

ИСЛЯМИЗАЦИЯ И ИДЕНТИЧНОСТ НА БАЛКАНИТЕ ПРЕЗ XVI В. — МЕЖДУ ХРИСТИЯНСТВОТО И ИСЛЯМА

Красимира Мутафова

ISLAMIZATION AND IDENTITY ON THE BALKANS DURING THE 16TH C. — BETWEEN THE CHRISTIANITY AND ISLAM

Krasimira Mutafova

Abstract: *The issue of the religious identity, sharply raised during the Ottoman conquest, keeps its vital importance even when the Bulgarians and the other Balkan peoples become subjects of the Ottoman state. The religion becomes the defining separator in the social-legal space of the Ottoman Empire in the 16th c. – justifiably defined as the century of the “Islamization” – of the Ottoman state, relatively speaking, and of its non-Muslim subjects.*

In the focus of this study is not the politics of Islamization, but rather the main characters in the islamization process – the “converts” – and their complex existence within the “Islamic religious community”. The difficult task of the author is to trace in some legal sources – mainly in the 16th-century fetvas of the Ottoman Seyhülislâm – the hesitations, accompanying the inclusion of “new Muslims” into “the other religion”, as well as the too “blurred” boundaries of what is allowed and forbidden in the religious practices of the “new Muslims” and in their contact with “their former Christian co-believers”.

Keywords: *Ottoman Empire; Balkans; Christianity; Islam; islamization; identity; non-Muslim; fetvas.*

Шестнадесети век, емблематично свързан с най-бляскавите успехи и териториално разширение на Османската империя, е и век на религиозно напрежение и промяна в обществената атмосфера, на все по-засилваща се роля на исляма и ислямските религиозни институции в социално-политическия живот. През този период именно религията става определящ водораздел в социалноправното пространство, а конфесионалното детерминиране се налага във всяка сфера на обществото. В този смисъл XVI е и векът на **ислямизацията** – на османската държава, условно казано, и на нейните поданици немюсюлмани.

Ислямизацията¹ – феномен, разтърсил дълбоко всички балкански народи – е една от темите с най-траен периметър в нашата и чуждата историография. Ислями-

¹ Коректното използване на термина **ислямизация** предполага отчитането на поне няколко основни негови значения в контекста на социално-икономическата и политическа ситуация, религиозната и обществена атмосфера в Османската империя: като политика на

зационният процес във всички негови проявления налага отпечатък върху цялостното им етнокултурно развитие, предпоставя етнически и религиозни конфликти с отглас включително до нашето съвремие. Точно в тази проблематика може би най-отчетливо се проявяват комплексите на балканските историографии, които десетилетия наред предлагат твърде противоречиви тези и хипотези, с подчертано пристрастно отношение към явлението и като процес, и като цели, средства, форми и методи на осъществяване². Не по-малко противоречиво са представяни и „**обръщенците**“³ – основните действащи лица в този процес, довел до съдбоносната за тях промяна. Те именно и сложното им битие като част от „ислямската религиозна общност“ са обект на настоящото изложение, а не толкова политиката на ислямизация в рамките на стандартно прилаганата схема в изследванията⁴.

Преминаването към исляма без съмнение е един от знаците на историята на Балканите под османска власт. Още в граничния за балканските народи период между XIV и XV в. въпросът за отстояване на изконната религиозна идентичност в екстремните условия на завоеванието има своята неотменна алтернатива – промяната ѝ. Оценката на историците и до днес варира от „рenegатство“ и „предателство“ до „проява на адаптивност“. Зад тези теоретично изведени постановки и емоционални квалификации са житейските съдби, драматичните обстоятелства довели до необратимия избор. Трудната задача, която си поставям, е да проследя в едни, в по-голямата си част правни по своята същност източници, колебанията, съпътстващи приобщаването на „но-

разпространение и налагане на исляма над иноверните поданици в османската държава; за обозначаване на процеса на реално приобщаване на новите мюсюлмани към „другата религия“, заменила дотогавашните им религиозни вяръвания; за процеса на ислямизация на самото османско общество – налагането на класическите ислямски принципи, традиции и норми във всички сфери на обществото и държавата.

² През последните години в нашата и чуждата историография се наблюдава тенденция към оценка и преоценка на изследванията върху ислямизацията, предпоставеността на прокараните становища, прилаганата методология, подходи и пр. В прегледа на българската литература върху тази проблематика Е. Радушев например разграничава два типа изследвания с принципно различни подходи, отразени в тях, дефинирани като „възрожденски-митологичен“ и „социално-икономически“ [Радушев, Е. 1998, с. 46–89]. Критични бележки върху тоталното отричане на достиженията на българската историография до 1989 г. в последните изследвания на Е. Радушев вж. у: Е. Грозданова [Грозданова, Е. 2005, с. 102]. Твърде краен в оценките си е А. Минков. При все, че не пренебрегва сериозните достижения на съвременната ни историография, всички изследвания според него остават в рамките на традиционната схема, без да се отдалечават от централния мит за насилието [Минков, А. 2003, с. 99]. Вж. по-подр. К. Мутафова [Мутафова, К. 2013, с. 115–116].

