

РЕЛИГИОЗНИЯТ ДИАЛОГ МЕЖДУ ХРИСТИЯНСКАТА И МЮСЮЛМАНСКАТА ОБЩНОСТ В КРАЯ НА ХІХ И НАЧАЛОТО НА ХХ ВЕК В СЕЛО ХВОЙНА, СМОЛЕНСКО

Стефан Илчевски

Софийски университет „Св. Климент Охридски“

В настоящия си вид, според проучванията на Никола Жалов, село Хвойна възниква около 1750 г. (Вж. Арнаудов 1989: 35). Първоначално селото е изцяло християнско, но впоследствие през следващите 20-30 години в него се заселват и няколко семейства на българи мюсюлмани, преселници от съседните села: Борушево, Орехово, Добрилък и др. Облагодетелствани от османската власт, мюсюлманите в Хвойна скоро заемат най-добрите земеделски терени за ниви, ливади и дворове, като построяват къщите си в по-долната и западната част на селото, а на едно от най-личните места изграждат голяма джамия с високо дървено минаре. Около нея оформят малък площад, на който в празничните петъчни дни след молитва се събират на пазар и раздумка. През 1820 г. в Хвойна има 10 семейства на българи мюсюлмани, а през 1857 г. 15 къщи с около 20 семейства (Вж. Арнаудов 1989: 56). При първото преброяване на населението след освобождението през 1880 г., селото се състои от 105 къщи с 601 жители, от които 457 християни и 144 мюсюлмани (Вж. Арнаудов 1989: 26-27), а при преброяването през 1885 г. в Хвойна живеят 479 християни и 152 мюсюлмани (Вж. Арнаудов 1989: 56).

Описвайки положението на централнородопските християни под османска власт, свещеник Ной Ангелов (1854-1942 г.) от село Орехово, Смоленско, пише следното: *„Положението на християните било тежко, но не и непоносимо, защото местните мюсюлманите не са разкъсали роднинските си връзки с християните. Поддържали си традициите по рожденики, сватби и др., като си носели разни ястия, баницы, понуди и др. Тези взаимоотношения траяли до края на робството не само в Орехово, но и в цялата планина...“* Самият отец Ной разказва, че майка му и Махмуд Сарачов се смятат за роднини и се тачат като братовчеди (Вж. Калинов 1988: 30). Отношенията между християни и мюсюлмани в Хвойна са подобни. Мика Талюска разказва: *„Ние, жените, чийто къщи бяха в съседство с мюсюлманските, си общувахме с кадъните по комшийски – раздавахме си едни други по християнските и мюсюлманските празници или пък когато се върнехме от мандра. Помагахме си по жътва, харман и коситба, при градеж на къщи. Децата ни си играеха заедно, а мъжете ни заедно кираджоваха“* (Вж. Арнаудов 1989: 56-57).

Хвойненските българи мюсюлмани също помнят своите стари роднински връзки и поддържат добри отношения с роднините си християни. Никола Жалов съобщава следното за семейството на Адемовските. Една зима около 1850 г. павелски овчари пасли овце в пловдивското поле и един от тях се влюбва в местно момиче, което се казва Анка. Обещава му женитба, но си заминава без дори да ѝ се обади. Анка тръгва подире му и някъде след Марково настига богутевски овчари – българи мюсюлмани. Разказва им за болката си, те я съжаляват, но не могат да ѝ помогнат. Един от богутевците харесва девойката и тя, срамувайки се да се върне в селото си „опозорена“, се съгласява да му стане жена, като след време се примирява с религията му и приема исляма с името Фатма. Ражда две деца на съпруга си в Богутево, но той умира и тя се омъжва повторно за Адем Мусев от Хвойна, който е бездетен. В Хвойна Фатма не крие старото си християнско име – Анка. Дори нещо повече, чрез Мария Паунова тя често изпраща пари за свещи в църквата. Роднинството на Адемовските с християните идва и по друга линия. Дядото на Адем е братовчед на Чолака (Янаки Чолака) и Будю Арнаутина – българи християни родоначалници на хвойненските родове: Будеви,

Арнаудови, Чолакови и Томови. Това роднинство продължава да се поддържа и по време на сватбата на Тахир – един от синовете на Фатма (Анка), на особена почит са роднините християни. Емине – снахата на Фатма (Анка), жена на сина ѝ Мустафа, също се „чувства българка“ и дава скришом брашно за петохлебие в църквата (Вж. Арденски 2005: 45).

