групи. Н. Граматицова отбелязва, че названията “къзълбаши”, “алиани”, “алеви” и “бекташи” са етноними, които се използват за идентификация на едно и също население. Известни в науката като алиани, членовете на тази общност се самоидентифицират като бабаи, бекташи и къзълбаши. – **Граматицова, Н.** Ислямски неортодоксални течения..., с. 192–193.

⁶⁰ **Пенков, М.** Герлово. Поселищно, демографско, историко-етнографско изследване. С., 1987 (дисертация). За състоянието му през XIX в. вж. **Събев, О.** Документи от началото на XIX в. за мюсюлманския култово-образователен комплекс “Хъфъз баба” в с. Врани кон (Кара Охатлар). – В: Град Омуртаг и Омуртагския край. История и култура. Т. 2. Съст. Ив. Радев, М. Тошев. В. Търново, 2003, с. 324–356. Според Н. Граматицова има основания текето на Хафъззаде от вилайетнамето на Тимур баба да се идентифицира с това при с. Кара Охатлар. Авторката изказва предположението, че текето възниква като средище на румабдалската традиция в първите десетилетия на XVI в. и с времето става звено от бекташийската мрежа. **Граматицова, Н.** Неортодоксалният ислям.... с. 452–456.

⁶¹ Ор. О тд. на НБКМ, ф. № 420, а.е. 261 д, л. 4^a.

⁶² **Ковачев, Р.** Опис на Никополския санджак от 80-те години на XV в. С., 1997, с. 163.

⁶³ У герловските алиани тюркското **баба**, със значение *ama* (баща, отец и пр.) преминава в **боба**, със значение на старейшина, а у делиорманските турци, то преминава в **буба**.

⁶⁴ **Jong, F. De.** Problems Concerning the Origins of the Qizilbas in Bulgaria: Remnants of the Safaviya? – In: Convegno sul tema la Shi’a Nell’impero Ottomano. Roma, 1993, pp. 205–206.

⁶⁵ Относно появата на утравквистичните (двуобредни) светилища, вж. по-подробно у: **Мутафова, К.** Култът към светците в народния ислям ..., с. 249–266.

⁶⁶ Тези общи празнични дни са посочени от Ив. Колев и М. Пенков. Вж. **Колев, Ив.** Тюрбето край Ябланово. – Векове, 1990, № 3, с. 70; **Пенков, М.** Цит. съч.

⁸ За архитектурата на тюрбетата вж.: **Миков, Л., Б. Алексиев.** Свещена топография на село Ябланово, Котленско. – Български фолклор (Ислям и народни традиции 2), 2003, № 2–3, с. 72–78, 84–87.

⁶⁷ **Маринов, В.** Дели-Орман..., с. 192; **Граматицова, Н.** Ислямски неортодоксални... с. 216, с. 219; **Barkan, Ö. L.** Op. cit., s. 347 (207).

⁶⁸ По-подробно за антропоморфните надгробни паметници вж. **Миков, Л.** Антропоморфни надгробни паметници при мюсюлманите в Североизточна България. – Българска етнография, 1992, № 5-6, с. 61–71.

⁶⁹ **Дерибеев, Б.** Цит. съч., с. 193. Авторът подчертава повсеместно утравквистичния характер на къзълбашките теккета и тюрбета.

ЛИТЕРАТУРА

Архивни източници

ВОА – Istanbul, Maliyeden Müdevver № 11 (микрофилм в НБКМ) – подробен регистър на санджак Нийболу от 922 (5.02.1516 – 23.01.1517) г.

ВОА – Istanbul, TD 542 – муфассал (подробен) регистър на вакъфи от 976–977/1566–1569 г.

ВОА–Istanbul, TD 382 – муфассал (подробен) регистър на мюлкове и вакъфи в Северна България от 50-те години на XVI в.

Op. отд. на НБКМ, Or 893 – Bahrû'l-velâye („Море на светостта“) – сборник от биографии на светци, съставен от Мевляна шейх Сюлейман Кюстендили (1750–1820).

Публикации

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

Баранов, Х. К. Арабско-русский словарь. М., 1984.

Венедикова, К. Сватбени ритуали, описани в житието на Демир баба. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите. Т. 4. Ислям и култура. Съст. Г. Лозанова, Л. Миков. С., 1999, с. 197–249.

