



Докторска програма “Семиотика”

*Дисертация
за получаване на образователната и научна степен
“доктор”*

Специалност: *Съвременни философски учения (Семиотика)*

на тема:

**Поклонничеството в България след 1990 г.
(Културна трансформация)**

Автореферат

Докторант: Иво Иванов Велинов

Научни ръководители:

проф. Владимир Градев, д.н.
проф. д-р Кристиан Банков

София, 2012

Дисертационният труд е обсъден и одобрен за насочване към защита на заседание на департаментен съвет на ЮИЕЦСИ, Нов български университет, проведено на 13.06.2012 година.

Защитата ще се състои на 21 септември 2012 г., от 15:00 ч., в зала 127, I корпус, на НБУ. Материалите по защитата са на разположение на интересующите се в офиса на Магистърски Факултет на НБУ, стая 102, I корпус.

Дисертационният труд е на английски език, в обем от 211 страници. Състои се от увод, четири глави и заключение. Библиографията съдържа 327 заглавия на български, английски, френски и немски език.

Уводна част

Настоящата докторската дисертация разглежда случаите, при които българинът посещава историческо и културно място. Тези случаи са представени чрез няколко различни изследователски интереса, в т.ч. културна география, религия и туризъм. Една от идеите при семиотика на културата е представянето на пространствения мета-език чрез теоретичните постановки на Школата в Тарту, Естония. Ако означаващите практики, които се отнасят до осъществяването на езика, са разглеждани след езиковите системи, то в съвременното ежедневие, създаващите пространство практики привличат вниманието, след като са анализирани кодовете на пространствения ред. По този начин е направен опит и за разглеждане мотивите на православния български пътник, както и за изследване на културните преживявания преди и по време на пътуването; по какъв начин културният пътник може да възпроизведе общи или специфични впечатления след пътуването *до* и посещението *на* свети обекти в посткомунистическа България; по какъв начин културният и религиозен опит помагат при възприемането на посетенията място и последвалите културни комуникации със свещеното; видовете гранични състояния на личността по време на пътуване: сигнификацията и смисълът на светите места, изразени като външен показател – предаността, и вътрешен – видовете културен опит; и най-накрая, по какъв начин българинът след 1990 г. открива и изгражда собствен образ; на какво ниво може да бъде открита връзката между физическо и духовно пътуване.

Ролята на видовете пътувания, осъществявани от българската православна общност до светите места, представлява проява на последователност във видовете културни трансформации в православната традиция след 1990 г. Последвалите анализи върху същността на посетенията свети места показват онова, което е непреходно за културните туристи и поклонници, дори и в религиозни системи без традиции в поклонничеството.

Предизвикателствата тук са две: първо, става дума за подход, който представлява прилагането на културната семиотика¹; и на второ място, се прави опит да се (1) изследват някои *нови пътища* за пътуването при съвременното православно българско поклонничество до Рилския манастир; да се (2) открият различни видове източници и аспекти, които нямат пряка връзка със съществуващите до този момент православни български източници; да се (3) проучи, анализира и систематизира по какъв начин групата на вярващите в Православието е дискутирана от невярващите; как вярващите с тяхното поведение, форми на набожност, придобити културни обичаи в Православието и финансови възможности оказват въздействие на културните пейзажи в българското общество; да се (4) подложи на семиотичен анализ, един основополагащ за православната общност в България текст, *Заветът на св. Йоан Рилски*; както и да се (5) очертаят чрез понятието *гранични състояния* начините, по които православният българин типологизира своята личност по време на пътуванията и как културният опит помага да се дискутират схващанията за религиозна проява в България след 1990 г.

Отделено е внимание на процеса на взаимодействие между география, религия и туризъм, който на последващ етап се задълбочи в един интердисциплинарен проект, включващ култура, антропология, наследство и туризъм на Балканите. Налице е засилен интерес относно философия на религиите – един напълно нормален процес, като се има предвид зараждащата се глобална култура, икономика, формите на държавно управление, както и развитието на обществото. Всичко това дава възможност за възраждане на поклонничеството в световен мащаб, различните видове туризъм,

¹ Културна семиотика, академично разработена от Школата в Тарту, Естония (анотация – моя).

както и преоткриване на *другата* и *собствена* идентичност. Постоянният поток от пътуващи към сакрални и забележителни места дава логически отговор за това, как видовете туризъм като цяло, и поклонничеството в частност, могат да бъдат една неделима част от основните световни религии и техните културни контекстуални връзки.

Фокусът на това изследване е изцяло върху православните български туристи, които използват услугите на туристическа агенция, специализирана в православни пътувания. Съвременното поклонничество в България е *форма на пътуване*, която обуславя различни културни мотивации за самото пътуване. Прави се опит за разграничаване на пътуванията чрез проучването и изследването на различни видове поклонничество на базата на външен критерий с цел достигането на граничните състояния на културния семиозис.

Изследването от своя страна представя две различни форми на едно и също предприето културно пътуване и посещение до свети места в България след 1990 г., както и разглежда видовете културни характеристики, произтичащи от този процес. Тук е необходимо да се посочи, че всяко предприето пътуване до свято място е непрестанен процес на възраждане на православната традиция в България, която може да достигне до съвременния поклонник/турист в разбираем вариант единствено, когато има вербална и невербална комуникация с миналото на посетеното свято място. Остава обаче въпросът защо вниманието е насочено към дихотомията турист/поклонник и разглеждането на *Завета на св. Йоан Рилски*? Кой е *културният герой* в православната българска традиция; по какъв начин православни поклонници и културни туристи следват *неговите стъпки* и до каква степен на културна трансформация достигат? Именно чрез прилагането на антропологични и семиотични подходи по-нататък в следващите глави се дава ясна представа за това. Тяхното прилагане помага за описването на различните видове гледни точки в православната традиция, влияещи по един или друг начин на поклонника, които в повечето случаи не се отнасят за поклонничеството като процес, но от гледна точка на православния български поклонник се определят като вид поклонничество. В повечето случаи при настоящото семиотично ориентирано изследване, терминът *поклонничество*² се съотнася за оформяне становището на организирано културно и православно религиозно мотивирано пътуване в българския контекст за православно общество след 1990 г. В настоящата работа като синоними се използват термините за православен български пътник, поклонник, религиозно мотивиран поклонник, както и културен пътник. В процеса на работа са се налагали уточнявания при конкретната употреба на термините с техните специфични значения.

Изследването предлага възможност за ясното открояване на съвременния българин, живеещ в едно комплицирано общество след 1990 г., както и поглед върху неговите нагласи към Православието чрез прилагането на културната семиотика. Може да се твърди, че теренните изследвания оформят образа на *поклонничеството* в православната българска традиция. Повечето от поклонниците изразяват желанието си да дискутират значението на техните молитвени послания. В българското научно пространство до този момент липсва систематично изследване на формите на поклонничество. Идеята за подобен вид изследване се зароди след обобщаване на различни по своята същност наблюдения за видовете пътувания на културните туристи в рамките на един 10-годишен период. В хода на направеното изложение, се очертаха отправните моменти в настоящата работа. **Целите**, които тя си поставя, ще бъдат конкретизирани в по-ясна и систематична форма, представени по-долу.

² Поклонение, преклонение (анотация – моя).

На първо място се прави опит за представяне и критически коментар на видовете пътувания в България след 1990 г. Причината това да не обхваща поклонничество като цяло, е, че настоящото изследване не е от монографско естество, а по-скоро се занимава с маркиране и проследяване на основните характеристики на този вид пътуване, позволяващи осъществяването именно на тази репрезентация на посткомунистическа България, която изгражда българският православен поклонник и културен турист.

На второ място, горното по естествен начин е свързано с идеята за по-сериозното му и задълбочено извеждане в научното пространство, не просто като обект на читателски интерес, но и като предмет на научен такъв, което представлява и първа стъпка в тази посока, що се отнася до нашата българска общност с утвърдена историческа памет.

Трето, българският православен поклонник и културен турист след 1990 г., изследващ сигнификацията на Православието в почти всички културни форми, заслужава засилено семиотично и антропологично внимание, което се явява друга цел на настоящата работа. За нейното постигане обаче е необходимо едно по-обхватно изследване чрез качествени и количествени методи, за да се проследят тези форми на сигнификация, които бележат ключови моменти в България след 1990 г.

Четвърто, в работата се прави анализ на културния православен турист от семиотична гледна точка. Отделено е внимание и за един нов прочит в началото на 21. век на *Завета*, написан от св. Йоан Рилски през 941 г. от Рождество Христово, като е приложен необходимия понятиен апарат и инструментариум на културната семиотика.

Пето, успоредно с горното, изследването предприема оригинален опит за доразвиване и обогатяване на самата перспектива на културната трансформация по време на пътуване и посещение на свято място в България след 1990 г., както и при прочитане на текста на *Завета*, която защитава моделът на понятието *семиосфера*. Идеята е да се проследи културното израстване на православния пътник в неговата възможна цялост при обобщаване на значението за *свято място* в България след 1990 г.

С оглед на така формулираните цели и удържането на взаимовръзката помежду им, работата е разделена на четири тематично свързани глави.

Първа глава. Православна България: културни пътувания и места

Разглеждат се проблемите, свързани с различните видове мотивирани пътувания като религиозен и културен феномен в България след 1990 г. Прави се въвеждане на културното явление в православна България (конкретен изследователски случай), което е на базата на предварителни проучвания през периода 2004-2007 г. Тези проучвания са определящи за мотивирането на автора при разработването на дисертационния труд.