³ В съвременната историография е придобил гражданственост терминът **конвертит**, респ. религиозна **конверсия** – пряко отразяващ акта на промяната на религията, макар в българската историография със същото значение да се използват и **обръщенец** и **обръщенство**.

⁴ В класическия си вариант тя предполага очертаване на разпространението и налагането на исляма над иноверното население с изясняване на факторите, пряко повлияли върху методите, формите и начините на осъществяване на тази политика.

вите мюсюлмани“ към „другата религия“, адаптирането към изискванията, наложени от исляма, твърде „размитите“ граници на позволено и забранено в контактите с „бившите им съверци християни“.

Каквито и да са причините, обръщението според свидетелствата и на османските, и на византийските, и на балканските автори става неотменна част от всекидневието на Балканите още в хода на османското завоевание. В актове на Константинополската патриаршия от последната четвърт на XIV в. е засвидетелствана няколкократно промяна на религиозната принадлежност в рамките само на един човешки живот⁵. Показателен е текстът на една клетва изповед от февруари 1374 г., с която някогашният православен, станал мюсюлманин, а по-късно приел католицизма – Антоний, декларира желанието си да се завърне обратно „в лоното на православието“. Случаят не е изключение, както разкрива клетвата изповед от юли 1391 г., подписана от Николай Българина. Приел с „цялото си семейство“ исляма, той „горещо се разкайва“ пред Светия синод и патриарх Антоний IV (1389–1397): „И всичко, което направих от мъка и с помощта на лукавия дявол – преминах при турците и се обезчестих с тяхното безчестие, това сега отхвърлям благодарение на Бога...“ [Гюзелев, В. 1994, док. № 69, с. 222]. Дори и да не са обичайно явление, а резултат от драматично развили се събития, свързани с османското настъпление през последните три десетилетия на XIV в.⁶, коментираният инцидент сериозно „накърняват“ общоприетата представа за пословичната привързаност на средновековния човек към изповядваната от него религия. И, разбира се, поставят въпроса за еквивалента на проявената адаптивност, за колебанията и голямата несигурност, за постоянното съмнение в „правилния избор“, за вечния страх от „възмездие“ в люшкането на душата между „старата“ и „новата“ религия.

Въпросът за религиозната идентичност, остро поставен в хода на османското завоевание, е от ключово значение и тогава, когато българите и останалите балкански народи стават поданици на османската държава. „Отстояването на изконната им вяра“ е с жизнено важно значение и през XVI в.⁷, когато ислямската религия се превръща не само в необходимия обединителен център на властта, но и в основен водораздел в обществото, а борбата за душата на човека става основен императив и на християнството, и на исляма. Проявител на цялата сложност на конфликта контакт ислям–християнство през този период е

⁵ Вж. публикуваните от В. Гюзелев извори [Гюзелев, В. 1994, док. № 57, 201–202; док. № 69, с. 221–222].

⁶ По-подр. за тези проблеми и съдбата на военнопленниците-християни, продавани на робските пазари, вж. К. Мутафова [Мутафова, К. 1999, с. 131–140].

⁷ Именно тогава като че ли „се срещат“ два процеса, коренно променили облика на османската държава и политиката ѝ към иновърните конфесии. Става въпрос за т.нар. **османизиране** на обществото и държавата през XV в. с превес на тюркско-монголските традиции и имперски принципи на управление и за процеса, който накратко бих определила като **ислямизация**, протекла на всички нива през XVI и XVII в.

именно **групата на новоприелите исляма**. „Група“, изключително разнородна като социален, етнически и религиозен състав, обединена под общия знаменател конверсия между широките граници „насилие–доброволност“. Начинът на обозначаването ѝ в т.нар. „домашни“ извори разкрива не само подчертана вариантност, но и почти задължителен пейоративен оттенък. Повечето познати названия – *помаци, ахряни, рупци, торбеши, аповци, мърва̀ци, пога̀нци, дилсъзи, чеченци, ерум чаракли, ерул динли* и пр. [Шишков, С. 1936, с. 13–15] – са с неясна етимология и произход, обект на нерешени и до днес дискусии относно появата и събитийната им обвързаност [Алексиев, Б. 1997, с. 79–89].

Макар невинаги да са дефинирани по категорично идентифициращ ги начин, новоприелите исляма са разпознаваеми в османската документация – както в различния тип регистри, така и в документи от държавно-правен и финансово-административен характер, и особено в единичните документи – *арзухали* (лични молби) и *махзари* (колективни молби), пречупили общоимперската действителност и обръщенството, през съответните житейски съдби и съдбоносен с последствията си избор на иноверните поданици на султана. Най-многобройна, но и най-неясна откъм събитията, довели до финалния обрат, е групата на обръщенците, фиксирани в османските регистри⁸ – от християни спахии до обикновено градско и селско население.