Християните в Хвойна от своя страна също почитат роднините си мюсюлмани, като взаимно си гостуват по сватби, събори и празници. Една християнска девойка от рода Тарашеви в село Хвойна отива да жъне ангария с други моми и жени от селото на нивите на Хасан ага Тъмрашлията. Там е харесана и открадната от един ерген – българин мюсюлмани от село Осиково, Давидковско. Баща ѝ Георги, не можейки да се примири с раздялата с обичната си дъщеря, се преселва в Осиково и приема исляма, но запазва фамилното си име, което се предава и на неговите наследници от дъщеря му. Тарашеви-християни от Хвойна и Тарашеви-мюсюлмани от Осиково поддържат роднинските си връзки до втората половина на XX век, гостувайки си взаимно по различни поводи (Вж. Манолов, Манолова 1977: 64-66).

Българите мюсюлмани зачитат своите роднини християни не само по време на празници и сватби, а и във време на трудности и изпитания. Те не извършват никакви безчинства над християнското население в Хвойна, нито по време на Априлското въстание (Вж. Арнаудов 1989: 42), нито през 1878 г. по време на Руско-турската война, когато стотици войници от отстъпващата армия на Сюлейман паша и бежанци от мирното мюсюлманско население – турци, албанци, роми и българи, преминават през Централните Родопи, бягайки от руските войски към Беломорието. Нещо повече, Ангел Губеров разказва как хвойненецът Бекир ага изчаква в селото отстъпващата Сюлейманпашова орда, отива при бинбашията и го моли да не допуска никакви безчинства в Хвойна и изгаряне или ограбване на изоставените от избягалите християни къщи. Той ходи от къща на къща с гърне с вода да гаси огньовете, за да не стане случаен пожар. Бекир ага дочаква и посреща руските войски, прави поклон пред русите и ги въвежда в селото. Един руски офицер му зашива платнен белег на лявата страна и го поставя за кмет на Хвойна до завръщането на избягалите негови съселяни. Той до дълбока старост е на почит от хвойненци – мюсюлмани и християни, участва в селските съвети и до края на живота си пази платнения белег като символ на дадената му власт (Вж. Арнаудов 1989: 45).

За жалост обаче след освобождението от османска власт през 1878 г. и най-вече след Съединението на Княжество България и Източна Румелия през 1885 г., отношенията между мюсюлманската и християнската общност в целия Рупчос се изострят. Дори някои недобросъвестни християни предприемат едва ли не кампания за прокуждането на българите мюсюлмани. В смесените села като Хвойна, Орехово, Павелско и Широка лъка, където безконфликтното и мирно съжителство между двете общности е традиция, на обикновените селски разпри и междуличностни свади вече се придава политически оттенък. На българите мюсюлмани, с повод и без повод, се натяква, че са отстъпили и изменили на бащината си вяра, а греховете на отделни престъпници и главорези се приписват на всички. Въобще цели се създаването на тягостна и подтискаща обстановка, която да принуди българите мюсюлмани или „турците“ – както са наричани от своите недоброжелатели, сами да кажат: „Не можем повече да живеем тук!“ – и да се изселят (Вж. Арденски 2005: 38-39).

Кметът на село Хвойна Илия Килимов активно се включва в тази антимиюсюлманска кампания и тъй като хвойненските мюсюлмани, въпреки оказвания върху тях обществен натиск, не желаят да се изселят, след една петъчна молитва той организира побой над тях и на следващата сутрин те обявяват имотите си за продан. Но съседите им християни никак не бързат и доста изчакват, а може би повечето от тях не

разполагат и с нужните материални средства, за да купуват. Ето защо в началото само 15 семейства успяват да продадат недвижимото си имущество и да заминат. Останалите кандидат изселници търсят купувачи, молят, увещават като непрекъснато снижават цените на имотите си. Един декар от най-хубавата и плодородна земя достига цена от 20-25 лева. Явяват се няколко купувачи от съседното село Павелско, след което и хвойненци се впускат да сключват договори на безценица (Вж. Арденски 2005: 39). През есента на 1902 г., всички българи мюсюлмани напускат Хвойна – 4 семейства се преместват в съседни мюсюлмански села, а останалите 26 заминават в пределите на Османската империя (Вж. Арденски 2005: 25).

Но и там приемът не е ласкав. Обикновено българите мюсюлмани се настаняват в най-затънтените и маларични села, където местното турско население се отнася към тях презрително. Непривичните за тях климатични условия, лошата вода и недоимъкът стават причина много от преселниците преждевременно да си отидат от този свят, а голяма част от останалите живи обръщат поглед назад към България, към своята родина. Започват да търсят всевъзможни начини да се завърнат. Само няколко години след изселването в Хвойна се връща Мустафа Адемовски – синът на оная Фатма (Анка), която до изселването продължава да праща свещи в църквата и да се назовава със старото си християнско име. Той, плачейки, моли своите съседи да му върнат поне нивата в Дъбакът. По настояване обаче на селския кмет Костадин Златанов един стражар под строг контрол закарва обратно до границата Мустафа и там с грубост го изгонва (Вж. Арденски 2005: 51).