В 1.1. Към една българска културна тенденция се проследяват няколко подкрепящи научни изследвания, които оказват влияние и определят посоката за изследване на поклонничеството в България. Тук е подчертана водещата роля, която играят изследователи като Urry, J. (1990), Holm, J. and Bowker, J. (1994), Eliade, M. (1958) в социално-културния контекст на туризма и поклонничеството като цяло.

Значението на израза *peregrinatio sacra* в българския език се съотнася към две думи – *поклонение* (пътуване за отдаване на дълбока почит и благоговение след 1990 г.), и *хаджилък* (възрожденски традиционен процес, при който български миряни пътуват с цел посещение и обикаляне на светите земи в Християнството). От своя страна, като дума сама за себе си, *хаджи* в българския език покрива значението на основна част от латинската дума *peregrinatio sacra* като по този начин се появява с няколко различни значения в съвременния български език.

Концепцията за *поклонничество* в повечето случаи се открива трудно пред читателя в своята пълнота, пречупена през призмата на българската православна култура след 1990 г., включвайки, в същото време, значения като за аскетизъм, себеотрицание и способност да се приема *изпитанието* като форма на усъвършенстване и духовно извисяване. Според Macmillan Dictionary (2002:640), значението на думата *hajj* или *haj*, се съотнася до *предприето пътуване*, с неговото значение за поклонничество, до Мекка, което е изискване към всички мюсюлмани и по традиция се извършва през зимата. С каквито и чувства да пътува всеки един православен българин до Йерусалим, каквито и чувства да проявява към светините в града, или към сувенирната стъкленница с вода от реката Йордан, традиционно се изисква от него да бъде със съзнанието за нещо *свято* и да поздравява с *Честито хаджийство!* От този момент нататък към него се обръщат с *хаджи*, дума, която по традиция се поставя пред името на поклонника.

За дефинирането на “придобития културен опит” може да се вземе предвид *употребата на култура* при религиозно мотивираните туристи, но такъв подход предполага и редица проблеми., свързани с въпроса: Какви видове енциклопедични натрупвания би трябвало да има индивидът при посещаването на свети места в България? Един от подходите може да разглежда културните посещения до Рилския манастир като визуална метафора, която е свързана с културните и религиозните годишни събития, и широко представяна чрез медиите. Православни или не, всички посетители и туристи могат да открият културните и духовните измерения на Рилския манастир. Българският православен пътник интензивно започва да посещава онези културни пространства, които имат определено значение за него: много от известните географски места губят “дълго търсената новост след 1990 г.”, докато много други, непознати до тогава, се появяват в неговата културна и духовна “географска туристическа карта”. На какво се дължи това? За какъв вид духовен опит се говори, когато човек има възможност да докосва с ръка и да целува светите икони? Какъв е първоизточникът на онази мотивация у пътника, за да има потребност от духовен опит и да присъства на Светата божествена Литургия?

В 1.2. Предварително проучване: пътуване и “нови” поклонници е направен анализ на модерното българско православно общество. Образът на поклонника в българското общество след 1990 г. се свързва с “отшелник, който се стреми към съвършенство” или това е “непрекъснато търсещ човек с друга представа за света”.

Зигмунд Бауман (1997) определя проявите на фрагментация, дезинтеграция и субективизъм във всекидневния живот като нещо естествено, което помага да се разбере по-детайлно образа на “новия поклонник” в България след 1990 г. В своята статия *Туристи и скитници. Герои и жертви на постмодерността*, Бауман въвежда алегорията за поклонник, турист и скитник, като по този начин дава по-ясна представа за идентичността на модерния и постмодерния човек. Той позиционира поклонника в епохата на модерност като човек, който все още вярва в развитието като цяло, ясно вижда неговата посоката; имащ ясна представа за случване във времето и пространството; изграждащ своята идентичност през призмата на собствения си живот. Според него “поклонниците определят края на 19. и началото на 20. век”. От друга страна той описва идентичността на постмодерния човек чрез “алегорията *турист*”. Бауман продължава като казва, че “човек живее непрестанно в различни степени на несигурност”. Изхождайки от тази позиция, той прави връзка с “алегорията за *поклонника*” и по този начин дава на читателя възможност за различни религиозни конотации, като “как човек може да живее заобиколен от профанирани обекти, имащи за цел преклонение пред свящото, и в качеството си на *несвят* човек отново да ги посещава”. Бауман разглежда и от друга страна живеенето като турист за единственото

нещо, чрез което “човек може да се справи в епохата на постмодернизма” (Бауман 1997:88-89).

Профанираните неща са тези, които всеки един от нас конструира посредством своите сетивни данни и опит. Като традиционен подход към “другия” е доказано превеждането на опознатите черти в образи и имена на собствената култура. Интерпретираната култура никога не е докрай автентична, а е отразена единствено в интерпретатора и чрез неговите изразни средства. Процесите на профанация на всекидневието и липсата на ориентири имат огромно значение за разбиране на съвременната ситуация в България. Динамиката на социалните промени и влиянието на миналото на всички нива бележат спецификата на социалната реалност. Кризисната духовна ситуация в българското общество трудно може да бъде определена и интерпретирана (Минкова и Трифонов 2003; Иродоту 2004; Лазарова 2005; Знеполски 2006). Чрез своеобразен “бриколаж” в българското православно общество се правят опити за създаване на едно *модерно свещено* в отговор на въпроса за мястото на българския *ортодоксален* пътник. След 1990 г. интересът към религията се засилва наред с чувството за свобода на избора и “позволеността”. Религията в българското общество поставя своята алтернатива в търсенето на смисъл на човешкото съществуване.

През 2006 г. е направен предварителен анализ на българската православна гражданска религиозност, използвайки скала от пет позиции, която има за цел да идентифицира анкетираните по следните критерии: (1) определено не съм вярващ/а; (2) не съм вярващ/а; (3) не мога да преценя дали съм вярващ/а; (4) вярващ/а със собствено разбиране за Православието; (5) православен/а християнин/ка. Статистическите данни дават основание да се направи извода, че най-голямата група в българското православно общество, е групата на “вярващ/а със собствено разбиране за Православието” (Велинов 2006).

Предварителните проучвания спомогнаха да се открие като един от най-важните фактори за пътуване – *високото ниво на образование*, което влияе определящо върху межкултурния диалог и повишаване качеството на живот. Културният компонент е доминантен, тъй като културата и ценностите на обществото са здраво свързани в едно. През изминалото десетилетие, процентът на пътуващи с университетско образование нараства и показва тенденция на увеличаване. Активно участие в поклонническите пътувания се забелязва при хората, които са на средна възраст между 45-65 г. Относителният дял на пътуващите извън този диапазон в естествен ритъм спада. За посочените българи важна роля играе преосмислянето на собствената им ценностна система благодарение на натрупания личен опит, финансова обезпеченост и свободно време за дейности, свързани с култура и пътувания. Статистическите изводи показват, че жените в България участват по-активно в културните дейности, отколкото мъжете. Това се допълва от факта, че в наши дни българката има и добър доход. Традиционно тя е тази, която осмисля свободното време на децата и дома, организира семейните пътувания и почивки. Характерното за българката е, че тя има поливалентна позиция – освен изначалната ѝ роля на майка и съпруга, така и тази на ръководител, извършващ поддържащи за развитието на обществото дейности. Големият процент от пътуващите по културно-религиозните маршрути е на жени, пътуващи самостоятелно, или такива, които са придружавани от техните съпрузи и/или деца.

Типологизирането на културно-религиозното пътуване в посткомунистическа България налага изводи за такъв вид пътуване като: (а) *процес на пътуване от едно място до друго*; (б) *процес на придобиване на опит и култура*; (в) *процес на културно-религиозно пътуване*³; (г) *като процес на духовно пътуване*⁴. Процесът на културна

³ Тук се има предвид по-широкото понятие – поклонничество.

⁴ Тук се имат предвид специфичните посещения до Атон и културните програми в Тибет и Индия.

трансформация предполага, че всяко едно от тези видове пътувания се проявява в зависимост от индивидуалното израстване на всеки един човек. Ако се обърне поглед назад в историята на човечеството ще се установи, че, за да развие и усъвършенства човек своите възможности, е трябвало да премине през всички тези пътувания. Източници за това могат да се открият не само в световната, но и в българската история и литература.

Съвременната дума *турист* е подвластна на времето, в което живеем, и нейното значение непрекъснато се променя. Традиционните представи за семейно посещение на манастири и свети места остават в близкото минало, за да бъдат заместени от много по-сложни модели, като тези на културни участници, които активно изпълняват различни роли и пренасят разнообразна културна традиция чрез новите технологии, модели на комуникация и консумативност. От друга страна, ако думата *турист* е в непрекъснато променяне, то културният туризъм по всякакъв начин се опитва да оцелее. Като следствие от това, е наложително да се прави разграничение между значението на думата *турист* и думата *поклонник*. Туристът и поклонникът виждат едни и същи неща, но туристът в повечето случаи пренебрегва видовете носители на културни значения при посещаването и интерпретирането на термина *свято място*. Поклонниците са в непрекъснато търсене на *пътуване*, което им дава “нов живот”. В повечето случаи тяхното търсене не приключва с пътуване до “свято място”, а продължава до откриване на “святото” и в ежедневието.