Адаптирането към изискванията, наложени от новоприетата религия, се оказва дълъг и сложен процес. То поставя трудно решими проблеми не само за обръщенците, но и, както сочат османските извори, за „новите им съверци“ мюсюлмани, включително и за представителите на османска власт. И ако в „домашните“ източници доминира отчетливо проявена конфронтация, османските, особено **фетвите**, едни от основните извори в настоящото изследване, разкриват доста по-сложни взаимоотношения между „новите мюсюлмани“ и бившите им съверци от християнската общност.

Ще отбележа, че като специфична ислямска правна институция фетвата играе определяща роля в развитието на ислямското право. Докато в някои ислямски общества мюфтиите са правни „съветници“ на хората в най-общ план и тя до голяма степен има теоретичен характер, в Османската империя, нараснала роля на мюфтиите през XVI в. снабдява тъжителите с правни мнения, които се прилагат в съдилищата⁹. Това в особена сила се отнася за фетвите, издадени от Ебуссууд Ефенди – един от най-авторитетните шейхюлислями в османското и ислямското право, тясно свързан със законодателната дейност на султан Сюлейман I (1520–1566). В част от тях ясно прозира стремежът към категорично разграничаване на поданиците съобразно религиозната им принадлежност и ут-

⁸ За начина на регистриране на новоислямизираниите вж. по-подр. К. Мутафова [Мутафова, К. 2013, с. 94–96].

⁹ В изследването си върху османското право и мястото на фетвата в него Н. Gerber подчертава, че кадийските протоколни книги (сиджили) разкриват широкото приложение на фетвите в османските съдилища [Gerber, H. 1994, p. 81–92]. Вж. и [Gerber, H. 1981, p. 132–133].

върждаване на традиционните ислямски постановки в политиката към *зиммите* (немюсюлманските поданици в империята) [Мутафова, К. 2019, с. 317–337]. Показателен е фактът, че сред 1400-те фетви, включени в съставения от Ебуссууд Ефенди сборник „Марузат“ (Становища) [Düzdağ, M. E. 1972]¹⁰, един цял раздел се отнася за немюсюлманите (*gaugri müslim*). Той визира целия спектър от проблеми, засягащи отношенията с мюсюлманите, ограниченията в бита и ежедневието, социалноправния им статус и конкретните данъчни задължения, както и въпросите, отнасящи се до изповядваната от тях религия [Düzdağ, M. E. 1972, 89–107/№ 3 р. 57–471]. Не би било пресилено да се каже, че през призмата на правния казус се пречупва целият спектър от компромиси, забрани и конфликти, невъзможността за поставяне на точни граници и допустим предел на „проникване“ на религиозните традиции и обичаи във всекидневните контакти.

При анализа на фетвите като „надежден“ източник на информация не би следвало да се пропуска фактът, че макар реалното им приложение в съдопроизводството да е с променлив характер [Gerber, H. 1981, р. 132–133; Gerber, H. 1994, р. 40–41; Heyd, U. 1969, р. 35–56.], не са малко индикациите, че поне през XVI в., те не са само теоретични казуси, базирани на класическите ханифитски постановки. В изследването си върху „османските фетви“ У. Heyd подчертава, че те са издавани само като отговор на действително възникнали проблеми в конкретни ситуации [Heyd, U. 1969, р. 46, 49]. Така че, макар принципно фетвата да е по-скоро авторитетен правен съвет, случаите, в които кадии са отказвали да изпълнят тези постановления през XVI в., са по-скоро инцидентни¹¹. В този смисъл фетвите, издавани от османските шейхюлислами, отразяват правната регулация и „законната нормативност“ на конфесионалните отношения през XVI и XVII в., доколкото е налице съответствие между тях и кадийските съдебни решения¹².

От съдбоносно значение за християните безспорно са въпросите, свързани с „промяната на религията“, разисквани в немалка част от фетвите, издадени от шейхюлислама Ебуссууд Ефенди. В тях не само се коментира „приемането на исляма“, но и са засвидетелствани – пряко или косвено – на-

¹⁰ Н. Gerber счита, че „Марузат“ по-скоро би могъл да се класифицира като *кануннаме* (законник), отколкото като сборник с фетви, като посочва конкретни сфери на приложението му. Gerber подчертава, че в някои от фетвите Ебуссууд прокарва иновации в областта на шериата, а не само стриктно следва предписанията му [Gerber, H. 1994, р. 88–91].

¹¹ Поне теоретично фетвите на шейхюлислама не е трябвало да бъдат „пре-небрегвани“. Съгласно правните становища в някои от тях – например на Кемалпашазаде (1526–1533) – подобна практика, при условие че съответните фетви са били в съответствие с шериата, би могла да навлече строго наказание (*та‘зир*) на виновника, а за кадията, който не е действал в съгласие с такава фетва, санкцията е отстраняване от служба [Heyd, U. 1969, р. 56].

¹² Н. Gerber отбелязва, че в съдебните регистри на Бурса от XVI и XVII в. се наблюдава съответствие на съдебните решения с издаваните фетви [Gerber, H. 1981, р. 139].

ложили се във всекидневието „прийоми“ за приобщаване на неверниците към исляма. Необратими последици, както разкриват някои от отправените към шейхюлисляма въпроси, би могло да има съзнателното или несъзнателно произнасяне на *шахадата*¹³ (т.нар. свидетелска формула), както и различен тип „вричания“ в присъствието на мюсюлмани.