Защо българите мюсюлмани от Хвойна, заедно с голяма част от мюсюлманите в Рупчос, ридайки напускат родните си домове и потеглят към неизвестността? От една таблица, изготвена от Стою Шишков, се вижда, че за периода от 1879 до 1 януари 1895 г. само от Рупчоска околия се изселват 760 семейства с 3 689 човека, от които 686 домакинства с 3331 човека отиват в Мала Азия. Тези цифри, както посочва сам Шишков, не са пълни, тъй като отразяват броя на изселените се само с редовни паспорти, но не и броят на преминалите нелегално границата (Вж. Арденски 2005: 25). Каква е причината отношенията между мюсюлманската и християнската общност в Хвойна за един кратък период от 24 години толкова да се обтегнат и влошат? Какво кара същите тези роднини християни и мюсюлмани, които си гостуват по празници, сватби и събори, изведнъж да започнат взаимно да се тормозят, изнудват, заплашват и прогонват от родните си места? Мнозина изследователи на масовите изселвания на българите мюсюлмани от Централните Родопи в края на XIX и началото на XX век се спират на тези въпроси и им дават най-разнообразни отговори. За едни основната причина се корени в големия религиозен фанатизъм на българите мюсюлмани; за други – това са изключително тежките икономически условия, в които се налага да живее това население; за трети – желанието на техните съселяни християни да заграбят на безценица имотите им; за четвърти – лошото отношение на българските чиновници към тях; за пети – липсата на образование; за шести – пропагандата на турските емисари и на местните аги и ходжи; за седми – лошото обществено настроение сред българското християнско население и интелигенция към българите мюсюлмани като участници в потушаването на Априлското въстание и други престъпления против българския народ, и т.н. (Вж. Арденски 2005: 26-34, 38-41).

Описвайки причините, поради които българите мюсюлмани напускат Чепеларе, Васил Дечев отбелязва, че от 1879 до 1888 г. като цяло българите мюсюлмани в икономическо отношение са по-добре от християнското население, тъй като притежават повече и по-добри недвижими имоти – ниви и ливади, а също и защото след Освобождението стават по-работни и пестеливи. Но на фона на лошото икономическо състояние на населението в Централните Родопи след лишаването му от

достъп до Беломорието, където заработват своето препитание около 80 % от родопчани, разбира се, и сред българите мюсюлмани има обеднели хора. Едни от тези бедняци са честни и трудолюбиви, но не разполагат с достатъчно ниви, ливади и добитък. Други имат достатъчно обработваема земя и добитък, но самите те са лениви или прекалено горделиви, т.е. считат за унижение селскостопанския труд и не могат да си представят, че трябва сами да обработват имотите си, а не са в състояние да наемат работна ръка. Трети са с криминално поведение или минало – крадци, участници в обири по пътищата и убийци. Има и една малка част религиозни фанатици, които открито заявяват, че не могат да търпят „кавурското управление”, т.е. християнското, неверническо управление. Изселилите се 300 българи мюсюлмани от Чепеларе принадлежат към всички изброени до тук категории (Вж. Дечев 2002 (1936): 173-174). Следователно не може да се посочи една причина за изселването на българите мюсюлмани, тъй като причините са твърде комплексни. Икономическите условия, при които живеят българите мюсюлмани, не са по-различни от тези, в които се налага да живеят и българите християни. Разбира се, че религиозният фанатизъм има свои привърженици и сред българите мюсюлмани, но това е все пак една малка част от решилите да напуснат родния си край. Не винаги имотите на изселващите се българи мюсюлмани попадат на безценица в ръцете на местните християни. Така например в Чепеларе те са закупени или отстъпени от изселниците на свои по-близки или далечни роднини – също българи мюсюлмани (Вж. Дечев 2002 (1936): 174). Едва ли отрицателните отзиви в творчеството на бележити български общественици и писатели като Алеко Константинов (Вж. Константинов 1974: 281) и други за българите мюсюлмани са могли да достигнат до ниско грамотното или напълно неграмотно централнородопско мюсюлманско население. Да, те формират отрицателно отношение към българите мюсюлмани като цяло, но това е на едно много високо елитарно ниво, до което не са имали достъп нито българите мюсюлмани, нито българите християни в Централните Родопи. Липсата на образование и добрата образованост не са предпоставка, която може да насърчи или възпре българите мюсюлмани от изселване. Васил Дечев посочва, че в град Чепеларе се изселват именно едни от най-образованите българи мюсюлмани, които „стиснаха очи”¹²⁷ – пише той – и отидоха да сложат костите си в чужда земя” (Вж. Дечев 2002 (1936): 198).