В 1.3. От теренно изследване към изследване на поклонничеството в България се обръща внимание и обобщава предварителното проучване на процесите на пътуване в православната българска традиция. Поклонничеството и светите места са аспект, към който туристическата литература е обръщала сравнително малко внимание през последните седемдесет години в развитието на туризма в България. Проблемите, свързани с поклонничеството, най-често са разглеждани в традиционното религиозно поклонничество като социално движение в основните световни религии. Появата на статии, свързани с посещението на свято място, са светски по своя характер, засягащи по-широк кръг от читатели. Тази секуларизация на поклонничеството в православното българско общество се забелязва в значителното увеличаване на броя туристи, предприемащи пътуване до Рилския манастир, разположен централно на Балканския полуостров и без съмнение е важно *туристическо* и свято място за поклонение. Все по-често се забелязва конфликт между православната българска институция и огромното разнообразие от пристигащи туристически и поклоннически групи. Проучването на православното поклонничество и откриването на неговото значение за българските туристи, преминава в изследване на видовете нагласи и впечатления на културните туристи. Това е един изследователски процес, свързан със събирането на данни за техните възприятия и интерпретирането на значения. Събраните от посетителите *in situ* наративни данни, по време на дадено теренно проучване, биват съотнасяни към основните възможни форми на поклонничество в православната българска традиция. Цялата тази комплексност между тези две съотнасяния е в основата на настоящата работа, която има съответно теренна работа, както и текстов компонент за анализ.

Обръща се внимание върху откриването на начините, чрез които поклонникът и културния турист определят *границите* на святото място; техните индивидуални възприятия, чрез които се типологизира едно място като *свято* в България след 1990 г. Всеки един поклонник, както и всеки един културен турист, по различен начин възприемат святото място; не винаги има съответствие между онова, което всеки има като въображаемост за свято място с онова, което действителността в България предлага. Всичко това води до разглеждането на теми, свързани с автентичността на

културното и свято място, типологизиране на видовете посетители, както и тяхната удовлетвореност от културната интерпретация на термина *свято място*.

Втора глава. Поклонничество и културни движения

Обхванати са различните теоретични подходи и тяхната конкретизация, съотнесена към видовете форми на *поклонение*. Предлага се конструирането на модел за концептуална рамка, чрез която се определя, измерва и анализира културният феномен в България след 1990 г. (вж. гл. 4.). Прави се опит за детайлно описание на методите, използвани за събирането и обработването на данните за докторската дисертация. Прилаганите социо-културни подходи дават възможност за прилагането на разработения от Школата в Тарту, Естония, културен семиотичен подход – семиосфера и автокомуникация.

Сега при извършването на процеса *поклонничество* сакралното и светското взаимно се допълват, което от своя страна води до редица недоразумения между основното понятие за поклонничество и неговите фолклорни конотации.

В 2.1. Основни термини Моринис пише за поклонничеството, че “е социокултурна институция, която може да бъде изследвана от антрополога чрез най-различни теории (...) Анализирането на поклонниците и техните форми на поклонение, обаче, изисква онзи социологически подход, който е в пряк достъп с поклонниците” (Моринис 1992:9). До този момент повечето изследователи се занимават с въпросите “по какъв начин”, “къде”, и “защо” на тема поклонничество; а по-малко анализират въпроса “кой предприема пътуването и какви са неговите мотиви”. Моринис обръща внимание на това, че “антропологията на поклонничеството отделя твърде малко внимание на личните преживявания на поклонниците” (Моринис 1992:20).

Изследванията в повечето случаи са съсредоточени върху традициите, видовете и функциите на поклонничеството в национален и световен мащаб, докато въпросът за поклонниците, за техните нагласи, вярвания, както и интерпретирането на смисъла и духовния опит от пътуването – остава един от аспектите, който изследователите в повечето случаи пренебрегват.

Мирча Елиаде, в *Patterns in Comparative Religion* (1958), обръща внимание на въпроса за историята на религиите. Според него религиите играят предопределена роля в съвременната култура и начин на живот. “Историкът на религиите”, пише Елиаде, “в процеса на изучаване на документи, търсейки да разбере екзистенциалните ситуации, отразени в тях, в повечето случаи стига до по-дълбоко разбиране на човека и неговите действия” (Елиаде 1958; 1978). Културният сблъсък с “другия”, който принадлежи към различни типове архаични общества, води до ползотворни резултати. Универсализмът на културата се открива в религиозните преживявания и вярвания, което от своя страна дава предимство на семиотиката при разглеждането на проблеми, свързани с историята на религията. Видовете религиозно преживяване помагат на човека да осъзнае собствения си начин на съществуване и приемане на присъствието си в света. Елиаде казва, че всяка религия има свой “център”, който е съвкупност от митове, ритуали и вярвания. Този своеобразен *център* е характерен за религии като юдейството, християнството и исляма.

Според Бенет (1996:119), “традициите имат възможността да създават сакрални места навсякъде”, чрез разпространението на символното значение на традиционния архетип за сакрално място. Теориите на Елиаде благоприятстват за мултиплицирането на подобни идеи за сакралното. Мястото придобива сакралност, не само от епизодични преживявания на множество екзистенциални ситуации, но също така и от един

“континуитет на святото”, чрез множествеността на моделите за съществуване. Всичко това дава възможност за появата на една “първоначална сакрална история” (Елиаде 1958:368). Универсалността на теориите на Елиаде, относно сакралните центрове и места, благоприятства за множество препратки към други религии и общества. Тази универсалност дава възможност за редица анализи на значими за историята епохи, като по този начин се дава рамкова система за общо теоретизиране на поклонничеството. Елиаде разглежда поклонничеството като “пътуване до центъра”, което предполага едно дълго и трудно придвижване, водещо от своя страна до определени културни инициации и историческо обезсмъртяване на личността.

“Трудностите по време на пътуване”, пише Елиаде, “могат да се оформят като културна трансформация от профанност към святост” (Елиаде 1958:381-2). Достигането до *центъра* е едновременно труден и/или лесен процес. Формите на поклонничеството до свято място са трудни за изпълнение, но всяко едно посещение на църква, както и различните форми на участие в църковните тайнства е поклонничество (Елиаде 1958:382; Краев 2005: разговор на тема относно измеренията на поклонничеството в България). По този начин, концепцията обхваща и интерпретира степените на сакралност в обществото: Църквата се идентифицира с Йерусалим така, както поставеният кръст на купола се идентифицира с Църквата (Елиаде 1958:385).

Много изследователи в областта на световните проявления на поклонничество предлагат различни видове анализи за неговото типологизиране и категоризиране. Виктор Търнър прави преглед на езическите, средновековните и модерни форми на поклонничество (Търнър 1978; 1995). Негово е предложението за типологизиране на поклонничеството в Християнския свят на базата на съществуващи митове и “културна драма” (Търнър 1978:41). При своите задълбочени изследвания Търнър анализира феномена *пътуване* и разглежда *случаещото се* както на функционално, така и на символно ниво (Търнър 1995: xiv). Ключов момент при Търнър е фактът, че самият той *върви през собствено пътуване* от “марксизъм” към “католицизъм”, докато проучва поклонничеството (Старклофф 1997:644).

Друга гледна точка при анализирането на поклонничеството са конкретните целеви групи, които посещават мястото, видовете поклонничество, целите и самото пътуване. Моринис (1992) предлага добре детайлизирана типологизация на мотивите за поклонничество, което дава възможност за последващо изясняване и разграничаване на този вид пътуване. Предложената типологизация се състои от няколко аспекта по време на поклонничеството: (а) **молитвен**: Моринис (1992:10) обръща внимание на целите, поставени при християните и тяхното желанието да участват във видовете тайнства на посетениято място; (б) **инструментален**: основната цел при поклонничеството е търсенето и намирането на решения. Моринис (1992:11) коментира моментните състояния на пътника преди и след пътуването, видовете веществени доказателства по време на пътуването (напр. гробът и пещерата на св. Йоан Рилски, както и процепите в стената до аязмото, където могат да се открият личните молитвени листчета на поклонниците); (в) **нормативен**: този аспект при поклонничеството се проявява, от една страна като част от “ритуалния жизнен цикъл”, а от друга, като хронология. Моринис (1992:11) прави съпоставка и с видовете поклонения до свещените за индусите реки, при които се търси най-сакралното място за приключване на жизнения им път. Тази нормативност има проява чрез факта, че цялата индуска общност наблюдава процеса; (г) **задължителен (изискван)**: извършването на процеса Најј до Мекка е факт, който Моринис типологизира. Подобно нещо се открива и при японците с пътуването им до Фуджи. Търсейки подобни факти в Християнството, авторът отбелязва, че тяхното проявление зависи от личността, като нейните духовни потребности определят степента на задължителния (изисквания) аспект при пътуване

до свято място; (д) **аспектът на странстване (обхождане/аскетизъм)**: първостепенното значение при употребата на думата *поклонник* в Християнството се съотнася с нейната цялост към “човека, който върви през полята”. По този начин се разбира ролята на първите християнски поклонници, които излизат извън градските стени, за да търсят Божественото проявление в *пустинята*, оставяйки на заден план светския живот. Духовните ценности на християнския човек, както и тяхното проявление в този аспект, съставят гледната точка за *живота като духовно пътуване* (поклонничество); (е) като **аспект на въвеждане в (инициация)**: основната роля на повечето пътувания е културната трансформация при поклонника, даваща отражение в промяната на неговия културен, духовен и социален статус. Моринис (1992:13-14) прави съпоставка с процеса Hajj, който дава на завърналия се поклонник нова социална титла hajji.

С оглед гореописаното се стига до оформянето на концептуална рамка на базата на различни теории за *поклонничеството*, чрез която да бъде измерена, сравнена и анализирана набавената по време на поклонническите пътувания база от данни в България след 1990 г.

Моринис (1992) пише, че “за да има поклонничество са необходими вътрешен стремеж към свящото и процес на пътуване, посредством които се преминава от всекидневния живот към *центъра* на културните и духовни ценности”. Това не може да се случи в ежедневието, в условията на “отиване на работа” или “у дома”. Такъв процес може да има само при *пътуване*, при който има отказване от светското, доброволно приемане на негодите по време на пътуване, както и нагласа за голямо физическо натоварване по време на това пътуване.