Гаврилова, Н. Движението на шейх Бедреддин Махмуд и неговите последователи. – В: Българският петнадесети век. Сб. с доклади за българската обща и културна история през XV век. С., 1993, с. 93–107.

Георгиева, Цв. Еничарите и еничарските организации в българските земи през XVI–XIX в. – В: Материали за миналото на Разградския край. II. Разград, 1985, с. 6–110.

Граматицова, Н. Житието на Демир баба и създаването на ръкописи от мюсюлманите от хетеродоксните течения на исляма в Североизточна България (извор за културата и религиозната им история). – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 2. Съставители Р. Градева, Св. Иванова. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 1998, 400–433.

Граматицова, Н. Ислямски неортодоксални течения в българските земи. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 7, С., 2002.

Граматицова, Н. Неортодоксалният ислям в българските земи. Минало и съвременност. С., 2011.

Димитров, Стр. Към демографската история на Добруджа през XV–XVI в. – Известия на българското историческо дружество (ИБИД), 1983, Т. 35, с. 27–61.

Димитров, Стр. Някои проблеми на етническите и ислямизационно-асимилационните процеси в българските земи през XV–XVII в. – В: Проблеми на развитието на българската народност и нация. С., 1988, с. 33–57.

Димитров, Стр. Към историята на добруджанските двуобредни светилища. – В: Добруджа (11), 1994, кн. 1, с. 76–97.

Евлия Челеби. Пътепис. Прев. от османотурски, състав. и ред. Стр. Димитров, С., 1972.

Илиев, Б. Легенди и предания за текето Демир баба – старо тракийско светилище в Лудогорието. – В: Сб. Североизточна България. Древност и съвремие. С., 1985, с. 222–228.

Калицин, М., Кр. Мутафова. Исторически реалии за халветийския шейх Бали Ефенди Софийски в новооткрито житие от XIX в. – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 2. Съставители Р. Градева, Св. Иванова. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 1998, 212–243.

Клейер, Н. Дервишките братства на Балканите с нарочен поглед към България (Някои бележки относно изследването им). – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Съст. Р. Градева, С. Иванова. София, 1998, Т. 2, с. 283–300.

- Колев, Ив.** Тюрбето край Ябланово. – Векове, 1990, № 3, с. 67–71.
- Маргос, А., Т. Т. Петров.** Дървеното теке при с. Александрия, Толбухинско. – МПК, 1964, кн. 2, с. 10–14.
- Маринов, В.** Дели-Орман. 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. Изследвания. Т. 4. Съст. и отг. ред. Г. Лозанова и Л. Миков. С., 1999, с. 11–25.
- Миков, Л.** Антропоморфни надгробни паметници при мюсюлманите в Североизточна България. – Българска етнография, № 5-6, 1992, с. 61–71.
- Миков, Л.** Алиански гробници в източните Родопи. – Български фолклор, 1996, № 3–4, с. 38–62.
- Миков, Л.** Символиката на числата в изкуството на българските алиани. – Проблеми на изкуството, 1996, № 3, с. 44–53.
- Миков, Л.** Интериорна украса на бекташките гробници в България (стенописи, картини, шампи). – В: Мюсюлманската култура по българските земи. Изследвания. Т. 2. Съставители Р. Градева, Св. Иванова. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 1998, с. 520–553.
- Миков, Л.** Изкуството на хетеродоксните мюсюлмани в България (XVI–XX век) бекташи и къзълбаши/алеви. С., 2005, 2007.
- Миков, Л., Б. Алексиев.** Свещена топография на село Ябланово, Котленско. – Български фолклор (Ислям и народни традиции 2), 2003, № 2–3.
- Мутафова, К.** Конфесионални отношения между християни и мюсюлмани и ислямизацията в българските земи през XV–XVII в. С., 1997 (дисертация).
- Мутафова, Кр.** Култът към светците в народния ислям и утраквистичните светилища. – В: Етнологията на границата на два века. Университетско издателство “Св. св. Кирил и Методий”. В. Търново, 2000, с. 249–266.
- Мутафова, Кр.** Средища на ислямския мистицизъм в старата столица Търново. – В: История на мюсюлманската култура по българските земи. Т. 7. Международен център по проблемите на малцинствата и културните взаимодействия. София, 2001, с. 409–447
- Мутафова, Кр.** Култът към светците в алианските села Ябланово, Малко село и Могилец. – В: Град Омуртаг и Омуртагския край. История и култура. Т. 2. Съст. Ив. Радев, М. Тошев. В. Търново, 2003, с. 324–356.