Наистина причините за изселването на българите мюсюлмани от село Хвойна и изобщо от Централните Родопи са твърде комплексни и сложни, но основната причина, която стои в дъното на нещата е навлизането в България след освобождението от османска власт на модерността и съпътстващият я национализъм. Основният проблем, пред който са изправени българите мюсюлмани, е именно национализмът и по конкретно, тяхната национална идентичност. Сложното съчетание между техния български етнически произход и религиозната им принадлежност към исляма не им позволява да станат пълноценна част нито от българската нация, нито от турската, тъй като не покриват всички маркери на тези национални идентичности. При българската проблем е религиозната принадлежност към исляма на българите мюсюлмани, а при турската – българският език и етнически произход. А човешката идентичност е изключително важна за всеки индивид, тъй като тя осмисля неговото съществуване. Според представителите на мултикултурализма или „политиката на признаване”, човешката идентичност се създава и конструира диалогично, в отговор на нашите отношения с другите (Вж. Гутман 1999: 23). В открит диалог, неоформен от предопределен социален сценарий. Ето защо, отказът от публично признаване на идентичността, според тях, може да причини вреда на тези, на които е отказано.

¹²⁷ Затвориха си очите.

Липсата или превратното признаване в публичното пространство от страна на другите, та дори игнорирането на идентичността на даден индивид или група от хора, могат да доведат до истинско увреждане и социална деформация, ако заобикалящите ги хора или обществото им връщат като огледален образ една ограничена, уронваща достойнството или достойна за презрение представа за самите тях. Непризнаването или превратното признаване може да причини вреда, може да бъде форма на подтискане, затваряйки някого в затруднен, деформиран или ограничен начин на съществуване. То може да причини мъчителна болка, породена от липсата или ниското самочувствие и самоуважение, обременявайки своите жертви с осакатяваща самоненавист. За това справедливото признаване на човешката идентичност не е просто акт на вежливост, който дължим на хората, а насъщна тяхна потребност (Вж. Тейлър 2 1999: 41 – 52). Така в основата на мултикултурализма стои твърдението, че отказът от публично признаване на дадена идентичност може да бъде форма на подтискане (Вж. Тейлър 1 1999: 53).

Чарлс Тейлър в своето изследване „Политика на признаване” дава пример с чернокожите в Америка, аборигените в Австралия и изобщо с колониалното население, твърдейки, че обществото в продължение на поколения проектира непълноценна и негативна представа за тях, на която някои не могат да се съпротивляват и в резултат на това възприемат наложената им пагубна идентичност. По този начин тяхното самоподценяване става един от най-ефикасните инструменти за собственото им угнетяване (Вж. Тейлър 2 1999: 42). Тази позиция се споделя и от Франц Фанън, който в книгата си „Клетниците на Земята” твърди, че най-важното оръжие на колонизаторите е налагането на техния образ за колонизираните върху покорените народи. Последните, за да бъдат свободни, трябва първо да се очистят от този унижителен образ за себе си (Вж. Тейлър 2 1999: 79).

Подобна е ситуацията и при българите мюсюлмани в село Хвойна и изобщо в целите Централни Родопи. Новообразуваната национална българска държава и общество отказват да признаят груповата идентичност на българите мюсюлмани като “османлии” – идентичност, при която не националната принадлежност, а религиозната е водеща. Непризнаването причинява огромни психологически и емоционални травми и вреди на това население, което започва да се чувства подтиснато; самоизолира се, отчуждавайки се от обществения, политическия, стопанския и културния живот в България; самозатваря се и започва да води един твърде ограничен, традиционно-патриархален живот. Българите мюсюлмани изпитват мъчителна болка от новия си начин на съществуване, породена от ниското им самочувствие и самоуважение, а понякога и от пълната липса на такова. Ето как довчерашните лични вражди и спорове за ниви, ливади, гори и пасища в един момент придобиват едва ли не обществено-политическо значение.

През втората половина на XIX век българите мюсюлмани в Централните Родопи се самоопределят официално като османлии. Това добре се вижда в историческите трудове на местните изследователи до около 1930 г., а при някои като Васил Дечев и до по-късно. Когато Дечев описва как Кара Ибрахим – управител на нахията Рупчос (към която се числи и село Хвойна) в Пловдивска кааза, през 1832 г. обявява своята готовност да се откаже от заемания пост, пише, че рупчоският управител заявява на дошлия от Пловдив негов заместник-турчин: *„Ще се върнеш във Филбе и ще кажеш комуто трябва, че съм готов да отстъпя управлението, ала не на градски контета, а на местен човек, и то ако са съгласни и османлии и рая”* (Вж. Дечев 2002 (1928): 181). Под „османлии” Кара Ибрахим има предвид мюсюлманите в нахията Рупчос, които по това време са само българи мюсюлмани, а под „рая” – християнското население. Същият автор, съобщавайки за това как Салих Чауш известява своите приятели-