“Социалното измерение на пътуването”, според Търнър (1974:172), “може да бъде забелязано при пътуване на малки групи, готовност за споделяне на общата храна с другите пътуващи (com-rapions), както и нощуване в общи спални помещения”. Търнър продължава с думите, че “пътуването не се провежда в работно време, защото обикновено изисква огромно физическо натоварване” (1974:207). По традиция поклонничеството се провежда в определено за това време и с пълна нагласа към пътуването, което оформя идеята за *сакрален път*. Колкото по-дълго е придвижването по този сакрален път, толкова повече пътуващият придобива духовен опит (Търнър 1974:64). След като пътуването се изразява в “напускането на ежедневните навици на дадено населено място”, **първото становище от концептуалната рамка** може да се оформи така: *поклонничеството е физическо пътуване извън рамките на населеното място до историческо и/или сакрално място*.

Елиаде изразява становище, че ключовият момент при поклонничеството е пътуване към “центъра”, място, изпълнено с духовни и културни ценности. Центърът на поклонничеството в повечето случаи е *свято място*, място, където има проявление на божествеността, култ към светец, или преклонение пред природата във всички нейни измерения. Най-често *центърът на поклонение* може да бъде храм, икона, мощи, утвар и т.н., или местата, по които е вървял Исус Христос. Центрове, които са сакрални за дадена епоха и култура, много често биват интегрирани в културата на “новото поколение и религии”. Йерусалим е най-големият пример в историята на човечеството, град, в който съжителстват евреи, християни и мюсюлмани. Моринис много често използва този пример за сакрално място, за да изтъкне едно от неговите най-значими проявления, свързани с поклонничеството: хранилище на културни и духовни ценности за поклонниците. Като обобщава, той допълва: “поклонничеството е едно *определено* търсене, едно пътуване до центъра на най-съкровеният за човек идеали, които могат да бъдат определени като сакрални” (Моринис 1992:5). Използвайки за изходна точка становището на Моринис, може да се формулира **втората концепция**, която да бъде

приложена при настоящата работа относно поклонничеството в България, а именно: *поклонничеството е пътуване до най-значимите културни и духовни ценности, които за поклонника могат да бъдат сакрални; това отличава поклонничеството от туризма.*

Основните наблюдения и изводи стигат до деконструиране на “центъра”, за да прибавят към него сакралната география, природните явления и светците, докато при Моринис (1992) се стига до придобити културни ценности: митът може да бъде на базата на сакрален текст. **Третата концепция** се обобщава така: *основните ценности могат да бъдат духовни, но посредством митологията, се обръща внимание и на придобиването на културни такива.*

Търнър обръща внимание, че при видовете изследване, анализиране и интерпретиране на поклонничеството, е необходимо прилагането на исторически факти, отношението на държавната администрация и установената религия (Търнър 1974:166). Той прави критичен преглед на Църквата като институция, както и на нейното двойствено отношение спрямо поклонничеството (Търнър 1974:188). Поклонничеството се развива, подпомагано от държавните и църковни структури, съобразно културните измерения, в които се намира обществото. След като то се развива в някакви нормирани културни граници, тук може да се обобщи **четвъртата концепция**: *сакралният център на дадено поклонничество обхваща културата на дадено общество, както и неговите духовни ценности, които са в рамките на тази култура.*

Много изследователи в областта на поклонничеството коментират икономическото измерение на пътуването. Това се дължи на факта, че повечето от поклонниците задоволяват ежедневните си потребности за живот, свързани с обмяната на парични средства, храна и подслон. Търнър потвърждава становището, че поклонничеството способства за развитието на различни видове търговия (Търнър 1974:221). Той добавя, че колкото повече пътуването достига форма на сакрализация, толкова повече се проявява формата на секуларизация. Нещо повече, той формулира теория за нормите на освободеност при поклонника, който е в различни фази на културна трансформация. Като крайно заключение се отбелязва, че секуларните измерения се движат успоредно със сакралните такива. **Петата концепция** оформя становището, че: *сакралното място има потенциала да абсорбира разнообразие от дискурси. Има духовни центрове, които обръщат внимание на една актуална общоприемственост на различни култури и вероизповедания.*

Разглеждайки граничните състояния на поклонниците по време на техните посещения до сакрални центрове, Търнър споменава, че при благоприятна възможност, “поклонниците пипат и целуват сакрални предмети” (Търнър 1974:194-195). Според него, желанието на поклонниците да пипат, гледат и слушат, се състои в тяхната необходимост от промяна – rite of passage, която от своя страна се изразява в културна трансформация след завръщане в тяхното ежедневие. Това кореспондира и със становището на Моринис за *инициация* по време на поклонничеството (Моринис 1992:10).

При своите наблюдения Търнър споменава, че при поклонничеството има елемент на промяна: *other becomes brother*, или моментът, в който *другият* става брат по душа (Търнър 1974:186). Тази промяна продължава и при завръщането на пътника в своето ежедневие. **Шестата концепция** за поклонничеството е: *поклонниците посещават сакралното място (светата обител), като по този начин съпреживяват исторически събития, виждат реалните измерения на святото, понякога докосват свещени предмети, които могат да участват при бъдещи културни съпреживявания.*

Една от отличителните черти на българското православно поклонничество при посещението на свети места е неговата периодичност, която се изразява с посещението

на различни църковни и храмови празници през годината. Както и Дюркем допълва: “те се повтарят периодично” (Дюркем 1915:63). Този вид посещения благоприятстват за развитието на структурни връзки между действащи свещеници и музейни уредници и посетители (Търнър 1974:185). **Седмата концепция** за поклонничеството: *светата обител: място с действащи свещеници и музейни уредници и посетители.*

Поклонниците по време на пътуване изоставят частично своята културна среда, но при завръщането си към нея, те носят със себе си личностна промяна и/или “моменти от допира си със свято”. Личностната промяна може да се открие при извършването на ритуали. Тогава може да се забележи “предаване” на придобитите нови културни ценности от поклонниците към техните близки (Търнър 1974:195; Моринис 1992:10). **Осмата концепция** за поклонничеството обръща внимание към придобитите духовни ценности по време на поклонническото пътуване, както и възможността за културна трансформация при туриста и неговата роля в обществото. *Поклонниците след пътуване: социални и културни гранични състояния.*

Концептуалната рамка, която е предложена по-горе, ще има своето приложение в глава четвърта, засягаща Българското православно поклонничество.

В **2.2. Културата като предмет на културни движения** са разгледани различни становища през погледа на социологията като се обобщава, че културните събития, продиктувани от различни исторически и социологически процеси, са проявление на многообразни културни потребности. Употребяването на културата е разглеждано не само в общите социологическите анализи, но и в онези социологически анализи, свързани с изкуството и свободното време. Изводите от тях показват, че културните индивиди по различен начин употребяват културата. Ефектът от тези променливи в употребата на *култура* е описан в концепцията на Бурдийо (1984) за културната компетенция (културния капитал).

Жукин (1991) разглежда културата като “съвкупност от културни ценности на дадена общност и основен начин на живот в тази общност”. Обобщавайки културния капитал, предложен от Бурдийо, Жукин предлага използването на термина “мястото и неговите културни продукти”, които според автора са резултат от “физическото проявление на културния капитал”. Следвайки социологическите изследвания, се обръща внимание на поклонниците като културна група. Прави се преглед на редица изследвания, свързани с тази културна група, но като значимо остава онова, проведено от Валене Смит (1992), на тема религиозен туризъм, публикувано в *Annals of Tourism Research* 19, със заглавие *The Quest in the Guest*. В публикацията се коментират различните процеси на сегментация при религиозната мотивация на видовете туристи. Заключение, относно мотивираността при туристите, граничи с тази на “секуларизацията или липса на информация”. Прави се опит за систематизиране на критичното отношение към известни в антропологията, социологията и туризма автори. Критичното отношение не винаги е коректно и обосновано. Срещат се случаи, когато заключенията, изведени например от отделни исторически *неточности*, се екстраполират върху методологията или основната идея. Българската социално-политическа и културна история е била обект на многобройни изследвания, като не малък брой от тях принадлежат и на западни учени. Независимо от степента на задълбоченост и широта, по своето равнище това са специализирани изследвания, третиращи българската история като отделна единица или в контекста на историческото развитие на съседните ѝ страни, или в рамките на един проблем. Характерното за това систематизиране е обособяването на два кръга изследователски метода, които от своя страна представляват (1) качествен и (2) количествен, и чието пълно разгръщане продължава в глави трета и четвърта.

Трета глава. Вечното пътуване през призмата на български културен текст и място: семиотичен подход

Направеният семиотичен анализ на репрезентациите на културната трансформация в *Завета на св. Йоан Рилски* е представен в глава трета. Културната трансформация в *Завета* се явява едновременно в света на външното и вътрешното. Външното се изразява в разпознаването на св. Йоан Рилски в рамките на един Балкански исторически процес, чиито репрезентации са интернализирани от човека Йоан посредством “стъпаловидната промяна” и неговото преминаване в космологичното; вътрешното трансформиране е изконно и принадлежи към вътрешния свят на автора на *Завета* – св. Йоан Рилски, но чиито проекции навън придобиват формата на един духовен пътеводител, адресиран към незнаещия и знаещия културен поклонник в България след 1990 г.