Заслужава внимание фактът, че за разлика от по-късните фетви, издадени по подобен повод – например тези на Абдуррахим Ефенди, шейхюлислям от 1715 до 1716 г. – в част от фетвите на Ебуссууд не се потвърждава валидността на въпросните похвати. В едната от тях на въпроса: „Ако неверникът (*zimmi*) Зейд, отивайки някъде, каже: „Ако не дойда до някое време, нека да стана мюсюлманин“, и през това време не дойде, той станал ли е мюсюлманин?“, отговорът е: „Не е.“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 359]. В друга фетва се уточнява, че ако „неверникът (*zimmi*) Зейд произнесе думите на свидетелска формула, но не се отрече от [неверничеството]“, то той „не принадлежи на исляма“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 362]. Според Абдуррахим Ефенди обаче „неверникът“ е считан за мюсюлманин, дори ако само е произнесъл *шехадата*, без значение дали впоследствие е потвърдил, че се отказва от „неверничеството“ [Османски извори, 1990, с. 295].

В повечето случаи подобни „похвати“ са се оказвали успешни и западноевропейците, посетили империята, не пропускат да отбележат печалните последици. Най-красноречиви и до днес остават христоматийните наблюдения на Ханс Дерншвам: „Когато двама от тях искат да измамят християнин или евреин, те започват да говорят с него за своята турска вяра и ако християнинът каже нещо на шега или си наложи бялата чалма, или ако повтори след турците тяхното верую, което е винаги в устата им... тогава двамина отиват при кадията, свидетелстват и казват: „Чухме, че този християнин иска да стане турчин“ [Дневникът на Ханс Дерншвам..., с. 96]. Дори и веднага да отрече, той, по думите на Дерншвам, не би могъл да си помогне, тъй като са достатъчни само двама лъжесвидетели, които да потвърдят акта на промяната.

В една от фетвите на Ебуссууд Ефенди се потвърждава валидността на друг, често прилаган, оказал се твърде „ефикасен“ способ – приемането на исляма в нетрезво състояние. Въпросът дословно е следният: „Бидейки много пиян, ако неверникът (*zimmi*) Зейд каже: „Няма друг бог освен Аллах и Мохамед е неговият пророк“, според шериата той принадлежи ли на исляма?“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 360]. В отговора си Ебуссууд Ефенди пояснява, че съгласно правните постановки той принадлежи: „Ако е казал „Отричам се от неверничество (*küfr*)“, той без съмнение принадлежи“. Причината за изискване на подобна фетва несъмнено е свързана с валидността на подобен тип ислямизиране, т.е. доколко подобно състояние би могло да се счита за „разумно“ – едно от задължителните условия при приемане на исляма.

¹³ Т.нар. свидетелска формула – *Свидетелствам, че няма друг бог освен Аллах и един и че Мухаммед е Негов раб и пратеник* – е един от стълбове на ислямската религия [Коран, 2008, с. 18].

Случаят със св. Никола Нови Софийски, пребит с камъни на 17 май 1555 г., е в категорично противоречие на коментираното правно тълкувание. Според житието му, съставено от софийския книжовник Матей Граматик, той бива обрязан в пияно състояние, почти „в безпаметство“ – „...така силно го напиват с мъст... дотолкова, че да загуби напълно съзнание“ [**Никола Нови Софийски...**, 1986, с. 336]. С публичното си отричане от исляма след година размисъл той предопределя мъченическата си смърт, без да се поставя въпросът за неправомерността на обстоятелствата около ислямизирането му. Законността на този тип ислямизации очевидно остава спорна, тъй като е дебатирана неведнъж от страна на османските правни авторитети. Подобна ситуация, почти два века по-късно, е коментирана в няколко фетви на шейхюлисляма Абдуррахим. На въпроса: „Ако неверникът Зейд в нетрезво състояние, докато не е на себе си, произнесе думите, потвърждаващи приемането на исляма, а след това, вече трезвен, се откаже от тях и по този начин стане вероотстъпник, как трябва да се постъпи с този Зейд?“, отговорът е: „Да бъде държан в затвора, докато стане мюсюлманин!“ [**Османски извори**, 1990, с. 294]. В друга негова фетва приемането на исляма в нетрезво състояние се определя като валидно, без да се препоръчва потвърждаване на отказа от „неверничество“ от страна на „новия мюсюлманин“ [**Османски извори**, 1990, с. 294].