християни Тодор Демирев и Гочо Сивковски за избухналото Априлско въстание през пролетта на 1876 г., отбелязва, че Салих им казва: „Тия дни обучащата ще станат скъпи. Или ние, османлиите, ще пасем на малевци свинете, за да останем живи, или вие, кавурете, ще минете под нож!” (Вж. Дечев 2002 (1928): 257). Тук под „османлии”, Салих Чауш разбира отново българите мюсюлмани в региона, а под „кавуре” – християните. Предавайки посрещането на руските войски в град Чепеларе през януари 1878 г., Дечев съобщава, че в края на посрещането Сюлейман Милязимът на висок глас се обръща към присъстващите с думите: „Хайде сега, комиши, да направим разпределение за настаняване на гостите. Ще ги сместим във всички къщи – и в българските, и в османлийските” (Вж. Дечев 2002 (1928): 274). За обозначаването на християнските къщи в този откъс Милязимът използва термина „български”, а за тези на българите мюсюлмани – „османлийски”.

Неофициално обаче българите мюсюлмани сами се наричат „ахряне” или „ахрене”.¹²⁸ Така те се назовават винаги и от местното християнско население. Това е и думата, която се употребява за българи мюсюлмани в централнородопския диалект. Трябва да се отбележи, че терминът „помаци” навлиза в речника на населението в Централните Родопи едва в края на XIX и началото на XX век и то под влиянието на исторически материали, в които той се използва за обозначаване на българите мюсюлмани. Но и до днес централнородопското население използва като взаимозаменяеми синоними двата термина – ахряне и помаци.

Какъв точно е произходът на понятието „ахряне” все още не е напълно изяснено. Съществуват две предположения. Според първото, „ахряне” произлиза от „агаряни” (в родопския диалект „агаряни” се произнася като „агаряне”) – термин, с който християните през средновековието са обозначавали първоначално арабите, а в последствие и всички мюсюлмани, смятайки ги за потомци на Измаил, синът на Авраам и робинята Агар (Вж. Шишков 1965: 181-194). Втората хипотеза приема, че „ахряне” произхожда от названието на областта Ахрида или Ахридос в Родопите, т.е. „ахрянин” означава жител на Ахрида, чието население е изцяло ислямизирано и от там постепенно започват всички ислямизирани българи да се наричат „ахряне” (Вж. Димитров 1998: 203-204).

По отношение на понятието „османлии” и как то се разбира от българите мюсюлмани в родния му град, Васил Дечев пише: „Чепеларските ахрене-мохамедани по народност се считаха турци, османлии и се оскърбяваха, ако им се кажеше, че по кръв и език са славянобългари” (Дечев 2002 (1936): 10). Но сам, описвайки положението в Чепеларе в края на 1876 г. по време на Цариградската конференция, отбелязва, че в дюкяна на Тотката (Тодор Демирев) се провежда следният разговор между собственика и Салих Чауш: „Ами ти, Тотка, какъв ще станеш, когато се изравнят българите и турците?” – пита Салих. „Ти, комишу, ще станеш каймакамин, пък аз ще ти бъда секретар, ала ще четем и пишем не на турски, а на ахрянски език!” – отговаря Тотката. „Аферим (браво), Тотка. Много хубаво ще стане, ала пак не се знае какви ще бъдат последиците от конференцията” – добавя Салих Чауш” (Вж. Дечев 2002/1928/: 264). От цитирания пасаж се вижда, че макар Салих да се счита за турчин-османлия, то той ясно осъзнава, че неговият майчин език е не турския, а ахрянския, т.е. българския. Този пример съвсем нагледно илюстрира какво съдържание българите мюсюлмани влагат в термина „османлии”. Това са хора, които имат ясна религиозна идентичност – изповядват исляма, но тяхната национална идентичност не е точно фиксирана. Като мюсюлмани-османлии, те обаче са пълноправни поданици на Османската империя и могат да се ползват от всички права, които тя предоставя и на

¹²⁸ Този термин многократно се използва в творчеството на родопеведите: Васил Дечев, Стою Шишков и др. Вж. Дечев 2002 (1928, 1936), Шишков 1965.

турците-османлии. И до днес има възрастни българи мюсюлмани в Централните Родопи, които на въпроса как се самоопределят заявяват, че те са турци, османлии, но веднага добавят, че все пак не са същински турци, щото не говорят турски език, а само вярата им е турска. От разказите им за техните синове, които са били на гурбет в Палестина, където според тях също „всичко е турско”, т.е. преобладаващата част от населението изповядва исляма, става ясно, че определенията турско и османско за тях са равностойни на мюсюлманско, без в тези термини да се влага каквато и да е национална окраска.