Мутафова, Кр. Утраквистичните светилища, посветени на Сарь Салтък на Балканите и кодът на професионално съжителство. – В: “Балканите – език, история, култура” (Материали от международната научна конференция (2007), УИ “Св. св. Кирил и Методий”. В. Търново, 2008, с. 280–290.

Мутафчиев, П. Мнимото преселение на селджукските турци в Добруджа през XIII в. – В: Избрани произведения. Т. 2., С., 1973, 607–744.

Парушев, П. Шейх Бедредин еретика. С., 1982

Радионова, Д. Текето на Ак Язълъ баба при село Оброчище, Балчишко. – В: Добруджа (11), 1994, кн. 1, с. 61–75.

Стайнова, М. Ислам и исламская религиозна пропаганда в Болгарии. – В: Османская империя. Система государственного управления, социальные и этнорелигиозные проблемы. М., 1986, с. 88–103.

Степанянц, М. Т. Философские аспекты суфизма. Главная редакция восточной литературы издательства Наука, М., 1987.

Суфизм в контексте мусульманской культуры. Отв. ред. Н. И. Пригарина. Москва, 1989.

Събев, О. Документи от началото на XIX в. за мюсюлманския култово-образователен комплекс “Хъфъз баба” в с. Врани кон (Кара охатлар). – В: Град Омуртаг и Омуртагския край. История и култура. Т. 2. Съст. Ив. Радев, М. Тошев. В. Търново, 2003, с. 324–356.

Тримингъм, Дж. Суфийские ордены в исламе. Перевод с английского под редакцией и с предисловием О. Ф. Акимускин. Москва, 1985.

Явашов, А. Текето Демир баба. Българска старина-светиня. Разград. 1934.

Barkan, Ö. L. Osmanlı İmparatorluun’da bir iskân ve kolonizasyon olarak vakıflar ve temlikler. İstîlâ devirlerinin Kolonizatör Türk dervişler ve zavâyeler. – Vakıflar dergisi. 1942, № 2.

Birge, J. K. The Bectashi Order of Dervishes. London, 1937. Repr. 1965.

Ćehajić, Dž. Derviški redovi u Jugoslovenskim zemljama, Sarajevo, 1986.

Corbin, H. Creative Imagination in the Sufism of Ibn’Arabi. Transl. from French Ralph Manheim. Princ. Univ. Press. 1969.

The Dervish Lodge (Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey). Ed. by R. Lifchez. University of California Press. Berkeley, Los Angeles, Oxford. 1992.

Düzdağ, M. E. Şeyhülislam E’bussuud Efendi Fetavalar 1 ışığında 16 asır türk Rayatı. 1972. Enderun kitabevi.

Evlîya Çelebi. Evliya Çelebi Seyahatnamesi. İst. 1896–1928, C. III. Feth. Baskıya hazırlayan: Ahmet Tezbasar. 1001 Temel eser.

Eyice, S. Varna ile Balçık arasında Akyazılı Sultan Tekkesi. – Belleten. Türk tarih Kurumu. Cilt. XXXI. 1967, s. 558–560.

Filipovic, N. Prinz Musa i Şeih Bedreddin. Sarajevo, 1971,

Gökbilgin, M. Rumeli’de Jürükler, Tatarlar ve Evlâd-i Fatihan. İstanbul, 1957.

Hasluck, F. W. Christianity and Islam under the Sultans. Ed. by M. M. Hasluck. V. I–II. Oxford, 1929.

Inalcik, H. The Ottoman Empire. The classical Age 1300–1600. L. 1975.

Inalcik, H. Dervish and Sultan: An Analysis of the Otman Baba. Vilayetnamesi. – In: Inalcik, H. The Middle East and the Balkans under the Ottoman Empire. Essays on Economy and Society. Indiana University. Turkish Studies and Turkish Ministry of Culture. V. 9. 1993.