В 3.1. Позицията на семиотиката е отделено специално място на водещата роля на семиотиката и нейната свързваща същност с другите науки. В семиотика на културата е разгледана ярко изразената семиотичност у Школата в Тарту и е направен преглед на идеите на Юри Лотман, който публикува съвместно с Борис Успенски – *Мит-Име-Култура* (1973). Семиотичният метод е използван при работата с писмения материал – средновековен текст от 941 г., като е подчертан проблемът за съотношението между архетипните митологически модели и сферата на собствено митопоетическо съзнание, конструиращо по свои закони повествованието на всички негови нива: от сюжетно-композиционната до изобразителната система. Обръщайки внимание на въпросите за митологизма на средновековната литература, В. Иванов споделя мнението, че някои черти в творчеството на „големи писатели биха могли понякога да се възприемат като безсъзнателно обръщане към елементарни семантични дихотомии, известни добре на митологията”. При неговите анализи може да се открие „мотивираната откритост” на героя, неговата готовност за неочакваните обрати на сюжета, както и ролята на символа, насочващ не само към цикличността, но и към опасността на момента; анализира се пространственото митологическо противопоставяне между *центъра* и *периферията* чрез пространственото преместване на героя. Прави се преглед на съществуващи аналогични общи схеми като набори от елементарни предикати, от локални и времеви класификатори, отбелязани семантично чрез повтарящи се откъси от средновековния текст; отслабване на границите между собствените и нарицателните имена.

Определящото за **3.2. Наративност и семиотика** е прегледа на редица изследвания върху семантичната структура на класически текстове, както и структурният модел на действащите лица, предложен от Греймас, представляващ система от *подател-получател* и *субект-обект*. Греймас обръща внимание на “повествователната граматика” като прави опит да синтезира “парадигматиката” на Леви-Строс и “синтагматиката” на В. Пропп. Греймас представя намален брой на “функциите”, предложени от Пропп, като ги редуцира до двацет, представяйки всяка двойка като свързана не само чрез импликация, но и чрез логическа дизюнкция като парадигматическо отношение, независимо от линейното разгръщане на сюжета. Две двойки функции той обединява чрез негативна и позитивна семантична корелация. Като следващ етап Греймас представя всяка функция в два повествователни маниера – правдив и измамен. По този начин той анализира динамиката на преразпределението на ролите и показва повествователната синтагма с артикулация на митологическото съдържание в различни кодове. Диахроничните множества се съпоставят с трансформациите на едно по-дълбоко за изследване съдържание.

Проследява се **пътуването на героя**, където светът на наратива може да е ключовият момент при преминаването от *външния/реалния* свят към *вътрешния/интимен* такъв. Джоузеф Кембъл, *Героят с хиляди лица* (1949), разглежда митовете, историите, духовните и културни ценности като създава система, чрез която дава възможност за *разкриване на* и *комуникация с* архетипната структура на видовете наративни традиции. Той използва *мономита*, за да покаже **тръгването на героя** от обикновения свят, проследявайки неговите моменти на трансформация по време на пътуване, обръщайки внимание на желанието за „влизане в непознат свят”, изграден от чужди до този момент събития за културния герой. Кембъл описва общо седемнайсет етапа при пътуването на героя, но те могат да бъдат редуцирани до четири стъпки: (а) тръгването и културната промяна по време на пътуването; (б) преминавайки през процеса на културна трансформация, героят решава дали да се върне обратно в обикновения свят; (в) културният герой обикновено решава да се върне. Извършвайки това действие, той се сблъсква с редица житейски неудобства по време на завръщането; (г) ако културният герой успешно се интегрира в обикновения свят след културната трансформация, той може положително да повлияе на заобикалящата го среда.

Кристофър Воглер (1998) продължава и доразвива идеята на Кембъл в книгата си *Пътуването на писателя*. Воглер предлага детайлна структура в *Пътуването на героя* (вж. табл. 05), чрез която се анализира действието и характера на героя в разказа: културното пътуване е разделено на *седем архетипа* и *дванайсет етапа*.

Анализът на пътуването на българския културен герой до Рила планина, който се състои от осем етапа, е направен чрез използваната структура на Воглер, дадена в *Пътуването на героя*. В нейната съществена част, същата тази структура е намерила приложение и при разглеждането на *Завета на св. Йоан Рилски*. Тя обхваща: етап 1. Обикновен свят: намерение за тръгване; етап 2. Обикновен свят: поемане на отговорност; етап 3. Необикновен свят: обръщане към вътрешния свят на героя; етап 4. Необикновен свят: промяна; етап 5. Необикновен свят: настъпили промени; етап 6. Необикновен свят: доказване на откровение и преданост; етап 7. Необикновен свят: преодоляване на трудности и достигане на културологичен подвиг; етап 8. Необикновен свят: придобита културна трансформация.

В **3.3. Заветът на св. Йоан Рилски като наратив в сегашно време** се разглеждат два плана на символното, или както още могат да бъдат наречени, два плана на придобиване и появяване на знаковостта. От една страна, това е планът на реалните събития в текста или свят на обективните знаци; и от друга, това е планът на смисловата вселена, откъдето символите черпят своята сила. Онази сила, която ги превръща в силни знаци, но и същевременно в потенциална заплаха за символния ред в света на обективните знаци. В процеса на културна трансформация символите израстват като обогатяват или променят своите означаващи или означаеми. Заплахата обаче се явява тогава, когато символът се съотнесе като *преобърнат*, промяната се съотнесе като *подмяна*, която при това застрашава целия процес на семиозис: една погрешна или преобърната интерпретация води след себе си много други. Всичко това е възможно, тъй като *Заветът* всъщност ни изправя пред знаци, появили се първоначално като уникални и обвързани с темпоралността, но които впоследствие осъществяват потенциала си да се превърнат в повтарящи се, избягвайки по този начин принудата на времето в опит да проявят резистентност спрямо настъпващото отвсякъде небитие.

Началото на формирането на старобългарските сборници се отнася към IX в. и X в. и е обусловено както от култови потребности, така и от необходимостта за по-широк кръг познания в областта на християнската философия, естетика и етика. Българската средновековна литература се създава от книжовници, които не само творят

литературата, не само я съставят, превеждат и преписват, но ограмотяват и обучават народа (Минкова и Трифонов 2003). През този период много български книжовници дават своя принос за повишаване духовният ръст на българина като му предоставят разнообразна по вид литература: жития, сборници, грамоти, поучения, служби, разкази и др. Относително голям дял в средновековната литература заема *житийната литература*, която съдържа житията на известни личности и герои, мъченици за вярата, канонизирани като светци.

В тази част от главата се пристъпва към същинския семиотичен анализ, с опит за изследване на символната динамика и нейните трансформации в *Завета на св. Йоан Рилски*. Тук може да се приеме съществуването на два знакови свята или на две символни среди, които са в непрекъснат символен пренос помежду си. При едното положение може да се открие фактологическата история на културния герой, монахът Йоан, в чиято житийна история се осъществява цялото културно пътуване чрез прилагането на разработената от осем последователни стъпки структурна схема; от монахът Йоан към *светецът* на Рила планина, от гонения към търсения. Другата символна среда е тази, при която става търсенето в най-широк смисъл: там, където вечното търсене на Бога се явява като проекция на една много по-мощна възможност за символна трансформация, и където “вечното завръщане” е всъщност връзката между символа и символизирането – символът, който в пътуването си между тези два свята се натовазва с непрестанно растящи и усложняващи се смисли, докато се стигне дотам, че те вече не подлежат на интерпретация. По-точно казано, тяхната интерпретация се оказва погрешна, отместена, интерпретация на нещо друго. Житията, свързани с българския светец, запознават любознателния читател и православен пътник с човеколюбивото отношение на пустинножителя Йоан към прииждащите към него полудиви планински пастири, “жадуващи за чудо”. Иван Дуйчев отбелязва, че отшелникът смирено приемал полуезичниците и им давал храна. На пристигналите страдащи и измъчени хора Йоан разказвал за благото Христово учение и отправял молитви за спасението на техните търсещи просветление души (Дуйчев 1947:121). Сведенията на житиеписците на св. Йоан Рилски са общи, но дават възможност да се долови ясно един “живот преди пътуването” и “живот след пътуването”, както и да се търсят значенията на метафората “животът е пътуване” (Лакофф и Търнър 1989). *Пътуването* като метафора в религиозния контекст на *Завета*, разглежда живота разделен на две части: (1) етичен и морален живот, и (2) неморален, упадъчен живот; по този начин се говори за два пътя: (1) правият път е следване на Божествения път, и (2) пътят на Дявола. Съответно има и два вида пътуващи: (1) пътят на праведните, и (2) пътят на грешниците; и накрая, може да се отличат два вида нагласи, по които двата вида пътуващи “общуват” с Бог, където Бог се явява едновременно в ролята на този, който *води*, и на този, който *изпраща* изпитания.