С национализма и по-конкретно с проблема за своята национална принадлежност българите мюсюлмани в Централните Родопи се сблъскват едва след освобождението от османска власт. Още по време на Руско-турската война и особено през януари 1878 г., когато през Централните Родопи преминават кервани от бежанци – мирно турско, албанско и ромско население от Пловдивско, а след тях и отстъпващата османска армия, българите мюсюлмани най-вече от Рупчос изпадат в паника и не знаят какво да правят. Да останат ли в домовете си и да посрещнат руските войски или да бягат заедно с останалите бежанци мюсюлмани. Така например в село Горно Дерекьой (Момчиловци) се приютяват около 120 бежански семейства на българи мюсюлмани от селата: Богутево, Лопуха, Каршилий (Вицево), Дряново и Лъкавица (Вж. Канев 1975: 153-154), а от 180-те семейства на българи мюсюлмани в град Чепеларе, побягват 60. Но поради големия сняг, силния студ и издадената заповед при преминаването на Родопите преимуществено да се пропуска отстъпващата войска, те успяват да стигнат едва до селата Влахово и Търън, а след като виждат, че дошлите руски войски не избиват българите мюсюлмани в Устово, се завръщат отново по домовете си (Вж. Дечев 2002 (1936): 15). Но тревогата и уплахата у тях не изчезват. Никой не знае как ще се живее занаяпред. Повечето от тях няма защо да се притесняват. Те не заплашват и не издевателстват над своите съседи християни, дори напротив защитават ги по време на страшната пролет на 1876 г., но у тях има една чисто психологическа бариера, която им пречи искрено да се зарадват на освобождението. Добър пример в това отношение е хаджи Идриз – закрилникът на чепеларските християни по време на Априлското въстание и през страшните месеци май, юни и юли на 1876 г., който също бяга със своето семейство (Вж. Дечев 2002 (1928): 256-263; Дечев 2002 (1936): 14-16). Българите мюсюлмани сами се питат и не могат да си отговорят от какво са освободени. Те живеят добре в Османската империя, или поне така смятат, не познавайки нищо по-добро, та те са „османлии” и империята е тяхната държава, в която са пълноправни поданици! Руските войски донесат свобода и политически правдини за християните, които макар по това време да са икономически по-добре от българите мюсюлмани в Централните Родопи, живеят в постоянна политическа несигурност. Ето защо и никой от тях дори не си и помисля да бяга от настъпващата руска армия.

След освобождението от османска власт през януари 1878 г. положението в Централните Родопи е неясно. В обществено-политическото отношение и мюсюлманското, и християнското население изпадат в абсолютна несигурност. За краткия период от началото на месец януари до края на месец април отношенията между централнородопските християни и българи мюсюлмани много се променят. Предишните многовековни раи – християните, започват да се чувстват като господари, а дотогавашните господари и властници – българите мюсюлмани, разбират, че вече не са такива и трябва да се съобразяват не само със своите интереси, а и с тези на християните. Изравняването в обществено-политическо отношение между християни и мюсюлмани в повечето случаи се възприема от българите мюсюлмани като подчинение на „кавурете”, т.е. неверниците, християните, за което макар и да има някои основания, не може категорично да се твърди. В старейшинските съвети при новите общински

управления във всяко селище българите мюсюлмани имат свои представители, но както пише Васил Дечев: „Това бе сторено само за лице или, както казват у нас в Родопи, ахрянските старейшини бяха поставени „да носят вода” на християнските големци”. За българите мюсюлмани това положение е трудно приемливо особено като се има предвид, че до преди един-два месеца те са пълновластни господари и за нищо не са се съобразявали и допитвали до християните, а сега дори разправиите на техните жени трябва да се разглеждат от смесения общински съд (Вж. Дечев 2002 (1936): 11-13).

При тази ситуация не е никак странно, че българите мюсюлмани в Централните Родопи масово се включват през май 1878 г. във въстанието на Сенклер (Хидает паша), чиято цел е завземането на северната част на Централните Родопи, т.е. нахията Рупчос, и връщането на целите Родопи под османска власт. Разбира се, въстанието преследва и по голяма цел, която е свързана с подготвяния Берлински конгрес, на който то трябва да бъде представено като реакция на мюсюлманското население срещу издевателствата над него от страна на руските окупационни войски и да послужи като една от причините за ревизия на мирния договор от Сан Стефано. На 18-тото заседание на Берлинския конгрес (11 юни 1878 г.), лорд Солсбъри докладва, че в Родопите са се случили важни и доста плачевни събития, като има: изгорени села, убийства, насилия и др. По негово предложение е създадена комисия, която трябва на място да провери събитията и да прекрати насилията (Вж. Арденски 2005: 21-22).