Във фетвите на Ебуссууд няколкократно е засегнат един въпрос от особена важност с последствията си за съдбата на християнската общност – случаите, в които единият от съпрузите приема исляма. Когато това е съпругът, проблемът е най-вече с децата, тъй като според шерията въпросът за промяна на религията не стои като задължителен пред жените немюсюлманки при смесени бракове [**Тодорова, О.** 1991, с. 46–62]. Религиозната принадлежност на децата по правило се определя от тази на бащата, но при положение постфактум, както разкриват фетвите, от решаващо значение е тяхното пълнолетие. Те би следвало да бъдат „присъдени на исляма“ само ако са непълнолетни. Характерна в това отношение е следната фетва, която ще цитирам дословно: „Въпрос: Ако по милостта на Аллах неверникът Зейд влезе в исляма, на колко годишна възраст неговите деца по право принадлежат на исляма? Отговор: Ако се предпазят от това да кажат: „Станах пълнолетен на 12 години“, те принадлежат на исляма“ [**Düzdağ, M. E.** 1972, № 364]. Валидността на това правно мнение потвърждава и друга фетва на Ебуссууд, в която се постановява, че ако 12-годишната пълнолетна дъщеря на неверника Зейд, станал мюсюлманин, откаже да приеме исляма, същата има право на свидетели немюсюлмани, които да докажат нейното пълнолетие [**Düzdağ, M. E.** 1972, № 365]. Следва да се отбележи обаче, че най-ранната възрастова граница, която прави законно приемането на исляма от непълнолетни, разисквана многократно от османските шейхюлислями, е маркирана твърде „разтегливо“ в издадените по този повод фетви. Това, от своя страна, реално мултиплицира ефекта от този тип ислямизации. Макар и да приемат исляма под въздействието на родителите си, за непълнолетните, отговарящи на горепосочените изисквания, този акт се оказва с необратими последствия, особено през следващите векове, когато

рестриктивните мерки от страна на шейхюлисламите са стриктно прилагани. Показателна за начина, по който се процедира в подобни ситуации, е една от фетвите, издадени от Абдурахим Ефенди, която ще цитирам дословно: „Въпрос: Неверникът Зейд е приел исляма. Неговият непълнолетен син Амр, под въздействието на баща си, също приема исляма. След като Амр стане пълнолетен, при положение че тогава се откаже от ислямската вяра, как трябва да се постъпи с него? Отговор: Понеже не е потвърдил като пълнолетен приемането на исляма, той не може да бъде убит, следва да бъде затворен в затвора, докато потвърди приемането на исляма“ [Османски извори, 1990, с. 15–20, с. 71/№2].

Когато съпругата приеме исляма, следва неизбежна промяна за всички останали членове на семейството. Алтернативата за съпруга е развод или приемане на исляма, тъй като подобен тип смесени бракове са недопустими съгласно шериата. Начинът, по който е решен подобен казус в една от фетвите на Ебуссууд, впоследствие се превръща в следван прецедент: „С приемането на исляма от неверничката (zimmiye) нейният развод не е потвърден. Той се отлага, докато отсъстващият ѝ съпруг пристигне. Когато дойде, той бива поканен да приеме исляма. Ако приеме, бракът е потвърден. Ако откаже, съдията ги развежда. След изтичане на срока, през който тя не може да се ожени, тя отива при когото си иска. Съдията ѝ налага строго наказание, ако после [го] вземе“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 368]. Възможните варианти за децата принципно би следвало да са зависими от решението на бащата, но в голям процент от случаите изборът на майката вече е предрешил „приобщаването“ им към исляма.

На последиците от връзки на християни с мюсюлманки обръщат внимание западноевропейските пътешественици, като описват най-вече инциденти, свързани с туркини. В пътеписа си от 1574 г. Пиер Белон например отбелязва, че „ако някой християнин е бил заварен с туркиня, строгостта изисква той да умре или спасението е да се потурчи“ [Френски пътеписи, 1975, с. 108].

При един съпоставителен анализ на фетвите от XVI в. с тези от по-късния период прави впечатление сравнително ограниченият „арсенал“ от похвати за приобщаване на неверниците към исляма, отразен в тях, при далеч по-богато регистрирана практика през XVII и XVIII в.¹⁴ Не без значение е и фактът, че в отделни случаи през XVI в. ислямизациите дори са считани, поне на официално ниво, за невалидни, ако процедурата по встъпването в „правата вяра“ не отговаря на всички шериатски изисквания. В по-късните фетви вече е отразен много „по-опростен“ вариант на вкарване на неверниците в исляма [Османски извори, 1990, с. 71/№ 10, 11; с. 72/№ 7, 8; с. 74/№ 4 и др.].

Без да се впускам в повече детайли относно прилаганите „похвати“ за ислямизиране на немюсюлманското население, ще обърна внимание на няколко фетви, твърде провокативни от гледна точка на разрешено и забранено и за двете религии. В една от фетвите на Ебуссууд Ефенди например дослов-

¹⁴ Вж. цит. фетви на Абдурахим Ефенди в няколко публикации: [Димитров, С. 1987, с. 27–39]; [Велков, А., Радусев, Е. 1988, с. 57–74]; [Османски извори, 1990, с. 15–20].

но се постановява следното: „Ако един мюсюлманин е повел към църквата малолетното си дете да го кръсти, да се изиска подновяване на вярата, за да стане отново мюсюлманин“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 387]. Едва ли се нуждае от специален коментар фактът, доколко подобен акт изобщо се вменява в поведението на един „правоверен“ мюсюлманин.