Навлизайки в *Завета*, намираме отшелника Йоан именно в процес на *проглеждане* към “живота като едно непрестанно пътуване”. Да се *върви* по пътеката на праведния живот, означава “да се върви по “Божия път”. Цялата българска държава след покръстването изпитва “нова духовна атмосфера”. За онова време голяма част от източниците пишат, че “нямало съмнение, пътят бил правилно избран”. За това свидетелстват многобройни чудеса, видения и знамения, мълвата, за които се разнасяла из страната. Според сведенията на житиеписците, боголюбивият Йоан взима решение да напусне бащиния си дом, когато родителите му умират. Той се оттегля от *света* и приема иночество. По думите на Георги Скилица: “Йоан странеше от сборищата и празните разговори и възненавиждаше празнословието”. Човекът Йоан доброволно се отрича от *даровете* на обикновения живот, но след време неговото отричане го изправя пред първообраза на човешкото високомерие и недоброжелателство: “той бе смятан за

човек презрян и бе пренебрегван от всички” (Дуйчев 1947:93). Повечето житиеписци на светеца споменават, че това е една от причините, които подтикват презреният да напусне света и да търси *покой* другаде. Земните пътища на отшелника го отправят към *средновековната пустиня*, наречена Рила планина. “А тогава тази планина се е възвисявала още по-непристъпна и по-страховита, отколкото днес” (Дуйчев 1947:100). Откриваме отшелника Йоан в Рилската пустиня, както самият той пише в *Завета*:

“Аз, смиреният и грешен Иван, който не съм извършил никакво добро на земята, когато дойдох в тази Рилска пустиня, не намерих човек в нея, но само диви зверове и непроходими дебри. (...) Но благият Бог, заради обич към Когото презрях всичко и претърпях глад и жажда, мраз и слънчев пек и телесна голота, съвсем не ме изостави, но като милосърден и чедолюбив баща обилно задоволи всичките ми нужди (...) Защото от Него е всяко добро дарование и всеки свършен дар отгоре идва.”

Иночеството не означава пълно откъсване от живота на народа. Един от съветите на св. Йоан Рилски в *Завета* към учениците си е “да бъдат наставници на народа във вярата”.

Заветът представя чисто духовно поучение, в което няма нищо за материални блага и интереси; в него няма и следа от гордост, а едно безкрайно смирение. Единствено благоволенieto на Бога помага на светеца да изтърпи и понесе всички лишения на отшелническият живот. Когато поучава учениците си, той казва, че не им дава свои наставления, а им припомня Христовите заповеди. Неговата постоянна молитва е молитвата на най-ниското смирение: “Господи Иисусе Христе, Сине Божий, помилвай мене, грешния” (Дуйчев 1947). В самия край на *Завета*, след дълга културна и духовна промяна, се открива нуждата от покаяние за греховете и изпросване на милост от Бога:

“А вие винаги поменувайте във вашите молитви мене, грешния ваш отец, за да получа милост в съдния ден, понеже нищо добро не сторих на земята и се боя от Страшния съд и мъките, които са приготвили за грешниците като мене, и Божията благодат да бъде с всички вас, като ви осенява и закриля от всички злини. Амин.”

Признаването на Рилския пустинножител за общонароден светец се открива в действието на българския патриарх Евтимий Търновски, който се заема да пише житие. Това създава предпоставка за най-голямото официално признаване светостта на Йоан Рилски. Разпространението на култа към светеца може да бъде анализирано и по *агиографските паметници*, свързани с неговата личност, които били преписвани често през XIV в. (Дуйчев 1947).

Разглеждането на *Завета* предполага експлицитно откриването на *модела за поклонничество* в българската православна общност, който е свързан имплицитно с духовните наставления в българската православна традиция. Общобългарското значение на св. Йоан Рилски е основната тема, която ги подчертава и обединява. Именно чрез това обединяване може да се разпознае *архетипа на поклонничеството*, което е проявление в българските православни пътувания след 1990 г. и утвърждава Рилския манастир като свято място.

При анализа на поклонничеството в България се правят **три основни извода**:

(1) Потребността от комуникация: проявленията на културния турист се изразяват еднопосочно, докато при поклонника те са двупосочни и образуват едно цяло. С други думи човек се нуждае от подкрепа, наставления и съмишленици за *духовната* си трансформация, за да има проявление и *културната* такава;

(2) Централната роля на Евхаристията като действие, което се съотнася към поклонниците и ги идентифицира като *com-rapions*, хлябът, който се разчупва на парчета. Това действие по време на пътуване предполага разпадането на класовите разделения: всички са равни пред Божиите очи;

(3) Един от социо-културните и психологически изводи, които може да се направят от изследването на *поклонника като метафора*, е неговото вътрешно измерение и духовен мир. Водещото при това състояние е нагласата и проявлението, които започват с най-съкровеното при човека, преди да бъдат показани, ако изобщо биват изразявани. Подобни състояния са трудни за анализиране, но случаите с емоционалната нагласа при поклонника, когато влиза в православен храм, неговото/нейното преклонение пред иконите, участието в песнопенията, почитта пред мощите и светостта на Йоан Рилски, са предпоставка за социо-културни анализи и интерпретации за вътрешното състояние на поклонника. Тези външни проявления се съотнасят до вътрешната потребност. За повечето поклонници местата за поклонение са пространство за изразяване на духовните ценности, които изпълват с доброта живота на поклонника, дори и той да е изпълнен с невидимост и изпитания.

Ако *Заветът* дава основание за приемането на тезата, че поклонничеството в България е православна традиция, то глава четвърта анализира поклонничеството като духовно-туристическа практика в България след 1990 г.

Четвърта глава. Православно българско поклонничество и културен поклонник

Това е последната глава от настоящата работа и в нея се прави семиотичен анализ на културния православен турист и поклонник в перспективата на културната и социална семиотика. В началото на тази глава са дадени някои методологични уточнения относно позициите на приложимостта на този семиотичен подход като въведение на семиосферата, предложена от семиотиците от Школата в Тарту, за да достигне до проблематизирането на дихотомията *турист-поклонник*, правейки анализ на святото място според предложената концептуална рамка (вж. гл. 2.).

Същинският семиотичен анализ е опит за изследване на символната динамика и видовете културни трансформации при индивида⁵, който посещава Рилския манастир, гроба и пещерата на св. Йоан Рилски. Може да се приеме условно, че при *самия престой в Рилския манастир* съществуват и се намират в непрекъснат символен пренос помежду си два знакови свята или две символни среди след 1990 г. (вж. гл. 3.). Едната е тази, в която се развива решението за пътуване и културен обмен на *културния турист*, и в която се осъществява един културен допир, а понякога и преход от светския към духовния живот и обратно; от *обикновен любопитен турист* към културно и духовно *обогащен*, от *незнаещия* към *знаещия*. Анализирайки базата от данни, се откриват видовете православни туристи именно в процеса на философско “проглеждане” и “взиране” в себе си от позицията на едно битие, което е започнало да се превръща в знак за самото себе си. Православният български турист неизменно разпознава *самата си същност* през уникалността на останалите заобикалящи го знаци. Интерпретиращият субект се оказва знак сред много други и също като тях – уникален, обречен и мигновен.

В **4.1. Културни пътувания до сакрални места в Православието** се анализират всички теренните проучвания, проведени през периода 2005-2009 г. Статистическите данни оформят образа на българския православен пътник след 1990 г. Повечето пътувания до културно-религиозните обекти в България са популярни и се предприемат от жени на средна възраст и от жени в пенсионна възраст; повечето анкетирани мъже са семейни и тяхното присъствие при тези пътувания има придружителна функция.

⁵ Поклонник, вярващ културен турист, турист със собствено разбиране на тема *Православие*, организирани *масови туристи* (анотация – моя).

Големият процент пътуващи жени оформя образа на тези пътувания като *сакрално женско пространство*.

Настоящото изследване очертава положителната роля на поклонничеството при натрупването на културни и духовни ценности. В традициите на Православната църква и особеностите на православно благочестие и духовност, манастирите и монашеските братства играят важна духовна и благотворителна роля. Те са традиционни православни духовни центрове на молитвен живот и поклонничество, а през годините след 1990 г., отварят врати и за различни социални и просветни инициативи, насочени към деца сираци и социално слаби.

Направените анкети потвърждават значението на Рилския манастир като духовен и културен център, привличащ българския турист, който живее в столицата и големите градове. В посткомунистическа България, където на практика значението на поклонничеството в чистия му вид е изчезнало, светата обител е посещавана не само от застаряващото поколение. Много групи от различни поколения и с различни степени на религиозна нагласа търсят отговор на въпроси, породени от обществените промени и икономически преобразувания настъпили след 1990 г. Изследването показва, че дори и в традиционното българско православно общество, където няма поклонничество, се установяват форми на религиозна принадлежност. Поклонниците в днешно време определят своите форми на поклонничество като начин, който им помага да заздравят културните и духовни ценности, в рамките на традиционните православни духовни центрове. Дори пътуванията в България, за които може да се коментира, че не са поклоннически⁶, като резултат от изследването на техните членове (видовете туристи, разглеждани в настоящата работа), показват едно задоволително определение за поклонничество, което може да се обобщи по два начина: (1) утвърждава се позицията, че поклонничеството не е изчезнала форма в традициите на българина; и, (2) те представляват неразривна духовна част при изграждането на нравствените основи на обществения живот в България. Въпреки огрубената духовна действителност, същността на обществото представлява духовно-нравствено единство, чиито основи са религиозни.

Може да се направи заключение, че у нас след 1990 г. културна трансформация при посещаване на сакрални обекти започва като съвкупност от влияние и въздействие на българската история, архитектура и иконография. Участниците от своя страна се определят като вярващи според тяхното разбиране за Православие: религиозността при изследвания пътник силно зависи от неговото ниво на образование в рамките на съвременна България.

“Културният взрив” при Лотман⁷ отива още по-далеч при сравнение с културните промени по време на пътуване в българското общество, семиотикът отбелязва, че “силата на културните текстове не само позволява на културата да приема външните послания и да ги обобщава в културната памет на обществото, но също така да стимулира едно самостоятелно развитие на разглежданата култура с непредвидими резултати” (Лотман 1994:379).

Направеният в **4.2. Поклонничество и поклонник: семиотично пространство** обобщен преглед на социалните и културни гранични състояния при *българския турист* разглежда влиянието и значението на поклонничеството върху културните процеси по време на пътуване.