След съединението на Източна Румелия с Княжество България през 1885 г. българите мюсюлмани от северните части на Централните Родопи започват масово да се изселват в Османската империя. И до тогава има случаи на изселване още през 1878-1880 г., но те са единични. Изселват се по няколко семейства от селата: Павелско, Хвойна и др., предимно по-крупни скотовъдци и хора, замесени в престъпления. Разбира се, те повличат със себе си и невинни деца, жени и роднини, но общо взето техният брой е незначителен. Съединението напълно променя това положението и по пътя на изселването тръгват масово всички българи мюсюлмани, принадлежащи към различни социални прослойки. Спасяват се от изселническата вълна само най-бедните, които не че нямат желание да се изселят, а просто не разполагат с нужните материални средства за оформяне на документите и закупуване на билети за железницата (Вж. Арденски 2005: 24-25, 39-40).

Повечето от изследователите, търсещи причините за изострянето на отношенията между християни и мюсюлмани в Централните Родопи в края на XIX и началото на XIX век и за изселването на голяма част от българите мюсюлмани, пренебрегват и подценяват мястото и ролята на религията в живота на отделния индивид, в ежедневието на обикновения човек и в историята на цели общности. За нея се споменава само като проява на мюсюлмански фанатизъм от страна на някои българи мюсюлмани. Но нима не може човек да не е фанатик и в същото време религиозната му принадлежност да бъде важен и дори водещ маркер в неговата идентичност? Много от изследователите на проблема, повлияни от модерността, подценяват религията, разглеждайки я само като част от културните особености на даден индивид или общност, като един от маркерите на културната им идентичност. Често се пренебрегва фактът, че самата религия е мощен източник, задаващ идентичност. И днес все още за огромен брой хора по целия свят, религията е тази, която предоставя теоретичен инструментариум, методология и обосновка за осмисляне на света, етичните ценности, живота – раждането и смъртта, страданието и болката, радостта и щастието, а понякога дори и на елементарни битови проблеми от ежедневието. Нещо повече, за тях религията не просто осмисля, а самата тя задава смисъла на човешкия живот и съществуване. Твърдението, че с напредване на модерността религията ще изчезне, се оказва един голям мит. Също така религията не е само културна особеност за даден

индивид или общност, а самата тя формира специфична култура. От една страна, само религиозните норми и предписания в една религия са универсални, но на местно ниво всяка една религиозна общност преживява тези норми и предписания по специфичен начин, тъй като те се интерпретират през призмата на местната култура, а от друга, всеки един регион притежава своя местна култура, преживяваща по уникален начин съответната религия. Но въпреки това, всяка религия, базирайки се на своите норми и предписания и използвайки специфичната за всеки регион местна култура, формира своя собствена религиозна култура. Не случайно в хуманитаристиката се изучава и говори за християнска култура, ислямска култура, юдейска култура и т.н.

В това отношение населението в Централните Родопи не прави изключение. Централнородопските българи мюсюлмани и християни през последните 65 години са подложени на мощна секуларизация, в резултат на която голяма част от християнското и мюсюлманското население вече от едно-две поколения е напълно секуларизирано и не практикува никаква религия. Въпреки това между двете общности не изчезват границите и те по отделно запазват своята идентичност, тъй като членовете им, макар и секуларизирани, продължават да споделят освен общата и за двете религиозни общности регионална култура и специфичната за всяка една от тях местна религиозна култура.

За да се открият причините за изселването на българите мюсюлмани в края на XIX и началото на XX век, трябва да се разгледа една по-ранна вълна на изселване на българи мюсюлмани от различни селища в рамките на самите Централни Родопи, която за едно население, водещо уседнал, земеделски, традиционно-патриархален начин на живот не е по-малко травмираща. Такова е изселването на българите мюсюлмани от селата Горно Дерекьой (Момчиловци) и Долно Дерекьой (Соколовци) през 1841 г. Изселването става във време, когато нито една от посочените до тук причини не е била в сила, а напротив целият обществен, политически и административен живот е доминиран от местните българи мюсюлмани. Причина за изселването е построяването на християнски храмове в двете села през 1836 г. Дните на освещаването им се превръщат във всенародни тържества, съпроводени от масово веселие и хора. Българите мюсюлмани също са поканени на тържествата и присъстват на тях, но през цялото време са като “попарени”. От този ден всяка сутрин и вечер от новите църкви се бие клепало, призоваващо християните от двете села на богослужение. Всеки неделен и празничен ден християните започват да организират хора и веселби, на които се събират мало и голямо. Тези празненства постепенно увеличат момчетата и момичетата и на българите мюсюлмани. Много скоро едно от момичетата-мюсюлманки се влюбва в момче-християнин – любов забранена от шериата. Това дава повод на първенците българи мюсюлмани от двете съседни села да се съберат под ябълката в градината на Дели Алиа и да решат: *„Тука за нас вече живот няма, да се дигаме кой къде види и знае. Да идем да си търсим и ние джамия и ходжа”*. В рамките на една година от съвещанието, всички българи мюсюлмани от Горно Дерекьой (Момчиловци) и Долно Дерекьой (Соколовци) се изселват предимно в село Богутево и в мюсюлманските села в Журковско-Лъкавската котловина след 120 години съвместен безконфликтен живот (Вж. Канев 1975: 73, 108-110). През 1883 г. историкът проф. Добруски посещава Централните Родопи с изследователска цел и отбелязва: *„Чух тъй също, че помаците завиждат на съседите си българи, дето имат манени и изписани църкви. Когато българите от село Дерекьой (Ахъ Челеби) построили нова църква, помаците нажалени, че и те си нямат джамия, преселили се в друго село, чисто помашко”* (Добруски 1887: 338).