В тази плоскост биха могли да се коментират и фетвите за „изкореняване на домюсюлманските вярвания“¹⁵ или на различните прояви на неверничество (küfr) и вероотстъпничество. Всички те би следвало да се разграничат поне в две групи:

– в първата попадат случаите на съзнателно следване на „старата“ религиозно-обредна практика;

– във втората – фетвите, в които, по един или друг начин е засвидетелствано непознаване на „новата“ религия от приелите исляма.

Извън това условно разграничение, те, както отбелязва С. Димитров, свидетелстват за дългия и мъчителен път, който изминава личността от формалния акт на произнасяне на *шахадата* до реалното адаптиране към „новата“ религия [Димитров, С. 1987, с. 36, 39]. Процес, протичащ с цялата си драматичност в рамките на две, а понякога и на повече генерации.

Няколко фетви от подобен характер ясно определят измеренията на този процес и от гледна точка на начина на приемане на исляма. Симптоматичен за „доброволността“ например е изложението казус в една от тях: „Ако, когато мюеззинът Амр призовава към молитва, Зейд каже: „Ти и хиляда пъти да ни повикаш, от нас никой няма да дойде при теб“, как би следвало да се постъпи...“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 493].

По същия начин биха могли да бъдат осмислени отклоненията от ислямските норми от страна на цяла една общност (tâife), която: „Не прави намаз, не признава религиозните задължения по време на Рамазана... заедно с жените си продължават да пият вино, когато дойде денят (празника) на неверническата общност (keferenin semiyeti), споменатите ... почитат тези дни подобно на неверниците, ... вършат толкова, подобни на тези противни на шериата неща“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 508]. При все че впоследствие подобни „отклонения“ се срещат твърде често във фетвите, едва ли става въпрос само за теоретично-правен трафарет.

Твърде неясен от религиозно-правна гледна точка, а бих добавила и „разтеглив“, остава обхватът на „позволено“ и „забранено“ във взаимоотношенията на новите мюсюлмани с техните родители, близки роднини, приятели, както и допустимата граница в контакта между тях. При положение, че една голяма част от въпросите във фетвите са от името на „новите мюсюлмани“, те до голяма степен са проявление и на нивото на познаване на исляма, и на „усвоените“ задължителни норми на поведение на един „правоверен“. Почти парадоксално звучат

¹⁵ Този въпрос е разискван подробно от С. Димитров на основа на фетвите на шейхюлисляма Абдурахим Ефенди [Димитров, С. 1987, с. 27–39].

въпроси, като: „Разрешено ли е да се чете великият Коран за духа на майката и бащата на мюсюлманина Зейд, които са неверници“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 372].

Немалка част от въпросите се отнасят до религиозните обичаи и ритуали, които новите мюсюлмани продължават да изпълняват заедно с християнските си родственици. Правните казуси не налагат по принцип забрана на контактите между тях, но настойчиво се изисква да се игнорира религиозният елемент. Типичен в това отношение е отговорът на въпроса относно „месото от курбан“, което даден мюсюлманин би искал да даде на „своя брат неверник“. Уточнява се, че по принцип е разрешено, но „ако не е *зеят* (милостиня) и ако не е направен като обет“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 374, 379].

Невинаги, както разкриват фетвите, тези разпореждания са се спазвали стриктно. Няколко фетви относно правото на „неверник да коли мюсюлмански курбан“ съобразно ислямския ритуал [Düzdağ, M. E. 1972, № 375, 376] показват, че тази практика, въпреки забраните, запазва своя континуитет, включително и до наши дни. По време на теренните ми проучвания в Провадия и Провадийско през юни 1993 г. например се оказа, че и днес въпросът за това кой има право да коли мюсюлмански курбан и кой на практика го коли – съответно при мюсюлмани и християни – понякога се решава твърде свободно. „Би следвало да е ходжата, когато става въпрос за мюсюлманин, но може да бъде и свещеникът“, бе отговорът на информатора ми – ходжата на Провадия.

Макар в рамките на ежедневните контакти, поне на теоретично ниво, съмнения за отклонение от шериатските норми за „правоверност“ да поражда дори „поздрав към неверник“ и пр. [Düzdağ, M. E. 1972, № 360, 383], реалностите на конфронтацията и съжителството са доста по-различни. Към тях именно насочва поставеният в една от фетвите въпрос: „От чие име можеш да се закълнеш на мюсюлманин?“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 381].

Типична за конфесионалните отношения е ситуацията, свързана с един от най-големите християнски празници, засвидетелствана по идентичен начин и през XVI, и през следващите векове: „Ако по време на невернишкия байрам (Великден – б.а.) неверникът Зейд даде на мюсюлманина Амр кравай (*börek*) и червено яйце, а той го приеме, според шериата какво трябва да се направи на Амр?“. Отговорът на така поставения във фетвата въпрос е: „Няма пречки, ако това е направено, не за да се възвеличи този ден, а за да се спазят законите на добросъседството“ [Düzdağ, M. E. 1972, № 391].