В изложението на своята теория за културна семиотика нейните автори от Тартувско-московската семиотична школа изтъкват, че семиосферата е онова семиотично

⁶ Маразов, Ив. 2005: при разговор в гр. Шумен по време на *Европейските дни на наследство* (анотация – моя).

⁷ Юрий Лотман, семиотик от Школата в Тарту, Естония (анотация – моя).

пространство, извън което е невъзможно самото съществуване на семиозиса: имайки предвид, че *семиозис* в самата си същност е понятие, проектиращо се към безкрайност. Понятието за семиосфера е свързано с определена семиотична еднородност и индивидуалност. Едно от фундаменталните понятия в *семиотичната разграниченост* е понятието за граница. Тъй като пространството на семиосферата има абстрактен характер, работата не си поставя за цел да представи нейните граници чрез средствата на конкретното въображение. Какво тогава е семиосферата? В различните исторически моменти от развитието на обществото, семиосферата може да доминира един или друг аспект във функциите на границата, като го заглушава или изцяло потиска. В семиосферата границата има функцията на област с ускорени семиотични процеси, които винаги протичат по-активно в периферията на определено културно пространство, за да се устремят оттам към централните структури и да ги изместят. Тъй като границата е необходима част от семиосферата, самата тя се нуждае от “неорганизирано” външно обкръжение и когато то липсва, си го конструира сама.

За анализирането на културните процеси по време на пътуване и наративите при българския турист е използвана теорията на Лотман за граничните състояния, която е неделима част при определянето на многообразните форми на семиотична индивидуалност. Тази индивидуалност е вплетена в различните гранични състояния, чрез които се спомага за процеса на транслиране от едно състояние в друго: функцията на всяка граница се свежда до ограничаване на проникването, филтрирането и адаптиращото преработване на външното във вътрешното. Лотман, в *Universe of the Mind* (1990), използва функциите на семиосферата, за да препрати към онези градивни елементи, чрез които се осъществява сигнификационния процес, състоящ се от знаци, текстове и знакови системи. По този начин, предлаганият емпиричен анализ способства за процеса, свързан със създаването и интерпретацията на нови знаци и нови видове текст. Семиотичното пространство се разглежда като единен механизъм. Обобщено може да се каже, че границата на семиотичното пространство не е изкуствено понятие, а “най-важната функционална и структурна позиция определяща същността на нейния семиотичен механизъм” (Лотман 1990).

На базата на видовете механизми за превод, обслужващи външните контакти, се изгражда структурата на *семиосферната граница*. Общата граница на семиосферата се пресича с границите на отделните културни пространства. Всичко това до тук дава благоприятна възможност за анализиране на наративите, предоставени от православните туристи, и свързани с пътуването им до святото място. Граничните състояния при българския православен турист и поклонник се определят: при (а) *междудличните гранични състояния* се забелязва висока честота на социални взаимодействия, прерастващи в комуникационни връзки, даващи възможност за създаването на среда, в която лесно може нещо “да бъде разказано, обяснено, или чуто”, скъсява се разстоянието между “пътуване” и “разказване”; при (б) *гранични състояния в пространството* културната трансформация се открива като две различни състояния при културния пътник, разположена в пространството между следните две точки на трансформация: “преди пътуването” и “след пътуването”. Най-силното поле за преминаване от едно гранично състояние в друго е между святото място и местожителството на пътника. От тази позиция могат се очертаят два подхода, които разглежда семиотиката на пространството: експерименталният и културният; при (в) *темпоралните гранични състояния* пътуването до свети места често свързва минало с настояще. Като придобиване на личен опит в процеса на пътуване, факторът време обикновено е представен като “права линия”. В настоящата работа времето се съпоставя с други подобни културни опити и може да бъде представено като “кръговрат”; при (г) *граничното състояние на придобиване на опит* поклонничеството

има функциите на “терапевтично” пътуване (Томаси 2002:8). Много често възстановяването от “физическо неразположение на тялото” се свързва с въздействието на предмети, намиращи се на местата за поклонение; и, при (д) *граничните състояния свързани със субект*, при които културната трансформация по време на пътуване не е линейна величина. Тя е трудно установима, непредвидима, много често изпълнена с видове препятствия и изненади. За да се осъществи този вид гранично състояние, е необходимо себеотдаване, дълготърпение и приспособимост. В повечето случаи няма две идентични пътувания, тъй като става въпрос за трансформиращ процес. Пътуването до Рилския манастир дава възможност за контакт с всичко, свързано с историческата репрезентативност на св. Йоан Рилски, включващо в това число и “доближаване до Бог”. Много от изследваните културни туристи споделят, че именно *Заветът* е повод да се разберат ключовите моменти, свързани със значението на поклонничеството в българската православна традиция, защото той е единственият “пътеводител” на православния българин до Рилския манастир. Посещаването на гроба и пещерата на св. Йоан Рилски е религиозна практика, но от събраните данни се констатира, че съвременният български православен пътник не отдава онова значение, което е било назад във времето. С оглед гореанализираното, се прави съпоставка по **пет съществени диференциации** между българския поклонник и културния турист:

(1) Българският поклонник е по-податлив към промяна на *вътрешни измерения* по време на пътуване; културните туристи се променят на базата на *външните прояви* при пътуване: търсенето се ограничава с буквалното преживяване, не се обръща внимание или се отказва физическото измерение по време на *пътуване*.

(2) Българският поклонник обръща внимание на личното духовно и културно израстване чрез степени на себеотдаване; културните туристи избягват подобни ситуации. Духовните ценности при поклонниците се отразяват в значението и “централната” функция, която има посетеното сакрално място; поклонникът осъзнава своята идентичност, която има за цел “центъра”, и нейното придвижване по Голгота – метафора при Християнството. Голяма част от културните туристи се придвижват по “периферията” като инвестират при закупуването на туристически сувенири и обслужват други културни потребности.

(3) Целта на поклонника е да “съпреживее” процеса на поклонничеството; културните туристи “преследват” придобиването на скрит културен опит и антитезата *rusticitas*⁸ на светците и посетеното място. Основната роля на поклонничеството и нейната трансформираща функция, случваща се при тръгването и завръщането, се състои в процеса на *reverentia*⁹, *potentia*¹⁰ и *praesentia*¹¹ на светците.

(4) Поклонникът отдава голямо значение на двете житейски позиции: към самото *пътуване* и към формите на *пристигане/завръщане*; трудно се определя, съществуващата разлика при културния турист, защото се съотнася до определена семиотична индивидуалност. В процеса на анализиране на данните се стигна до извода, че при всяко поклонническо пътуване е необходимо получаването на отговори върху тези въпроси: Какво е отношението на туристите спрямо духовната подготовка за конкретно пътуване?, Каква е нагласата на туристите спрямо процесите на вътрешно съзерцаване по време на пътуването?, До каква степен туристите могат да *излязат* извън границите на всекидневния живот? За конкретния изследователски случай, повечето отговори на туристите бяха съотнесени към “*незаинтересованост*” или “*загубено време*”.

⁸ Лаическо отношение към невидими личности.

⁹ Вярата и положително отношение към конкретни невидими личности.

¹⁰ Персонален *обет* към светеца, който спомага към предприемане на трудно и далечно пътуване, за да се усети *praesentia* на светеца.

¹¹ Присъствие на светеца в реалния свят под формата на реликви, съхраняващи се в храмовете.

(5) Православната общност е основна за поклонника, той се идентифицира с нея. Поклонниците изграждат общност по време на пътуване; туристите търсят индивидуални начини за придвижване и избягват груповите пътувания. Съпричастността е в основата на поклонничеството. Чрез участието си в светата Евхаристия и другите тайнства на църквата по време на пътуване, поклонниците образуват *communitas* (Търнър 1978:252-55). До каква степен обаче българският турист разпознава *общността* по време на пътуване? Ако се погледне през погледа на опита, който придобива поклонника по време на пътуване, анализира се степента на неговата нагласа към този опит, който се характеризира с една повтаряемост в пространството и времето; ако се анализира нагласата за обмяна на лични истории в *общността*, свързани с видовете съпреживяване на посетеното място: културният турист не се открива в нито един *наратив* в конкретното изследване на поклонничеството в България след 1990 г. При част от интервюираните туристи се забелязва специфична нагласа към сприятеляване с другите пътуващи: това обаче не се съотнася към *communitas* на Търнър, защото това е породено от други мотиви при туристите.

В 4.3. Рилският манастир като пространство за интерпретации се разглежда детайлно православния български манастир – Обект на ЮНЕСКО, неговата роля в България, както и видовете интерпретации на неговите посетители чрез прилагането на концепциите, разработени в глава втора, а именно: концепцията за *поклонничество*, концепцията за *свето място* и концепцията за *поклонник*.