Може би единствено Стою Шишков в своя очерк „Помашки сълзи” през 1896 г.¹²⁹ като че ли е най-близо до същината на нещата, до оная причина за изселването на българите мюсюлмани от село Хвойна и Централните Родопи, без която всички останали губят своята сила и тежест. На отправления към българите мюсюлмани от родопското село „О” въпрос – защо тръгват посред зима, а не изчакат поне до пролетта, един от начетените орехчани Мустафа отговаря: *„Оти ли питаши барем ти, ефенди? Барем ти знаеши, нашето бално (мъка) кина (каква) е? Ние сме вече артък (излишна) стока, а на артък (излишна) стока мястото е на купището (на боклука), и днес, и утре!”* (Н-в 1896: 30). Основният проблем е, че българите мюсюлмани след Съединението вече се чувстват „излишни”. Те имат проблем със своята идентичност, която е идеално конструирана за условията на Османската империя или на която и да е друга мюсюлманска теократична страна, в която няма значение твоята етническа и езикова принадлежност, а единствено важна е религията, която изповядваш. За съжаление тя е напълно непригодна за условията на формиращите се нови национални държави на Балканите, в които религията вече е инструментализирана от национализма само като един от маркерите на националната идентичност. А българите мюсюлмани имат проблем именно със своята национална идентичност. Те са „османлии”, т.е. не са нито турци, нито българи, тъй като идентичността им на османлии влиза в противоречие както с националната идентичност на българите, така и с тази на турците. И в това се корени огромната трагедия на това население, което е разпънато между своето родство с турците по вяра и с българите по език, обичаи и етнически произход. Мустафа и всички българи мюсюлмани поели по пътя на емиграцията след Съединението се чувстват излишни в България, но скоро разбират, че те са такива и в Османската империя, която вече се модернизира и е поела по пътя на национализма и това още повече задълбочава личната им драма, която за мнозина от тях продължава и днес.

ЛИТЕРАТУРА

- Арденски 2005:** Арденски, В. Загаснали огнища. С.
Арнаудов 1989: Арнаудов, Г. Светлини над Рупчос. С.
Гутман 1999: Гутман, А. Мултикултурализъм. С.
Дечев 2002 (1928): Дечев, В. Миналото на Чепеларе., т. I. С.
Дечев 2002 (1936): Дечев, В. Миналото на Чепеларе., т. II. С.
Димитров 1998: Димитров, С. Недоумици и грешки в една книга за българите мохамедани. – Rhodopica, № 1, 199-212.
Добруски 1887: Добруски, В. Няколко сведения за изтурчванието родопските българи. – Периодическо списание на Българското книжовно дружество в Средец, № XXI-XXII, 332-338.
Калинов 1988: Калинов, А. Орехово. С.
Канев 1975: Канев, К., свещ. Миналото на село Момчиловци. С.
Константинов 1974: Константинов, А. Избрани произведения. т. I. С.
Манолов, Манолова 1977: Манолов, М. Манолова, М. Единни родословни корени на българи в Родопите. С.
Н-в 1896: Н-в. Помашки сълзи (Чъртица из съвременния живот на родопските помаци). – Български преглед, № IV, 28-35.
Тейлър 1 1999: Тейлър, Ч. Безпокойството на модерността. С.
Тейлър 2 1999: Тейлър, Ч. Политика на признаване. – В: Мултикултурализъм. С., 41-87.
Шишков 1965: Шишков, С. Избрани произведения. Пловдив.

¹²⁹ Очеркът „Помашки сълзи” е публикуван под авторството на „Н-в” и разказва за изселването на българите мюсюлмани от родопското село „О”. Изследователите на проблема обаче са убедени, че в очерка става дума за село Орехово, Смоленско, а негов автор е Стою Шишков, който по баща е Неделев и е свидетел на първото масово изселване на българите мюсюлмани от Орехово. (Арденски 2005: 43)