И накрая, бих искала да подчертая, че всичко казано не омаловажава и не игнорира степента на религиозния натиск и напрежение в обществената атмосфера, но поставя въпроса за характера и конкретността на проявите им, както и за причините, довели до чувствително увеличаване на мюсюлманите в Османската империя през XVI в. Думите на босненеца Хасан от литературния шедевър на Меша Селимович „Дервишът и смъртта“ може би най-точно изразяват драмата на всички на Балканите, които през тези няколко века са „прекрачили границата“ – принудени или доброволно направили своя избор:

Живеем на границата между световите, на границата между народите, прицел сме за всички, винаги някому сме виновни. От нас вълните на

историята се разбиват като от скала. ... С никого историята не си е правила такава шега, както с нас. Довчера сме били онова, което днес искаме да забравим. Но не сме станали и нищо друго... Не можем да отидем никъде. Изтръгнали сме се, а не сме приети. С неясно чувство на срам заради произхода и вината за вероотстъпничеството ние не искаме да гледаме назад, а няма къде да гледаме напред, затова задържаме времето, от страх пред каквото и да било решение. Презират ни и братята, и пришълците, а ние се браним с гордостта и омразата. [Селимович, М. 1969, с. 286–287, с. 353].

ЛИТЕРАТУРА / REFERENCES

Извори

Велков, А., Радусhev, Е. 1988 – Аспарух Велков, Евгений Радусhev. Османски държавни архивни документи за ислямизационните процеси на Балканите. – В: Проблеми на развитие на българската народност и нация. София, 1988, 57–74. [Asparuh Velkov, Evgeniy Radushev. Osmanski darzhavni arhivni dokumenti za islyamizatsionnite protsesi na Balkanite. – V: Problemi na razvitie na balgarskata narodnost i natsa. Sofia, 1988, 57–74.]

Дневникът на Ханс Дерншвам... – Дневникът на Ханс Дерншвам за пътуването му до Цариград през 1553–1555 г. Прев. от ранно-ново-горно-немски М. Киселинчева. Предг. и бел. В. Мутафчиева. София, 1970. [Dnevnikat na Hans Dernshvam za putovaneto mu do Tsarigrad prez 1553–1555 g. Prev. ot ranno-novo-gorno-nemski M. Kiselincheva. Predg. i bel. V. Mutafchieva. Sofia, 1970.]

Коран, 2008 – Свещен Коран. Превод от арабския оригинал проф. Цветан Теофанов, София: ИК „Труд“, 2008. [Sveshten Koran. Prevod ot arabския original prof. Tsvetan Teofanov, Sofia: ИК „Trud“, 2008.]

Никола Нови Софийски..., 1986 – Мъчение на Никола Нови Софийски от Матей Граматик. – В: Стара българска литература. Т. 4. Житиеписни творби. Съст. и редакция Кл. Иванова. София, 1986, 308–379. [Machenie na Nikola Novi Sofiyski ot Matey Gramatik. – V: Stara balgarska literatura. T. 4. Zhitiepisni tvorbi. Sast. i redaktsia Kl. Ivanova. Sofia, 1986, 308–379.]

Османски извори, 1990 – Османски извори за ислямизационните процеси на Балканите (XVI–XIX в.). Серия извори – 2. Под ред. на М. Калицин, А. Велков, Е. Радусhev. София, 1990. [Osmanski izvori za islyamizatsionnite protsesi na Balkanite (XVI–XIX v.). Seria izvori – 2. Pod red. na M. Kalitsin, A. Velkov, E. Radushev. Sofia, 1990].

Френски пътеписи, 1975 – Френски пътеписи за Балканите XV–XVIII в. Съст. и ред. Б. Цветкова. София, 1975. [Frenski patepisi za Balkanite XV–XVIII v. Sast. i red. B. Tsvetkova. Sofia, 1975.]

Düzdağ, М. Е. 1972 – Mehmet Ertuğrul Düzdağ. Seyhülislâm E‘bussuud Efendi Fetvaları ışığında 16 asır türk Rayatı. 1972. Enderun Kitabevi.

Публикации

Алексиев, Б. 1997 – Божидар Алексиев. Родопското население в българската хуманитаристика. – В: Съдбата на мюсюлманските общности на Балканите, Т. 1, Мюсюлманските общности на Балканите и в България. Исторически ескизи, София, 1997, 57–113. [Bozhidar Aleksiev. Rodopskoto naselenie v balgarskata humanitaristika. –

V: *Sadbata na myusyulmanskite obshtnosti na Balkanite*, T. 1, Myusyulmanskite obshtnosti na Balkanite i v Balgaria. Istoricheski eskizi, Sofia, 1997, 57–113.]

Грозданова, Е. 2005 – Елена Грозданова. Българската османистика на границата между две столетия – приемственост и обновление. – Исторически преглед, 2005, № 1–2, 98–158. [Elena Grozdanova. Balgarskata osmanistika na granitsata mezhdu dve stoletia – priemstvenost i obnovlenie. – Istoricheski pregled, 2005, № 1–2, 98–158.]

Гюзелев, В. 1994 – Васил Гюзелев. Извори за средновековната история на България (VII–XV в.). В австрийските ръкописни сбирки и архиви. Т. 1. Български, други славянски и византийски извори. София, 1994. [Vasil Gyuzelev. Izvori za srednovekovnata istoria na Bulgaria (VII–XV v.). V avstriyskite rakopisni sbirki i arhivi. T. 1. Balgarski, drugi slavyanski i vizantiyski izvori. Sofia, 1994.]