İsmail Engin / Havva Engin [Hazırlayanlar]: Alevilik, Kitap Yayınevi: 64, İstanbul, 2004.

Izeti, M. Balkanlar’da Tasavvuf. İstanbul, 2004.

Jong, F. De. Problems Concerning the Origins of the Qizilbas in Bulgaria: Remnants of the Safaviya? – In: Convegno sul tema la Shi’a Nell’impero Ottomano. Roma, 1993.

Kalicin, M., K. Moutafova. Historical Accounts about the Halveti şeyh Bali Efendi of Sofia in a Newly Discovered Vita Dating from the 19th century. – Études balkaniques, 1995, ¹ 3–4, pp.117–131.

Karamustafa, A. T. Kalenders, Abdâls, Hayderîs: the Formation of the Bektâ’îye in the Sixteenth Century. – In: Süleymân the Second and his Time. Ed. by H. Inalcik and C. Kafadar. The Isis Press 1993. İstanbul, pp. 120–129.

Kılıç, F., M. Arslan, T. Bülbül. Otman Baba velâyetnamesi (Tenkitli Metin). 1. Baskısı, Ankara, 2007

Kissling, H. J. Aus dem Derwischenwesen in Südosteuropa. – Beiträge zur Kenntnis Südosteuropas und des Nahen Orients. T. 2. München. 1967.

Lifchez, R. The Lodges of İstanbul. – In: The Dervish Lodge (Architecture, Art and Sufism in Ottoman Turkey). Ed. by R. Lifchez. University of California Press. Berkley, Los Angeles, Oxford. 1992.

Minorsky, V. Bali Efendi on Safavids. – BSOAS, XX, p. 437–451.

Mutafova, K. The Centres of Islamic Mysticism in Rumili in the Relations between Muslims and Christians during the 15th–16th centuries. – In: Uluslararası Osmanlı ve Cumhuriyet Dönemi Türk-Bulgar İlişkeleri Sempozyumu 11-13 Mayıs 2005, Eskişehir. Bildiriler kitabı, Eskişehir, 2005, s. 325–335.

Norris, H. T. Islam in the Balkans. Religion and Society between Europe and Arab World. London, 1993.

Norton, J. D. Bektashis in Turkey. – In: Islam in the Modern World. New York, 1983, pp. 73–87.

Ocak, A. Y. Sarı Saltık. Popüler İslâm’ın Balkanlar’daki Destanî Öncüsü (XIII. Yüzyıl). Türk Tarih Kurumu Basımevi – Ankara, 2002.

Refik, A. Osmanlı Devrinde Rafizîlik ve Bektaşîlik (1558–1591). Darülfünun Edebiyat Fakültesi Mecmuası, c. IX, Sayı: 2 (Nisan 1932), İstanbul, 1932.

Tietze, A. Sheykh Bali Efendi’s report on the followers of Sheykh Bedreddin. Osmanlı Araştırmaları. The Journal of Ottoman Studies VII–VIII, Ist., 1988, S. 115–122.

Wittek, P. Les Gagaouzes=Les gens de Kaykaus. – Rocznik Orient. XVII, 1951–52, 12–24.

Wittek, P. Yazijioghlu ‘Ali on the Christian Turks of Dobruja. – Bulletin of the School of Oriental and African Studies (BSOAS), London, V. XIV, Pt. 3, 1952.

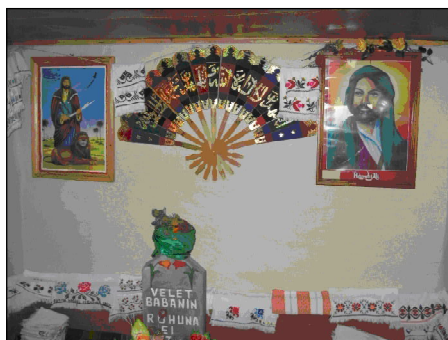
Приложения



Изобр. 1. Турбето на Велет баба в с. Могилец



Изобр. 2. Турбето на Велет баба в с. Могилец



Изобр. 3 и 4. Сандуката на Велет баба в тюрбето на светеца в с. Могилец



Изобр. 5 и 6. Надгробия в двора на тюрбето на Велет баба в с. Могилец



Изобр. 7 и 8. Надгробия в Малко село