При прилагането на концепцията за *поклонничество*, тук са разгледани проблеми, които могат да бъдат обобщени като: (а) поклонничеството е физическо пътуване до историческо и/или значимо място, свързано с определен мит, или света обител; (б) поклонничеството е пътуване “до най-значимите християнски добродетели” у поклонника, “които могат да бъдат съотнесени към святост”. Поклонничеството е търсене на *центъра*, докато при туризма – *периферията*. Православната духовност и християнската персоналистична антропология, които разглеждат човека като интегрално психо-соматично същество и цялостна личност, посочват дълбоката връзка между душевния и телесния живот, между духовното и физическото здраве. Благоговението пред светите мощи е част от православната традиция, като някои от тях са и основен мотив при пътуването на поклонниците. В традицията на Българската православна църква се обръща внимание на почитането на светци-чудотворци. Молитвите към тях се произнасят често коленопреклонно в църковния храм и впоследствие се съхраняват и обработват химнографски в молитвословия и химни. Едно от трите основни средства на духовно лечение според православните християни е *просителната* молитва към светците, за да посредничат при излекуването на болни пред Бога. Богопочитанието и богослужението са неразривно свързани в християнската духовност и благочестие на Православието. Българският поклонник е способен да почита Бога в молитвата, да възпоменава и възобновява тази свещена почит чрез видими образи и действия, които кристализират в литургичния живот. Духовното изкуство в християнския живот е неразривно свързано с литургичното изкуство на Църквата. Едното не може без другото. Двете участват в своята пълнота при евхаристийното тайнство, извършвано от Църквата при Светата божествена Литургия. Отдаването на почит и участието в тайнствата като Кръщение, Миропомазване и Евхаристия, спомагат на православните поклонници да се преобразяват духовно, да намират идентичността си и да славят спасителното дело на Исус Христос в своя живот. В православно богослужение и в извършването на тайнствата поклонниците съпреживяват по особен духовно-благодатен начин връзката си с Бога.

Животът и инокеските подвизи на св. Йоан Рилски дават възможност да се интерпретира смисъла за *човешкото пътуване*, което е в процес на непрекъснато

духовно повдигане. Докато българският православен пътник пътува със своите светски задължения и нагласи към света и прави опити да *остане* в институционалните граници на църковната православна традиция, монашеското братство живее в непрекъснато търсене на начини за духовно извисяване. В православната традиция този път е изобразяван като *стълба, водеща към небето*¹².

Една от основните идеи на поклонничеството е търсенето на вътрешни християнски добродетели, които да помагат за преобразяване и културна трансформация. В Рилската света обител могат да бъдат забелязани различните гранични състояния на туристите, придвижващи се във *времето* от едно състояние в друго, докато участват в основните църковни православни празници, или докато се придвижват в *пространството* до самата света обител и свети мощи в нея.

При прилагането на концепцията за **свято място**, тук са разгледани проблеми, които могат да бъдат обобщени като: (а) връзката с мита: християнски добродетели и културни ценности; (б) светата обител (светилището) като основен елемент при поклонничеството; (в) светата обител като съвкупност от множество дискурси; (г) светата обител: място с действащи духовници.

Християнските добродетели на св. Йоан Рилски се откриват в светостта му като застъпник на праведния начин на живот, който “запазил девството си и цялата си чистота, изстрада много беди и напасти заради правата Божия вяра”. Култа към мощите на св. Йоан Рилски утвърждава монасите и българите като бранители на правата вяра. Тази идеология е централна за месианизма на българските народни книги през XI и XII в. с формулата за прорицателство: “*Българите ще спасят правата вяра*”.

Почитанието на свети мощи (нетленното тяло на светците) и вярата, че те дават изцеление, се възприема от новопокръстените българи в завършената формула на иконопочитанието, утвърдена при възстановяването му през 842-843 г. Идеята, че светите мощи притежават сакрална сила (мощ), чиято благодат осенява богомолците, е неразривна съставка на универсалната агиология в интерпретациите на византийските богослови. В България култът към *мощите* на светците идва с византийските духовници, но е и безспорно, че се утвърждава категорично от учениците на славянобългарските учители. Св. Кирил и св. Методий като идеолози на иконопочитанието, се отнасят към светите мощи с подчертан пиетет и религиозен екстаз (Драгова 2005). За *чудотворството* от мощите на св. Йоан Рилски свидетелства излекуваният от ревматизъм византийски писател Георги Скилица, който пише на гръцки *житие* за рилския светец, в което величае лечителната сила на мощите му: “И нямаше ни един, който, бидейки обладан от недъг, да не се избави”. Конкретното описание изглежда естествено, когато се отнася за известна в историята личност, но то отново ни подсказва стила на епохата – чудесата не са анонимни, а спасение на личности.

При прилагането на концепцията за **поклонници**, тук са разгледани проблеми, които могат да бъдат обобщени като: (а) поклонниците посещават сакралното място (светата обител), като по този начин съпреживяват исторически събития, виждат реалните измерения на свято; (б) поклонниците след пътуване: социални и културни гранични състояния.

Поклонниците отделят подчертано внимание на светците, надарени с лечителски способности. В тяхна чест се изграждат храмове и параклиси през цялата църковна история. Пренощуването в светата обител и усърдните молитви пред иконите на Исус Христос и Пресветата Богородица, пред мощите и чудотворните икони на св. Йоан Рилски, е свързано с традиционното православно благочестие на българския народ и

¹² Тук се има предвид *Божествената стълбица* на св. Йоан Лествичник, водеща към небето. *Лествица* (2006). Света гора, Атон: Славянобългарски манастир „Св. вмчк Георги Зограф“ (анотация – моя).

свидетелства за стара църковна традиция, за *изпросване* на духовно и физическо изцеление от Бога. При анализирането на наративите на поклонниците се открива ентузиазъм, свързан с пристигането на нова, чиста сила в области, в които дотогава са присъствали форми на нечиста зависимост. Поклонниците участват в процес на социализация, извършващ се в свят, чиито очаквания за свръхестественото са се трупали във времето, като част от общество, характеризиращо се с дълбокото социално неравенство. По този начин историческите, идейните и икономическите фактори влияят върху пълното съпреживяване на сакралното за самия поклонник след 1990 г.

В наши дни не е достатъчно да се манипулира и стимулира вярата. Налага се необходимостта да се анализира нейния състав, защото в повечето случаи тя се възпроизвежда изкуствено. Проявлението на различните видове маркетинг намира своето приложение и в поклонническите пътувания в България след 1990 г. Православните български туристи са изправени пред прекалено много *сакрални обекти*, в които имат възможност да вярват, но остава отворен въпроса за последващи научни изследвания, заключаващи се в това дали има достатъчно доверие и основание за вяра.

Заклучение

В самия край на тази работа и като нейно обобщение може да се каже, че опитът с културната семиотика действително разкрива отново нови посоки и възможности пред семиотичния анализ, позволявайки съхраняването и проследяването на културните трансформации при посещение на свято място в България след 1990 г. (на базата на статистически данни и анализ на интервюта), както и един нов прочит и изследване на добре известен сред православната общност исторически текст *Заветът на св. Йоан Рилски*.

Приложение 01.

Приноси на изследването

С оглед на целите, които си поставя работата, ще се посочат онези нейни аспекти и резултати, които биха могли да бъдат оценени като **научен принос**.

Първо, това е обогатяването и разширяването на теорията на културната семиотика посредством православната българска традиция, която от своя страна играе ключов момент при планиране на посещение на свято място. Голяма част от туристическите дестинации са развили своята популярност като резултат от взаимодействията между хора, посещаващи свети места и събития, свързани с религиозния начин на живот. Чрез изследването се обръща внимание на религиозната, а също така и на историческата литература в България, отнасящи се за *поклонничеството*, които до този момент са пренебрегвали социалните измерения на този вид посещения до културно-религиозни обекти в България.

Второ, на антропологичен и семиотичен анализ са подложени българският православен поклонник и културен турист. Емпиричното изследване относно религиозните практики в българското Православие обръща внимание на определени *целени групи* и техните вярвания и практики. Тук се изследва значението на предприетите секуларизирани пътувания до свети места чрез православната традиция. Обръща се внимание на оперативната и нормативната стойност на пътуването в България. Православното пътуване се разглежда през призмата на православните поклонници, за да се оформи становището, че в България е налице православно пътуване до православно свято място такова, каквото е Рилският манастир.

Трето, предлаганото изследване за пръв път прави опит за осъществяване на семиотичен анализ на исторически православен текст от св. Йоан Рилски, както и за пръв път прилага конкретна семиотична перспектива за неговото четене и интерпретиране като *автор*. Това само по себе си е израз на необходимото, макар и учудващо закъсняло във времето внимание към ясно изразената философска тенденция за представяне на формите и процесите на сигнификация, белязали посткомунистическа България.

Четвърто, въпреки съмненията относно езиковата редакция на *Завета на св. Йоан Рилски*, която винаги е актуализирана от академичната общност в България, изследването предлага оригинална гледна точка към езика на философията и текстовата природа на културата в изразните средства на св. Йоан Рилски, защитавайки тезата за *културния герой*, както и неговата приемственост сред православната общност в България след 1990 г.

И пето, работата представя общите характеристики на видовете културни пътувания до свети места сред православната общност в България след 1990 г. чрез сравнителен анализ, като при това прилага подход, изхождащ от репрезентациите на видовете културни пътувания в редица водещи световни поклоннически дестинации.

Като цяло може да се твърди, че изследването достига до, и приложи, метод, който изхождайки от теоретичните положения на културната семиотика, представлява нова нейна версия, която може да бъде използвана като база за последващи анализи, доразвиващи *образа на културния герой* по време на пътуване.

Приложение 02.

Публикации по темата на дисертацията

Velinov, I. (2006). A Semiotic Approach to a Sacred Place in Bulgaria. In: *Semiotics, Image and Narration, XII EFSS*. Sofia: New Bulgarian University;

Velinov, I. (2009). Pilgrimage in Bulgaria since 1990: a cultural approach. In: *Deltario (3)*. Florina, Greece: University of Western Macedonia;

Велинов, Ив. И. (2012). Културна трансформация по време на пътуване. В: *Семиотични стратегии. Сборник на докторантските постижения*. Съст. проф. Мария Попова, д.н., София: Нов български университет;

Велинов, Ив. И. (2012). Социални измерения на свободното време и психогеография. В: *Психологични изследвания*, София, Департамент по психология, Институт за изследване на населението и човека, БАН.