Димитров, С. 1987 – Страшимир Димитров. Фетви за изкореняване на българската християнска мирогледна система сред помохамеданчените българи. – Векове, 1987, кн. 2, 27–39. [Strashimir Dimitrov. Fetvi za izkorenyavane na balgarskata hristiyanska mirogledna sistema sred pomohamedanchenite balgari. – Vekove, 1987, kn. 2, 27–39.]

Минков, А. 2003 – Антон Минков. Образът на доброволния обръщенец в исляма в периода 1670–1730 според молбите „кисве бахасъ“. Опит за просопографско изследване. – В: Балкански идентичности. Ч. III. София, 2003, 98–130. [Anton Minkov. Obrazat na dobrovolnia obrashtenets v islyama v perioda 1670–1730 spored molbite „kisve bahasa“. Orit za prosopografsko izsledvane. – V: Balkanski identichnosti. Ch. III. Sofia, 2003, 98–130.]

Мутаfoва, К. 1999 – Красимира Мутаfoва. Религиозната самоидентичност в българското и византийското общество през XIV – първата половина на XV в. (в динамиката на османската инвазия). – В: Средновековните Балкани. Политика, религия, култура. София, 1999, 131–140. [Krasimira Mutafova. Religioznata samoidentichnost v balgarskoto i vizantiyskoto obshtestvo prez XIV– parvata polovina na XV v. (v dinamikata na osmanskata invazia). – V: Srednovekovnite Balkani. Politika, religia, kultura. Sofia, 1999, 131–140.]

Мутаfoва, К. 2013 – Красимира Мутаfoва. Религия и идентичност (християнство и ислям) по българските земи в османската документация от XV–XVIII век. Велико Търново, 2013. [Krasimira Mutafova. Religiya i identichnost (hristiyanstvo i islyam) po balgarskite zemi v osmanskata dokumentatsia ot XV–XVIII vek. Veliko Tarnovo, 2013.]

Мутаfoва, К. 2019 – Красимира Мутаfoва. Правната концепция за *зиммите*, правомощията на православната църква и османската власт (по османски документи от XVII и XVIII век). – В: Съвременното място и роля на алтернативните способи за разрешаване на спорове – между традицията и актуалната правна уредба в България и държавите-членки на Европейския съюз. Международна научна конференция, Велико Търново, 09–10 ноември 2018 г. Велико Търново, 2019, 317–337. [Krasimira Mutafova. Pravната kontseptsiya za zimmite, pravomoshtiyata na pravoslavната tsarkva i osmanskata vlast (po osmanski dokumenti ot XVII i XVIII vek). – V: Savremennoto myasto i rolya na alternativните sposobi za razreshavane na sporove – mezhdu traditsiyata i aktualната pravna uredba v Balgaria i darzhavite-chlenki na Evropeyskia sayuz. Mezhdunarodna nauchna konferentsiya, Veliko Tarnovo, 09–10 noemvri 2018 g. Veliko Tarnovo, 2019, 317–337.]

Радушев, Е. 1998 – Евгений Радушев. Демографски и етнорелигиозни процеси в Западните Родопи през XV–XVIII в. – Историческо бъдеще, I, 1998, 46–89. [Evgeniy Radushev. Demografski i etnoreligiozni protsesi v Zapadните Rodopi prez XV–XVIII v. – Istoricheskо badeshte, I, 1998, 46–89.]

Селимович, М. 1969 – Меша Селимович. Дервишът и смъртта. София: Отечествен фронт, 1969. [Mesha Selimovich. Dervishat i smartta. Sofia: Otechestven front, 1969.]

Шишков, С. 1936 – Стою Шишков. Българо-мохамеданите. Пловдив: Търговска печатница, 1936. [Stoyu Shishkov. Balgaro-mohamedanite. Plovdiv: Targovska pechatnica, 1936.]

Тодорова, О. 1991 – Ольга Тодорова. Еволюция християнских взглядов на смешанные браки (христиан с мусульманами) в XV–XVIII вв. – Bulgarian Historical Review, 1991, № 1, 46–62. [Olyga Todorova. Evolyutsiya hristiyanskih vzglyadov na smeshanne braki (hristian s musulymanami) v XV–XVIII vv. – Bulgarian Historical Review, 1991, № 1, 46–62.]

Gerber, H. 1981 – Haim Gerber. Sharia, Kanun and Custom in the Ottoman law. – In: International Journal of Turkish Studies, 1981, V. 2, N 1, 131–147.

Gerber, H. 1994 – Haim Gerber. State, Society, and Law in Islam: Ottoman Law in Comparative Perspective. State Univ. of New York Press, 1994.

Heyd, U. 1969 – Uriel Heyd. Some Aspects of the Ottoman Fetva. – BSOAS, 1969, N 32, 35–56.

Съкращения

BSOAS – Bulletin of the School of Oriental and African Studies, London